

Pirella

La Critica Sociologica



43. AUTUNNO 1977

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

una copia L. 1.500 (IVA compresa)
abbonamento annuo L. 5.000 (IVA compresa)
un numero arretrato costa il doppio

ESTERO

una copia L. 3.000 abbonamento annuo L. 12.000
Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a « La Critica Sociologica »

Direzione e amministrazione: Via Appennini, 42 - 00198 Roma

Tipografia Rondoni - Roma

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967
Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spedizione in Abbonamento Postale — Gruppo IV

La Critica Sociologica

43. AUTUNNO 1977

luglio-settembre 1977

SOMMARIO

F. F. — Partenogenesi ovvero il monologo culturalistico . . .	pag. 3
U. CERRONI — Considerazioni su Hegel politico . . .	» 7
F. FERRAROTTI — L'altra faccia dell'irrazionalismo . . .	» 14
M.I. MACIOTI — Neo-pentecostali e carismatici . . .	» 17
L. CATUCCI — I neo-pentecostali cattolici: dall'irrazionalismo alla salvezza . . .	» 39
F. FERRAROTTI — L'importanza della discussione . . .	» 47
C. ROSSETTI — La « teoria dei dislivelli » di A.M. Cirese . . .	» 49
A.M. CIRESE — Risposta a C. Rossetti . . .	» 79
V. PADIGLIONE — In margine al dibattito sul folklore . . .	» 95
L. CASTELLANO — Note su sviluppo e sottosviluppo . . .	» 112
A. ROVERSI — Max Weber e la sociologia della crisi . . .	» 129
A.W. GOULDNER — Sugli intellettuali rivoluzionari (II) . . .	» 151
F. FERRAROTTI — Pier Paolo Pasolini e la vocazione civile dell'in- tellettuale italiano . . .	» 162
M. MICHETTI — L'esclusione scolastica nella città di Roma (II) . . .	» 179

CRONACHE E COMMENTI

F. FERRAROTTI — Anche i terroristi sono esseri umani . . .	» 184
E. SCAVEZZA — Scambi epistolari con benedizione e senza . . .	» 184
E. POZZI — Socializzare la psicanalisi? . . .	» 185
S. BERNARDINI — Una riflessione per il signor ministro . . .	» 200
M. LELLI — Ipotesi sull'uso del movimento degli studenti . . .	» 202
F. F. — « L'uomo - società, tradizione, sviluppo », una nuova ri- vista nel campo delle scienze umane . . .	» 218
M.I. MACIOTI — Gli ex-voto pugliesi . . .	» 219
O. MASSARI — « La crisi della società italiana e l'orientamento delle nuove generazioni ». Convegno dell'Istituto Gramsci (7-8-9 ottobre 1977) . . .	» 220
A. IZZO — Operai e intellettuali in un dibattito televisivo . . .	» 223
F. FERRAROTTI — Emarginazione in ambiente urbano . . .	» 225

SCHEDE E RECENSIONI (A. Antonicelli, S. Del Campo - M. Navarro - J. F. Teranos, Deleuze e Guattari, E. Di Nallo, M. Foucault, P. Franchi, A.G. Kharchev - S.I. Golod, M. Millman e R. Kanter) . . .	» 226
Summaries in English of some articles (a cura di E. Pozzi) . . .	» 243

In copertina « La strada delle Murge ». La fotografia è stata ripresa da F. Ferrarotti nel maggio 1976.

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 15 ottobre 1977

I conti tornano. Che la sociologia — non solo quella « amministrativa », accreditata o ancillare rispetto alle forze dominanti, ma la sociologia in quanto tale — si trovi oggi circondata dal sospetto, che in base ad un accordo tacito, ma sostanziale, di quelli che si siglano con un'occhiata d'intesa, tanto profondi da non aver bisogno di scritture, si pensi oggi da parte di rappresentanti politici decisivi di abolire, puramente e semplicemente, i corsi di laurea in sociologia, non dovrebbe stupire. Tutto ciò è normale. Dovrebbe stupire che non si verificasse. E' una conferma. Qual'è la cultura oggi dominante? Come si pongono i problemi dello sviluppo della società? Come si configurano i rapporti fra economia e politica? Con settant'anni di ritardo rispetto alla « controriforma » della dialettica hegeliana operata dai neo-idealisti, Mario Tronti riscopre l'« autonomia del politico » e fra i marxisti c'è chi lestantemente vi costruisce sopra la difesa postuma di Stalin (si veda Rita Di Leo, Il modello di Stalin, Feltrinelli, 1977). Siamo ai recuperi. Lo storicismo mostra la sua virtù preclara: quella del giustificazionismo. Bisogna, si dice, saper leggere contestualmente. D'accordo. Ma intanto bisogna anche capire cosa ci sta davanti e non limitarsi a glossare l'accaduto con la furia di chi sfoga il disappunto d'una sconfitta politica odierna rovesciando l'ideologia nella filologia. Così non si fa più né cultura né politica ma ci si limita a mordersi la coda.

E' sensazione diffusa oggi in Italia che molti dibattiti intellettuali non riguardino la realtà, ma solo gli « addetti ai lavori ». Sono esempi di come si producano idee mediante idee, non idee per capire ciò che avviene nella realtà del processo sociale. Per questa ragione, ritengo insufficiente fermarsi al dibattito interno del marxismo, domandarsi se abbiano ragione coloro che, nel marxismo, si richiamano agli idealisti neo-hegeliani napoletani, attraverso Croce fino a De Sanctis e a Labriola, oppure quei marxisti che intendono tornare ai « primi principi », cioè all'essenza rivoluzionaria del marxismo. Mi sembra che ambedue queste correnti coincidano nel fatto di credere in un marxismo dottrinario che non riesce strumentalmente a cogliere i problemi della società di oggi. Vedo al fondo del dibattito interno del marxismo, oggi, un'insufficienza strumentale che non è possibile sanare restando solo sul piano ideologico, e che dipende sostanzialmente dal fatto che il marxismo in generale, e non solo italiano, non è riuscito ad impadronirsi e a usare correttamente le

tecniche della ricerca sociale empirica. La sua concezione dello sviluppo storico è ancora legata ad una storia concepita come « storia sacra », totale e prevedibile, uni-lineare, necessariamente orientata verso il meglio, e tutto sommato dogmatica. Lo sviluppo storico diviene così a-problematico. C'è un centro che interpreta, che decide; la base sociale deve seguire, dar prova di buona volontà, essere docile, cioè « storicamente matura ».

Con la concezione della storia come « storia sacra » e dello sviluppo storico come processo globale, necessariamente orientato verso soluzioni positive, non si possono comprendere aspetti importanti della situazione sociale reale di oggi, i quali non rientrano nello schema diacronico dello storicismo tradizionale, che ama giustificare il precedente con il susseguente. Vi sono, nella società industriale odierna, nuove fasce di emarginazione sociale, che non rientrano né si possono spiegare facendo ricorso ai vecchi schemi.

Si prenda, per esempio, la discussione intorno al pluralismo. Questa discussione non è solo equivoca per le ragioni comunemente dette, e cioè che non si garantisce formalmente l'esistenza di più partiti e che non si distingue abbastanza nettamente fra democrazia con più partiti e parlamentare rappresentativa e democrazia plebiscitaria, di tipo cesaristico. Il problema vero è un altro. L'idea stessa di pluralismo come quella di democrazia rappresentativa presuppone che tutti i gruppi sociali importanti partecipino e siano compresi dentro un quadro comune, abbiano cioè lo stesso tipo di accesso alle fonti di decisione, che centro e periferia siano in una posizione di relativo equilibrio e non di estraniamento o di forte asimmetria. Non si può dire che questo sia il caso della situazione italiana. Con riguardo all'Italia, abbiamo qui la splendida confluenza di due superficialità analitiche che si traducono in una suprema confusione di ordine ideologico e politico.

Da una parte, vi è la superficialità semplificante di certi sociologi, antropologi culturali, politologi. Si è detto che l'Italia, dagli anni '50 in poi, passava, era già anzi passata, da una società di tipo agricolo, più o meno arcaico, ad un tipo di società industriale moderna. Era sempre il vecchio trucco dello schema dicotomico ingenuo: lo sviluppo sociale concepito come un processo che passa da uno stadio all'altro, da una formazione sociale ad un'altra, come un treno che, correndo sui suoi binari, passa tranquillo da stazione a stazione. Com'è rassicurante questa concezione dello sviluppo storico, com'è unilineare e prevedibile, e idonea ad essere esposta nei manuali! Ma, anche, com'è falsa! Il modello binario per cui vi è, da una parte, la società agricola e, dall'altra, quella industriale è perspicuo, ma insoste-

nibile. Non dice nulla sulla effettiva ricchezza problematica dello sviluppo sociale. Può darsi che l'Italia si stia trasformando in società industriale moderna. Ma ci sono anche altre possibilità. Per esempio: l'Italia poteva, e può, trasformarsi in società industriale, ma con larghe zone di parassitismo, nonostante e contro ogni criterio di calcolo razionale; in società moderna, ma non per questo razionale, con gravi squilibri, riuscendo alla fine, nello stesso tempo, elettronica ma ancora borbonica.

Dall'altra parte, vi è la superficialità dei marxisti dottrinari. Sono dei marxisti che amano nascondersi dietro le etichette. Per esempio, l'Italia è divenuta una nazione capitalistica. Ma che cosa significa il termine « capitalismo »? Tutto e niente. Occorre stabilire di che tipo di capitalismo si tratta. Secondo me, l'Italia rappresenta un caso alquanto eterodosso di capitalismo, una specie di invenzione socio-cattolica, che chiamerei « capitalismo dinastico » a significare l'elemento familistico e nepotistico che lo caratterizza. Si potrebbe anche parlare dell'Italia come di un caso di capitalismo periferico, non inter-dipendente, ma piuttosto dipendente, rispetto alle grandi centrali del potere capitalistico transnazionale.

Queste determinazioni dipendono da una capacità analitica che non ha nulla a che vedere con la storia con la « S » maiuscola. Questa capacità analitica non la vedo in Italia né fra i marxisti né in generale fra gli scienziati sociali. L'ideologia qui ha fatto strage; da ideologia è divenuta ideologismo dottrinario e giustificazionistico della situazione quale è. E d'altro canto la situazione è paradossale: da una parte, vi è oggi in Italia una tensione sociale straordinaria, una pressione dal basso che è molto ricca potenzialmente, una domanda di partecipazione che mette in crisi le vecchie strutture e preme dietro la facciata istituzionale. Ma, dall'altra parte, cioè dalla parte dei vertici, si nota una incredibile incapacità di tener dietro al movimento sociale che si origina alla base della società. Questo movimento farebbe la gioia di Gramsci: è tutto un pullulare di iniziative, di consigli di fabbrica e di quartiere, di manifestazioni, di organizzazioni spontanee. Ma i vertici arrivano in ritardo, non capiscono, sono colti di sorpresa, sono frastornati. C'è una grande incapacità teorica di comprendere, e descrivere, interpretare, e ancor meno di spiegare, prevedere.

Il marxismo italiano paga oggi la sua colpa storica di non avere mai intrattenuto rapporti regolari con l'economia e in generale con le scienze; è stato ed è un marxismo letterario, filosofeggiante, vagamente umanistico. In tutto Gramsci non c'è una pagina dedicata all'analisi economica della situazione reale. Il riflesso di queste caratteristiche letterarie si vedono ancora oggi, di fronte ai problemi di oggi. Invece di descrivere sincronica-

mente gli aspetti delle situazioni, dialetticamente interrelati, si elaborano metafore, magari brillanti, ma in definitiva fuorvianti. Il discorso politico si sviluppa sub specie ideologica e quindi, per così dire, a ruota libera.

Marxisti e anti-marxisti, credenti nella società come realtà dicotomica e fautori d'una visione inter-classista della convivenza umana si sono a lungo affrontati in dispute serratissime, ma singolarmente prive di « pezze d'appoggio » empiriche, e quindi sfornite di controlli scientifici in senso proprio, paghe, in mancanza di meglio, della coerenza e della cogenza puramente formali dei ragionamenti a tematismo puro cui affidavano le fortune di preferenze puramente private personali. Analoga caratteristica mostra il dibattito intorno al dissenso e alla democrazia formale e sostanziale: le posizioni sono accuratamente definite sul piano concettuale; sintesi, contrapposizioni e mediazioni vengono con scolastica pedanteria elaborate. Mancano solo i dati empirici. Manca la ricerca. Il ragionamento gira vorticosamente a vuoto. E' acuto e brillante, passa rapido da una posizione all'altra, si costruisce giustificazioni storiche retrospettive anche convincenti. Ma sono l'acutezza e la rapidità tipiche delle operazioni che non mordono nella realtà, che non ne subiscono il salutare effetto di sobrio frenaggio. E' una locomotiva senza vagoni. Viene alla mente il passo dell'Ideologia tedesca dove Marx e Engels lamentano che la storia sia concepita e scritta come il prodotto partenogenetico di idee mediante idee. Non solo. Manca anche la consapevolezza che ad ogni posizione, o modello teorico, debba corrispondere un tipo preciso, specifico di organizzazione sociale.

F. F.

Considerazioni su Hegel politico

1. Oggi forse si dovrebbe parlare di una rinascita hegeliana in Italia, se in Italia ci fosse mai stata una decadenza hegeliana e, men che meno, una stagione antihegeliana. I libri su Hegel si succedono con intensa frequenza, così gli articoli. Il bello, semmai, è che H. è forse divenuto il pensatore e forse l'oggetto unico su cui si allungano vistosamente simpatie di schieramenti ideali opposti: crociani, gentiliani, marxisti, esistenzialisti, persino spiritualisti cristiani. Non poniamo certo queste convergenze a carico e a colpa di Hegel. Il grande filosofo di Stoccarda fu ben altro che un confusionario! Le porremo invece sul conto positivo della sua grandezza. Fu proprio Hegel a dire che un grande uomo condanna i posteri a spiegarlo. E, aggiungiamo, a capire che la sua grandezza sta proprio nella sua capacità di riprodurre la complessità del mondo.

Si dà però il caso che proprio la grandezza di Hegel abbia a suo tempo suscitato una non meno grande contestazione: quella di Marx, che lo prese appunto a bersaglio principe per la sua critica della filosofia classica tedesca e, in genere, della filosofia speculativa dell'età borghese. Sorprende dunque non già, ovviamente, l'interesse e l'attenzione scientifica per Hegel ma, invece, almeno la trascuratezza di quella critica specie presso i seguaci odierni di Marx, e soprattutto di quegli italiani che, se davvero avessero voluto scrivere l'Anti-Croce progettato da Gramsci, avrebbero — suppongo — dovuto far tesoro della critica di Marx a Hegel per aver ragione di uno dei capifila del neohegelismo italiano.

Pare invece che la critica marxiana del metodo hegeliano venga oggi accusata di metodologismo, come dimostra questa ricorrente imputazione ascritta al grande riscopritore italiano di quella critica: Galvano della Volpe.

Proprio perciò vorrei chiudere questa premessa con un omaggio non rituale al marxista Della Volpe. Nel 1978 cadrà il decimo anniversario della sua morte e già possiamo misurare quanto grande sia stato il suo contributo a riesumare la critica di Marx a Hegel con una genialità che è attestata dai concreti risultati tutt'altro che di puro metodo raggiunti da Della Volpe in logica, in etica, in estetica, in economia, in politica.

2. Ciò premesso e presa subito da Hegel una distanza critica ben caratterizzata, torniamo ad interrogarci sulla sua grandezza.

Da più parti si sottolinea oggi che questa grandezza di Hegel sta nella connessione stretta in cui egli ha piazzato, nella storia del pensiero moderno, logica e politica. Ciò è indubbio. Hegel è il più grande « organizzatore », per così dire, dei vari comparti del pensiero e ha dato in particolare una cucitura organica fra filosofia e storia, quindi anche fra il razionale e il reale, fra la teoria e la pratica, o, come si direbbe oggi con un certo vocabolario neohegliano stipulato essenzialmente a Francoforte, fra il dominio dell'astratto e l'astratto del dominio.

C'è però da chiedersi, di fronte a questa colossale operazione che riesce a chiudere i vuoti inclusi nel dualismo kantiano, se la instaurazione monistica di Hegel non rappresenti la vittoria della logica sulla politica al punto tale da stabilire con i riti della filosofia speculativa la riconversione, diciamo con Marx, delle questioni laiche dell'età borghese in questioni teologiche anziché garantire l'operazione inversa.

Temo infatti che la grandezza di Hegel stia proprio nell'aver costruito attorno allo Stato moderno una grande muraglia filosofica con oggettive funzioni di vero e proprio sbarramento pratico. Ciò è così vero che l'idea di un possibile superamento dello Stato nel duplice senso di un superamento dell'angustia nazionale e della convivenza soltanto coatta degli uomini poté germinare solamente nel pensiero di chi, come appunto Marx, condusse una preventiva operazione di sfondamento nei confronti della filosofia speculativa.

3. Quella che ad alcuni appare come una rivalutazione generale della politica in Hegel, è forse soltanto una rivalutazione generale della politica istituzionalizzata, dello Stato, appunto, e perciò stesso una svalutazione abbastanza generale della politica non ancora istituzionale, cioè della politica che vuol cambiare lo Stato e possibilmente — almeno prospetticamente — renderlo « superfluo ».

Da questo punto di vista Hegel rappresenta una virata netta nei confronti di Kant, per il quale non era dubbio che la destinazione generale dell'uomo era una comunità di popoli capace di dare corpo unitario alla sua idea di una storia cosmopolitica.

Kant ripiegava poi sulla legittimazione dello Stato come mero *surrogato* di questa unificazione universale del genere umano, e veniva così a fondare teoricamente lo Stato ma rendendosi conto di ciò che si perdeva in estensione universale della comunità umana e in profondità di partecipazione spontanea degli individui alla gestione della comunità. Per questo, l'accettazione della coattività del diritto è in Kant temperata dalla continua evocazione nei modelli dell'etica talché la stessa separazione fra diritto e morale rimane in lui fragile. Se vuol tenerla ferma, Kant deve apertamente confessare il suo scetticismo per la ca-

pacità del genere umano di convivere volontariamente e pacificamente, e se, invece, vuole riaffermare un qualche ottimismo per l'uomo deve farne protagonista la comunità etica degli spiriti, non quella politica dei cittadini, la eterea comunità élitaria degli intellettuali, perciò, e non quella mondana e laica che comprende anche i semplici.

4. Hegel ha ovviamente presente anche lui il problema tipicamente borghese di mediare l'istanza universalistica del genere umano con la pratica della sua frammentazione in Stati nazionali.

Lo risolve però in modo molto singolare e anche preoccupante. Hegel non ha esitazioni (e come potrebbe, dopo Kant?) circa la perfettibilità del genere umano e la possibilità di una storia universale. Risolve però questa universalità in una sorta di protagonismo universale a turno, espletato dai singoli popoli via via che si organizzano in Stato. Ma qui si vede bene quanto costi cara la celebrazione filosofica dello Stato. Hegel deve infatti, proprio per postulare il fondamento etico e spirituale dello Stato, negare il tema della unificazione del genere umano in una reale comunità mondana. Ma non più perché, come pensava Kant il cattivo legno di cui l'uomo è fatto rende necessario quel *surrogato di comunità* che è lo Stato nazionale di diritto, ma invece perché proprio nello Stato nazionale si celebra la spiritualità dell'uomo. Allora però Hegel deve postulare la separazione permanente degli Stati e una sorta di rappresentanza dell'universale gestita volta a volta dai singoli stati divenuti — a turno in antitesi fra loro — soggetti cosmico-storici. E deve anche postulare l'utilità, diciamo, universale della contesa permanente fra gli Stati e persino della guerra.

L'ideale utopico della pace è un'utopia non perché gli uomini sono malvagi, ma perché santa è la statualità. « La guerra non deve sempre considerarsi — si legge al par. 333 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* — un male assoluto e come accidentalità semplicemente esteriore, che abbia la sua ragion d'essere per ciò stesso accidentale; la guerra, in quanto situazione, nella quale la vanità dei beni e delle cose temporali, che altrimenti suol essere un modo di dire edificante, è resa una cosa seria, è il momento in cui l'idealità del particolare consegna il suo diritto e diviene realtà ».

Nella guerra insomma il particolare sale all'universale e lo stato sconfitto consegna a quello vittorioso la fiaccola della storia. Ma è dunque il *mero successo della forza* l'arbitro della storia universale?

E se è così perché mai Hegel celebra al vertice delle virtù pubbliche la *Tapferkeit*, quel valore militare che nasce dalla com-

preensione del « dovere generale » di ogni individuo di sacrificarsi per il *proprio* Stato in nome appunto della suprema spiritualità statale?

La grandiosa rapsodia finale della filosofia hegeliana del diritto che cerca di saldare in una catena ininterrotta lo spirito di sacrificio del cittadino, il dovere di combattere per lo Stato nazionale, il trionfo dell'universalismo nella storia sembra mutarsi in una assurda sinfonia tragica in cui la celebrazione filosofica della spiritualità è travolta dalle empiriche leggi del successo, della forza e del fatto compiuto. La storia universale stessa che voleva essere la ricostruzione sistematica e ragionevole delle vicende particolari si è convertita nella pura illustrazione e decorazione delle individuali vicende degli Stati nazionali. La Logica, impadronitasi della politica, si arrende ad essa purché sia una politica vincente.

5. Da questo osservatorio « esterno » si può forse riconsiderare con nuovo interesse l'altra grande operazione della « unificazione » hegeliana: quella che vuol risolvere la dialettica società civile-Stato. Si capisce meglio, infatti, che il superamento della società del bisogno, della società civile nello Stato è ben altro che l'effettiva rimozione della strutturale dissociazione propria della società civile. E' piuttosto il suo congelamento pratico e la sua subordinazione perciò fra società civile e Stato politico. Quel *sistema dei bisogni*, che Marx indicherà come l'*anatomia* dell'organismo storico-sociale e intellettuale, è infatti ancora dominato — per Hegel — dal diritto dei proprietari privati e quindi è ancora solo apparentemente distinto dalla sfera dello Stato, che quel diritto pone e sanziona. Dunque Hegel non può portare a fondo la distinzione fra società civile e Stato che genialmente intravede e non può perciò cogliere il valore fondativo, primario, che l'economia ha nel sistema sociale. E per altro verso si capisce anche che il superamento della società civile nello Stato sia soltanto un superamento apparente giacché esso era già « filosoficamente » implicito e predestinato. E' così significativo che, dopo aver identificato la categoria della persona con la volontà fino a dire che se la persona ha vita e corpo ciò accade « soltanto in quanto c'è la mia volontà » (par. 47), Hegel deve sciogliere la persona nella proprietà fino a dire: « Avere proprietà appare come un mezzo, in riguardo al bisogno, sorgendo questo per primo; ma la vera posizione, è che, dal punto di vista della libertà, la proprietà, in quanto prima esistenza della medesima, è fine essenziale per sé ».

Se il sistema dei bisogni poggia sul diritto di proprietà, esso *deve* ad egual titolo poggiare sullo Stato che pone il diritto.

6. Nel grande sistema di Hegel si specchia bensì il primato della logica, ma quella con lettera minuscola della formazione

economico-sociale borghese, in cui individualismo, nazionalismo, egoismo proprietario, bellicosità si sposano illudendosi di poter generare l'universalità. Ma lo specchio hegeliano ci rende anche tutte le vicende intellettuali che nel mondo moderno si svolgono, e principalmente ci rende, capovolto, proprio il nesso fra logica e storia. Hegel avverte l'esistenza di questo nesso profondo e però crede di scoprire che esso dipende dalla logicità della storia assai più che dalla storicità della logica. Risucchiando però la storia nella logica, si è visto, egli si trova assai spesso e nei punti nodali ad affidare la logica a una storia « che corre in tempo » non chiarita e tutt'altro che universale.

Il dramma teoretico di Hegel è proprio questo: infatti deve congelare l'universalità nei contenitori molto empirici dello Stato nazionale, dalla coazione giuridica, della proprietà privata, dell'ordinamento borghese, senza poter tenere aperto un discorso di critica del presente e di apertura del futuro. Si può vedere a questo punto che l'apologia hegeliana del mondo borghese non è affatto dolosa; poggia invece sul rapporto rovesciato che teoricamente si stabilisce nella coscienza idealistica fra l'astratto e il concreto quando, come accade appunto nella moderna società dominata dal lavoro astratto, dal valore, dal denaro, dal diritto, il concreto si sviluppa in guisa astratta. Può sembrare allora davvero che il mondo sia dominato dall'astratto e diventa un'operazione teorica assai difficile rispiegare l'astratto come il prodotto di uno sviluppo concreto. Si può perfino immaginare che la stessa alienazione che si genera nei processi di stravolgimento astratto della concretezza sia esclusivamente un fenomeno di coscienza bisognevole, come tale, soltanto di una disalienazione coscienziale.

L'illusione si spacca fragorosamente, però, se si considera che la tappa suprema di questa disalienazione viene a consistere nella celebrazione filosofica dello Stato, che è piuttosto — dopo Marx lo sappiamo tutti — la sede della specifica alienazione *politica* della comunità. Non a caso Marx al centro della sua critica della intera ideologia tedesca (e cristiano-borghese in genere) porrà proprio, con la critica dell'economia politica, la critica dello Stato politico superato o, come esplicitamente lo definisce, *del surrogato di comunità* cui è condannato l'uomo moderno.

Ma la nuova prospettiva di Marx doveva partire dal sovvertimento della ottica hegeliana per concludere che non già le antitesi pratiche si rinnovano sopprimendo quelle teoriche ma che, al contrario, le antitesi teoriche si rimuovono sopprimendo quelle pratiche. Resta solo da avvertire che questa geniale rivoluzione intellettuale di Marx acquista tutto il suo significato soltanto se si tien fermo, poi, che il mondo non è fatto *soltanto* di antitesi pratiche e che se di queste si chiede preliminarmente la

rimozione è proprio perché sarà così possibile sopprimere le stesse antitesi teoriche.

Voglio dire che se il grave limite dell'idealismo storico è quello di non riconoscere tutte le articolazioni profonde della pratica, il limite del materialismo storico resta il rischio dell'appiattimento di tutte le antitesi teoriche nelle antitesi pratiche, il rischio di leggere così, poniamo, il pensiero filosofico come una mera *pratica teorica* (Althusser), cioè, in soldoni, come politica. Allora il pensiero di Hegel, poniamo, scade al livello di un complotto reazionario e cessa di essere quello che invece è: un grande laboratorio intellettuale in cui il mondo borghese che lo produsse si specchia da quasi due secoli e dentro al quale poté anche forgiare, per contrasto, la ribellione teorica di Marx.

Dicevo all'inizio che anche Hegel ci ha condannato a spiegare la sua grandezza. Dirò ora che proprio la critica di Hegel è la forma superiore di questa spiegazione. Sarebbe davvero pensabile, senza Hegel, il pensiero di Marx?

7. Inconcludente, dunque, mi pare la polemica sul carattere reazionario o rivoluzionario del pensiero politico di Hegel, che ogni tanto si riaccende. Essa è segno di una riduzione complessiva della apertura teorica di quel pensiero, della sua capacità di sottoporre per la prima volta alla riflessione intellettuale connessioni reali del mondo moderno che tutti dobbiamo quotidianamente riesaminare. Certo, di quelle connessioni Hegel ci ha dato soltanto i moduli astratti riproducendo, per così dire, la astrattezza dei moderni rapporti sociali senza riuscire a darci gli strumenti teorici di una autentica scienza sociale capace di vederne la genesi storica e, diciamo, la relatività all'età borghese. Allineando in un nesso sistematico i grandi istituti della società moderna — la soggettività della persona giuridica e la proprietà privata, l'atomismo di una società asociale, la mediazione politica e giuridica, la sovranità politica stretta fra il popolo e lo Stato, la essenzialità del diritto internazionale e la sua friabilità — Hegel ha proprio reso possibile riconoscere il carattere *sistematico* del mondo moderno e ha gettato le premesse per una analisi critica dei nessi reali che legano i rapporti sociali astratti della nostra epoca.

E così, soltanto dopo Hegel diviene possibile una riflessione sul rapporto fra soddisfacimento dei bisogni e appropriazione privata delle cose che quei bisogni soddisfano, cioè diviene possibile scorporare il sistema dei bisogni dalla proprietà privata e sviluppare così una critica dello Stato e del diritto, concludendo che nel nesso bisogni-proprietà questa è soltanto una interpolazione *giuridica*, che i bisogni potrebbero essere soddisfatti anche da una appropriazione *sociale* dei beni. Solo dopo Hegel può profilarsi l'idea che la mediazione dello Stato politico rap-

presentativo è resa necessaria dal carattere atomizzato della società civile e che, dunque, se lo Stato tiene unita la società disgregata è solo perché la società non riesce ancora ad aggregarsi come comunità dei produttori. Solo dopo Hegel, che ha celebrato l'essenzialità della politica separata dalla società borghese moderna, diventa possibile pensare una riforma generale della società come « società regolata » (Gramsci) nella quale anche l'alienazione politica possa gradualmente riassorbirsi. E solo dopo Hegel, che a suo modo indica la struttura universale della Storia degli Stati, diventa possibile pensare la universalità della storia al di sopra delle stesse separazioni degli Stati nazionali. Identificato da Hegel il carattere eminente del mondo moderno costituito dalla trasformazione della storia in *storia universale* sia pure soltanto attraverso il prisma dell'autocoscienza, sarà possibile riconoscere col Marx dell'*Ideologia tedesca* che « la trasformazione della storia in storia universale è non già un semplice fatto astratto della « autocoscienza », dello spirito del mondo o di qualche altro fantasma metafisico, ma un fatto assolutamente materiale, dimostrabile empiricamente, un fatto di cui ciascun individuo dà prova nell'andare e venire, nel mangiare, nel bere e nel vestirsi ». Allora Marx potrà concludere che « la dipendenza universale, questa forma spontanea della cooperazione degli individui sul piano storico universale » è trasformabile « nel controllo e nel dominio cosciente di queste forze le quali, prodotte dal reciproco agire degli uomini, finora si sono imposte ad essi e li hanno dominati come forze assolutamente estranee ».

Quando il sistema delle antitesi pratiche viene riconosciuto sia pure soltanto come un sistema teorico diventa possibile sia riconoscerne anche le radici pratiche sia operare per strapparle. Quando si arriva a una visione astratta ma sistematica della società astratta, il passo successivo diventa la possibilità di una visione storico-concreta della genesi di una società astratta come quella borghese e perciò la sua critica teorica e la sua sostituzione pratica.

UMBERTO CERRONI

Lo scandalo determinato dalle recenti esplosioni di violenza, sia politica che genericamente sociale e comune, tocca livelli troppo profondi perché sia possibile limitarne la considerazione ai motivi espliciti. Le reazioni di smarrimento, di incertezza e di paura si comprendono con relativa facilità. Vi sono tuttavia riverberi che vanno oltre i naturali atteggiamenti di auto-difesa e che indicano, per quanto indirettamente, una caduta più profonda e una più oscura, conturbante minaccia. La violenza sta in effetti a significare qualche cosa di più di una semplice temporanea turbativa dell'ordine sociale esistente, ossia della « normalità » quotidiana. La fretta e la cura con cui i giornali e gli altri mezzi di informazione di massa tendono a soffocare lo scandalo e darne una interpretazione rassicurante in termini di « aberrazione » individuale o di gruppo, ossia nei termini di un fenomeno che sarà sicuramente riassorbito nel quadro istituzionale esistente in quanto non scalfisce la logica del sistema sociale vigente, sono sintomatiche. La rottura della logica sociale che regge e dà un senso alla quotidianità è innegabile ed è debitamente registrata, ma nello stesso tempo ci si preoccupa di sottolineare come la vittoria di questa logica, dopo ogni transitorio offuscamento, non possa essere messa seriamente in dubbio.

In realtà, la violenza è scandalosa, specialmente per una società industriale di massa che ha puntato tutto sulla razionalità interna dei propri procedimenti, perché indica, con il solo suo insorgere come fenomeno socialmente rilevante, che esistono problemi la cui composizione non è possibile sul piano della transazione e del compromesso e inoltre che la mediazione culturale incontra limiti invalicabili. La cultura stessa emerge dalla prova della violenza come fenomeno socialmente rilevante profondamente scossa: da elaboratrice e dispensatrice di valori universali e intemporalmente essa è costretta a mettere in mostra le vergogne delle sue radici materiali, dei suoi condizionamenti sociali e delle basi pratico-economiche dei suoi significati.

Assunta come programma, sembra chiaro che la violenza si ricollega all'irrazionalismo estetizzante, tipico di quei gruppi minoritari che non sembrano in grado di praticare la politica come « lunga pazienza », ossia la politica come sobria identificazione dei bisogni umani e organizzazione dei gruppi sociali in base ai loro interessi e alle loro aspirazioni. A questi gruppi riesce più facile e certamente più congeniale la politica che si contrae tut-

ta e si esprime nel bel gesto, nell'« atto esemplare », cui retorica demagogica e tradizione umanistica classicheggiante conferiscono l'apparenza d'una superiore legittimità. Questo atteggiamento tipicamente irrazionalistico in quanto pretende di bruciare le tappe intermedie del processo politico e non si preoccupa del costo empirico delle proprie decisioni, vale a dire delle sofferenze reali che provoca nel corpo sociale, confluisce di fatto nel « fare per fare » e in quel decisionismo deteriore che esprime compiutamente la povertà ideale e il carattere contraddittorio dei movimenti politici « fascisti ». L'ambiguità sostanziale di questi movimenti è già chiara nel momento in cui si privilegia l'azione, qualsiasi azione — si tratti di prediche o di manganelli poco importa — rispetto al pensiero ordinato e coerente, capace di collegare positivamente i mezzi disponibili ai fini desiderati.

Per quanto puramente strumentale e muto di fronte ai fini, che non osa giudicare, è questo calcolo razionale che definisce le società industriali moderne tecnicamente progredite. La violenza le scuote perché il suo cieco furore indica una tendenza regressiva che al limite ne rende impossibile la perpetuazione ne altera i ritmi e mira a distruggerle. E' comprensibile, anche per le doti sceniche che possiede e gli effetti teatrali che inevitabilmente provoca, che a questo tipo di irrazionalismo siano andate le attenzioni più meticolose e acute degli studiosi e dei commentatori dell'attualità politica.

Vi è tuttavia un'altra faccia dell'irrazionalismo contemporaneo sulla quale conviene riflettere. Con facilità forse eccessiva si è ritenuto di poter stabilire una correlazione positiva fra il processo di modernizzazione delle società tradizionali e il processo di secolarizzazione di queste società.

La frase « eclissi del sacro » è echeggiata come la previsione d'un evento inevitabile e sinistro in molti ambienti. Forse il pathos di questa previsione è stato accentuato al di là dello stretto necessario dalla confusione, alquanto corrente, fra la pratica religiosa cristiana cattolica e la pratica religiosa in quanto tale. Anche la confusione, piuttosto interessata, fra religiosità concepita come accettato dominio delle strutture burocratiche ecclesiastiche e la religiosità come espressione di interne pulsioni e di bisogni intimi dell'individuo ha aiutato e ha aggravato questo errore analitico. La confusione fra la religione di chiesa e la religiosità come esperienza personale ha certamente impedito alla ricerca di rendersi conto che non solo non si andava registrando una presunta « eclissi del sacro », ma che anzi stavamo assistendo ad una fiorente e crescente « produzione sociale del sacro ».

L'ipotesi che il grado di sviluppo in senso tecnico-scientifico di una data società dovesse porsi in proporzione inversa con

l'idea e la pratica dell'esperienza mistica o sacrale nei suoi variegati aspetti e nelle sue innumerevoli forme appare largamente insussistente. Emerge invece come tema degno di ulteriore ricerca la funzione di pratiche e riti religiosi o para-religiosi che si vanno diffondendo non tanto e non solo come forme di sopravvivenza culturale, ma al contrario come espressioni d'un bisogno di salvezza e di giustificazione proprio nelle società tecnicamente più progredite, come gli Stati Uniti e i paesi europei. E' da considerare, a questo punto, che le spiegazioni di questi fenomeni in termini puramente intimistici e di salvezza individuale non possono dirsi soddisfacenti poiché sembrano invece da verificare i legami propriamente sociali e strutturali che li sottendono e che assegnano ad essi una funzione di « risarcimento psichico » per quelle classi sociali che lo sviluppo industriale nelle sue punte più avanzate sembra ormai condannare all'estinzione o all'irrilevanza come entità sociali autonome. La funzione conservatrice e anche in taluni casi, reazionaria di tali *revivals* di tipo religioso e para-religioso ha qui appena bisogno di essere menzionata.

FRANCO FERRAROTTI

*Premessa **

Nel 1963 Gilbert Durand, nelle pagine finali de *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, (Presses Universitaires de France), notava come la nostra civiltà razionalistica, al di là del suo proclamato e professato culto per la demistificazione oggettiva, si trovi in realtà in balia della soggettività misconosciuta e repressa, dell'irrazionale. La cosa appare di tanto maggiore interesse in quanto si tratta degli anni in cui vengono avanzate le interpretazioni relative ad una progressiva secolarizzazione del mondo industriale contemporaneo. Fra gli esempi che egli addita, il moltiplicarsi di fenomeni di psicosi, il ricorso, da parte di fasce sempre più ampie di persone, all'alcoolismo e agli stupefacenti, il riferimento a dottrine irrazionalistiche, ecc. In sintesi, si potrebbe affermare, secondo Durand, che la potenza fantastica rovescia quello che è l'esclusivismo oggettivistico attraverso una sorta di « vendicativa dialettica »: l'oggettività si trasforma in culto appassionato, che conduce, in fine, al rifiuto di un confronto con l'oggetto. Negli ultimi dieci anni, questi fenomeni sembrano essersi notevolmente accentuati: in particolare, le inchieste più recenti sull'alcoolismo rivelano come si tratti ormai di un fenomeno esteso e come vengano coinvolte specialmente le donne, ed in particolare le casalinghe. Si sono intanto moltiplicati gli studi, le ricerche ed i dibattiti sulle droghe, che coinvolgono ormai in misura sempre maggiore anche l'Italia, non più esclusivamente paese di transito, ma ormai terreno privilegiato di vendita e commercio, che tende ormai a coinvolgere persino le scuole elementari e medie ¹.

Sempre più frequente appare anche il ricorso all'astrologia, tanto che anche i quotidiani nazionali si sono accorti del fenomeno ed hanno aperto un ampio dibattito, nell'estate del '76, a proposito dei rapporti fra astrologia e scienza, ed in particolare fra astrologia e psicologia analitica junghiana. Al di là però di questi aspetti più dotti, da un punto di vista sociologico appare di grande rilievo la crescita numerica di chi fa ricorso agli oro-

* Questi materiali fanno parte di una più vasta ricerca condotta con Giuseppe De Lutiis e i cui risultati sono in corso di pubblicazione presso l'editore Liguori.

¹ cfr. F. FERRAROTTI, *Giovani e droga*, Napoli, Liguori, 1977.

scopi e chiede consiglio agli astrologi, l'esistenza cioè di un folto pubblico per questo tipo di fenomeni.

In parallelo, potrà essere utile rammentare anche lo sviluppo dell'ufologia. Risale al giugno 1977 il II Congresso Nazionale di Ufologia, organizzato dal CUF (Centro Ufologico Nazionale), e se in Italia si tratta di fenomeni relativamente recenti, è noto come altrove, e specialmente negli USA, si tratti invece di fenomeni largamente diffusi e con una lunga tradizione alle spalle. Il nome dell'astrofisico Alen Hynek, cultore di questa « scienza » è sempre più noto, grazie anche all'avallo che viene all'ufologia dal presidente J. Carter. I testi di Erich von Däniken sono tradotti e diffusi in più di trenta lingue, le sue conferenze seguite da migliaia di persone. E quando si parla di ufologi non si parla esclusivamente di coloro che cercano di avvistare corpi volanti non identificati, con tentativi di rilevazioni e prove scientifiche. Si tratta anche di « rilettura » della Bibbia (per es., il carro di Ezechiele, di cui parla la Bibbia, sarebbe stato in realtà un'astronave, ecc.), si parla spesso di credenze nella reincarnazione, si parla di « contattisti ». I contattisti sono coloro che ritengono di essersi messi in contatto con esseri e forze di altri pianeti. Un gruppo di contattisti romani, ad es., crede nell'esistenza di uno speciale pianeta, chiamato Santo, da cui sarebbe provenuto anche Cristo. Attualmente, un Dio già uomo, a suo tempo prelevato dalla terra ed istruito sul pianeta Santo è stato riinviato da questo pianeta a noi, e circolerebbe per Roma sotto le mentite spoglie di un atticiato gruista di mezza età.

Gli indizi di una forte ripresa di irrazionalismo comunque non si limitano a questi campi, ma sembrano coinvolgere anche la sfera più propriamente religiosa. In parallelo infatti ad una tendenza alla secolarizzazione, che negli anni '60 pareva investire in maniera irreversibile i grandi sistemi religiosi secolarizzati, indotta e confortata dall'avvento della società industriale e dei relativi nuovi modelli di comportamento da questa dipendenti, appaiono con sempre maggiore evidenza sintomi di tendenze divergenti e contrarie.

Così, se alla fine del 1976² Paolo VI parlando in una udienza generale, poteva lamentare la crisi del costume associativo cattolico, un tempo comprendente « bellissime associazioni, con migliaia, milioni di aderenti », crisi cui non sarebbero estranee scorrette interpretazioni del pluralismo, permissività, liceità e sistematica contestazione, castighi tutti mandati non necessariamente da Dio, ma forse dal diavolo, nostro nemico, ora la situazione appare già notevolmente diversa. L'interesse da parte dei

² 13 ott. 1976.

Setta dei 6 principi della setta unificata
più il resto di associazioni a delinquere.
giovani verso forme particolari di associazionismo cattolico sembra infatti in ripresa, e ne fanno fede, ad es., l'AESCI, che ha accentuato il proprio impegno sociale ed in conseguenza ha visto moltiplicarsi i propri aderenti³, e, sotto segni diversi, Comunione e Liberazione. Parallelamente però, e al di là di questo panorama ufficiale dell'associazionismo cattolico, i nostri tempi appaiono caratterizzati da una forte ripresa di misticismo ed irrazionalismo anche nella sfera religiosa: motivi sui quali si basa in parte anche Comunione e Liberazione. *Cfr. Corbiselli*

Si potrebbe ipotizzare che si tratti, in Italia, di fenomeni legati almeno in parte alla crisi del capitalismo, alla forte crisi economica, che colpisce in particolare ampie fasce di ceto medio, che vedono azzerati i risparmi e trovano difficoltà sempre crescenti a mantenere i propri simboli di status. Di fronte ad un crescente stato di ansia, sembra in atto una forte ripresa di spirito religioso, caratterizzata da un determinante coinvolgimento personale e da una sorta di richiamo a forme di ascesi e di misticismo.

Le forme più appariscenti di questo fenomeno sono legate a modelli orientali e nord americani. Per vari motivi, anche giudiziari⁴, per timori verso la sorte dei giovani che vi si lasciano coinvolgere (non sempre infatti ad una sincera ansia religiosa e mistica questi movimenti rispondono in maniera adeguata), si è parlato a varie riprese, in Italia, dei « Bambini di Dio » che fanno capo a David Berg, meglio noto come Moses David, della setta dei « Principi Universali », o dei figli di Moon, o ancora della « Missione della Luce Divina », il cui capo è il guru Shri Maharaj-Ji, e di molte altre. Trattati comuni di questi e di altri gruppi analoghi sembrano essere innanzitutto i tentativi di far leva su giovani, per lo più sradicati, ansiosi di risposte che non trovano nell'ambito di una società consumistica, senza precisi sbocchi professionali, con una sorta di mescolanza fra demonismo, edonismo e misticismo, fino ad indurre i propri adepti al lavoro nero e all'accattonaggio in favore dei loro profeti. Così, povertà e rifiuto dei beni terreni da parte degli adepti concorrono alla formazione di ingenti fortune e imperi del capitale mistico. Ad es. sembra che le sole Comunità dei Figli di Dio (in America, più di 250), sostengano una buona rete di stampa, composta da circa

³ Nata dall'unione fra Scouts e Guide cattoliche, quindi dall'ASCI (Ass. Scautistica Catt. It.) e dall'AGI (Ass. Guide It.).

⁴ V. ad es. le accuse per istigazione alla prostituzione contro Moses David, o le accuse di plagio contro Sun Myung Moon: Cfr. per una interpretazione del fenomeno l'intervento di Eileen Barker, « Inside the Unification Church: Followers of the Reverend Sun Moon in Britain » al convegno CISR a Strasburgo, 31 agosto 1977. *Cfr. la loro riv.*

"La Nuova Era" periodico dei principi universali ASUMC Via Treviso 31 19
int. 3 Tel. 8697 02 - 00161 Roma

50 giornaletti e dal settimanale Truth, che tira 250.000 copie, mentre Sun Myung Moon viene accusato di aver radunato una ricchezza di vari milioni di dollari, attraverso il lavoro gratuito prestato dai suoi seguaci nelle proprie industrie ed attività commerciali.

Un altro tratto caratteristico di molti fra questi gruppi mistici è quello di filtrare contenuti in molti casi di tipo razzista ed in particolare antisemitico (V. ad es. i bollettini con le prediche di Moses David, in cui, accanto ad istruzioni date alle donne su come camminare, atteggiarsi e svestirsi per il maggior piacere dei loro compagni, si possono trovare inni a Gheddafi), in ogni caso di contenuti conservatori ed involutivi, a partire dalla concezione dei rapporti sociali e di ruolo fino al campo delle scelte politiche⁵.

Per quanto riguarda in particolare l'Italia, non è necessario, per comprendere questa nuova ondata di misticismo, rifarsi ormai esclusivamente a questi modelli. Se è vero infatti che sono lontani i tempi in cui il Sud veniva indicato come sede privilegiata di fenomeni quali possessione, esorcismi, tarantismo e fatture, fenomeni in genere interpretati relativamente alle condizioni di emarginazione e miseria, anche ora che i livelli di vita appaiono relativamente più elevati — minore analfabetismo, diminuzione del tasso di mortalità, ecc. — esempi locali di fenomeni apparentemente abnormi non mancano. E questo non solo nel Sud d'Italia, ma anche nel centro e nel nord, non solo nella campagna, ma anche in paesi, in piccole o grandi città, ed agglomerati urbani.

Movimenti spiritualistici e mistici in Italia: l'es. dei neopentacostali cattolici e dei carismatici.

Le spiegazioni riguardo al fiorire di movimenti spiritualistici e mistici in Italia possono essere varie. Si potrebbe ipotizzare una loro interpretazione in senso lato come risposte ad istanze che muovono dal contesto sociale generale, e quindi, come si accennava, da una certa crisi di modelli e valori che sembra riguardare in particolare le classi medie ed in parte il proletariato. O

⁵ Per quanto riguarda i contenuti conservatori trasmesso dal Jesus Movement, cfr. V. LANTERNARI, *Folklore e dinamica culturale*, Napoli, Liguori, 1976. I « bambini di Dio » sono una diramazione del Jesus Movement. Un posto a parte, merita la teoria della « Meditazione trascendentale », i cui seguaci applicano tecniche di meditazione basate su metodi scientifici che inducono un abbassamento di metabolismo e scioglimento di stress. Questi metodi vengono insegnati in università svizzere, v. la Maharishi European Research University ed americane, e stanno suscitando un interesse crescente anche in Italia.

anche, per quanto attiene in particolare al campo cattolico, si potrebbe probabilmente ipotizzare un rapporto preciso con la crisi dell'associazionismo tradizionale e con un clima di resistenze post-conciliari, che potrebbero appunto andare dalla ribellione di Lefevre, appoggiata in Italia da Mons. Pintonello e da una certa stampa cattolica di destra⁶, fino al ricorso a tecniche simili a terapie di gruppo quali vengono applicate nei gruppi neopentecostali cattolici, teoricamente alieni da questioni politiche, in realtà veicoli che trasmettono messaggi di contenuto conservatore ed autoritario, o anche si trovano esplicitati nei messaggi trasmessi da singoli mistici e carismatici, in cui spesso si avverte con maggiore evidenza quanto accennato a proposito dei neopentecostali.

I carismatici

Quando si parla di singoli mistici o carismatici, si intende fare riferimento a persone che appaiono essere dotate di particolari doni o carismi, in particolare, ricettori di « locuzioni » e « messaggi », che in qualche modo si richiamano alla figura di Padre Pio da Pietralcina, che, nel loro insieme, formerebbero la « chiesa carismatica » o « unione dei carismatici in preghiera », secondo gli insegnamenti degli apostoli, ed in parte del Concilio Vaticano II⁷.

Che vi sia stato un fiorire di fenomeni di questo tipo si è via via reso più evidente anche agli occhi degli stessi protagonisti, tanto che nel novembre 1967 si è per es. giunti alla fondazione, in Assisi, del « Movimento Carismatico », che, secondo una locuzione del 1972, riportata in una « Relazione storica » riservata, è da intendere come: uso di carismi straordinari, insieme delle voci intese a consigliare gerarchia e pontefice; insieme di preghiere sincere che aprono le porte ai miracoli che vengono da Dio; realizzazione pratica dello « ut unum sint »; confusione dei dotti ed innalzamento dei semplici, ed infine, inizio della sconfitta di Satana. In questa ottica, la gerarchia dovrebbe chinarsi con interesse ed attenzione su questi fenomeni, scindendo i veri dai falsi carismatici. Dal '72 ad oggi, le locuzioni di cui si ha notizia

⁶ Cfr. ad es. il mensile « La Torre », ed in particolare il n. 86-87, Giugno-Luglio 1977.

⁷ La teoria dei carismi o doni speciali appare essere in linea con una certa tradizione della chiesa cattolica. Cfr. ad es. l'atteggiamento di Paolo in 1 Cor. 12-14, e, più recentemente, con l'insegnamento del concilio Vaticano II: cfr. Vat. II L.G. 7,3. Si tratta di persone che spesso si tengono volutamente in disparte, spesso anche per non creare problemi al proprio ordine religioso. Così per l'eremo dove vive una carismatica, nell'agro romano, poiché « Egli vuole che sia il più possibile sconosciuto ».

sembrano sottolineare il momento speciale di lotta contro il male e di importanza particolare della presenza di carismi ai nostri giorni. In genere, viene ripetutamente e da più parti fatto rilevare come, per una retta comprensione del significato di questi fenomeni, sia particolarmente necessario tener presente l'insieme dei fenomeni stessi, a meno di votarsi ad una incomprensione di quanto accade. Così ad es. sostiene Francesco Bindella: « L'estensione e la diffusione del fenomeno appaiono crescenti e tali da sospingere sempre di più i confini legati a una cultura o nazione. Ciò che può apparire una fioritura improvvisa e assai poco decifrabile, in sede di studio e di esame comparato delle testimonianze, meglio appare come il momento di una emergenza concomitante e verosimilmente destinata a progressiva e ulteriore espansione, di testimonianze e di esperienze, vissute normalmente nel silenzio e nel nascondimento di lunghi periodi di incubazione... Nel ridicolo o nello stupore, nell'ironia intellettuale o nella pace di una provvida consolazione, qualcosa come un « concerto di voci nuove » si va componendo e levando con singolare sintonia, dal cuore stesso della nostra generazione »⁸.

*I neopentecostali cattolici **

Nelle sue lontane origini, il movimento pentecostale nasce nell'America Latina come risposta e salvaguardia delle popolazioni locali contro le invasioni straniere: nasce quindi come movimento di protesta. Negli Stati Uniti il cosiddetto « pentecostalismo classico » si fa risalire ai primi del 1900. Si propaga specialmente fra gli emigrati ed in particolare fra gli emigrati meno abbienti e meno inseriti. Si parla di legami con il Black Power. Fra i cattolici, il movimento neopentecostale assume un certo rilievo a partire dal 1966. I tratti originari di protesta, di alleanza con le classi emarginate, cedono il posto a contenuti diversi, finché il movimento perde in buona parte i tratti originari di appartenenza.

In Italia attualmente funzionano più di 150 gruppi, seguiti con interesse ed attenzione particolare da parte di teologi e sacerdoti. In primo piano in questo senso il gesuita p. Grasso, della Universtà Gregoriana. Sul piano internazionale, si è illustrato

⁸ cfr. FRANCESCO BINDELLA, *Note di introduzione al fenomeno carismatico contemporaneo*, « Annuncio », n. 1, maggio 1974. Si tratta di un movimento che sembra coinvolgere in particolare l'area mediterranea e specialmente Italia, Francia, Spagna.

* Per un approfondimento della tematica qui accennata, cfr. il lavoro di Leda Abballe Catucci, in preparazione presso l'ed. Liguori, Napoli.

a più riprese per l'attenzione verso il movimento il card. Suenens, già leader del dopoconcilio. Solo a Roma si sono sviluppati più di 16 gruppi in tre anni. I neopentecostali si riuniscono in piccoli gruppi che fanno capo ad uno o due leaders laici, anche se all'interno del gruppo un posto di rilievo è affidato ad un sacerdote. Le riunioni, almeno settimanali, vedono l'alternarsi di preghiere, meditazioni indotte dal leader, domande di grazie, confessioni di grazie ricevute, ecc. A volte, si hanno fenomeni di canti o frasi recitate « in lingue », poiché si ritiene che i neopentecostali abbiano il dono delle lingue, oltre ad altri e diversi carismi.

Potrebbe forse sembrare inopportuno tracciare un parallelo ed un accostamento fra neopentecostali cattolici e singoli carismatici, ma in realtà nelle nostre ricerche di sfondo l'accostamento si è venuto proponendo sulla base dei contenuti e dei messaggi filtrati da questi gruppi e movimenti, che presentavano, sotto questi aspetti, evidenti simiglianze, al di là delle diversità dei modelli di aggregazione dei singoli gruppi e del diverso ruolo giocato dai leaders.

Differenziazioni fra gruppi neopentecostali e carismatici

In ogni caso, qui si potrà dare un breve cenno alle diversità ed alle somiglianze che si sono riscontrate, iniziando dapprima con alcune riflessioni sui *neopentecostali*:

A.1. Tipo di gruppo

Si tratta di gruppi non molto estesi, per una scelta precisa conseguente alla convinzione che la formula del piccolo gruppo sia la più rispondente e la più idonea. Per un certo tempo il gruppo Maria, a Roma, ha rappresentato una eccezione in merito. I gruppi sono teoricamente spontanei. In realtà vengono gestiti da un leader, laico, riconosciuto come tale. Al leader fanno capo i momenti di riunione, meditazione, preghiera. La loro preparazione è demandata a corsi appositi. La composizione del gruppo è varia: all'inizio, ci si basa su piccoli nuclei parentali o di amici che tendono in seguito ad allargarsi sulla base della somiglianza di interessi e motivazioni in senso generalmente orizzontale. Infatti per la maggior parte si tratta di ceto medio. La liturgia è precisa e comprende pubbliche professioni di fede o di grazie ricevute, implorazioni (spesso, richieste di guarigioni da mali fisici e da ansie spirituali), canti, preghiere con le mani alzate, le palme tese verso l'alto, ecc.

A. 2. Figura del leader

Nell'ambito dei gruppi neopentecostali, un posto a parte merita la figura del leader. Generalmente si tratta di un uomo, ma

in qualche caso può trattarsi di una donna. In casi eccezionali, possono essere in due, come era il caso, ad es., del gruppo Maria, il più vasto in Roma, per un certo periodo ospite della chiesa di S. Ignazio, gestita dai gesuiti. In genere, si ritiene che una presenza femminile sia utile, purché in forma possibilmente subordinata, anche in senso numerico, rispetto ad una presenza maschile. I leaders sono laici. Ove possibile, vengono fiancheggiati da un sacerdote che dovrebbe curare la parte dottrinale. Spesso, per assenza di sacerdoti, i leaders oltre ad introdurre le preghiere, suggeriscono le meditazioni. I gruppi nascono come gruppi spontanei, e per ora manca uno statuto preciso. In realtà, dopo un certo periodo di tempo, i gruppi tendono a formalizzarsi ed a muoversi secondo una regia precisa, in cui il peso del leader appare fondamentale. Infatti accade spesso che, per mancanza di norme in merito, i leaders restino in funzione per lunghi periodi. Si tratta di persone che gli altri membri del gruppo possono facilmente avvicinare. Esercitano la loro leadership nel senso di stimolare la messa in luce, nei singoli membri, dei doni o carismi di cui ognuno sarebbe portatore, e non solo persone di particolare santità, come ad es. un p. Pio.

In realtà il leader gioca un ruolo di grande rilievo ai fini di un indirizzo dei contenuti che vengono trasmessi nelle riunioni settimanali. Spesso si tratta del fondatore del gruppo stesso. Viene ciclato attraverso seminari speciali, prima che gli venga concessa la guida pastorale del gruppo.

A.3. *Pubblico*

In genere, i gruppi neopentecostali sono prevalentemente composti da persone di provenienza media e medio-alta dal punto di vista del reddito e della classe sociale di appartenenza. In particolare a Roma sembrano rispecchiare la struttura della città, e vedono quindi una forte presenza di impiegati, magistrati, insegnanti. Più raramente si può notare la presenza di soggetti dell'alta borghesia e del proletariato, in relazione, in genere, alla specifica collocazione logistica del gruppo. La composizione media generale induce a ritenere fondata l'ipotesi di un accostamento possibile fra questo tipo di fenomeno e frange di ceto medio in crisi, crisi da ricollegarsi probabilmente ad una certa perdita di status conseguente anche alla difficile congiuntura economica, che rende sempre più difficile mantenere i livelli abituali e gli indici di status un tempo acquisiti. Spesso, i frequentanti un gruppo tendono a spostarsi anche in altri gruppi. A volte, si sono potute constatare alcune presenze nei gruppi neopentecostali di persone che poi si ritrovavano nei pellegrinaggi — spesso, in pulmans — diretti a trovare carismatici di una certa fama,

quali ad es. madre Speranza a Collavaleza, fratel Gino a Bagni di Tivoli, ecc.

A.4. *Concezione del carisma*

Come si accennava in precedenza, i neopentecostali ritengono che tutti i cristiani siano portatori di carismi: i doni, cioè, dello Spirito Santo. Si tratta quindi di risvegliare queste potenzialità e portarle alla luce. I fedeli quindi, in quanto portatori di carismi, hanno un ruolo attivo e di primo piano. Nei confronti dei singoli mistici i fedeli sembrano invece porsi in un ruolo più passivo, di accettazione delle eventuali attenzioni o grazie che potranno derivarne. Per un neopentecostale, i doni sono essenzialmente doni di profezia, guarigione, dono delle lingue.

A.5. *Modalità di aggregazioni ed uso di tecniche di interazione*

Anche per quanto riguarda le modalità di aggregazione e gestione del tempo passato insieme, oltre ad alcune assonanze, basate su una certa segretezza circa le attività, che vengono propagate prevalentemente attraverso canali interni, si palesano vari differenziazioni relativamente alle modalità con cui il pubblico si raduna intorno ai mistici. In particolare, sono momenti di diversificazione la frequenza settimanale in un giorno fisso (con poche eccezioni; per es. questo avviene anche presso « mamma Gianna »), e soprattutto la « effusione » o « battesimo dello Spirito », in cui si ricevono i doni dello Spirito Santo. Così anche il tipo di gestione delle riunioni settimanali, in cui si cura da parte del leader il crescendo di attenzione e di pathos, con una regia che appare basata su precisi comportamenti e sul ricorso a tecniche di psicologia di gruppo, tese anche a cementare una certa solidarietà del gruppo stesso.

Se si pone attenzione agli stessi tratti per quanto riguarda il fenomeno dei *singoli mistici e carismatici* e del loro uditorio, si avrà:

B.1. *Tipo di gruppo*

La prima cosa da mettere in rilievo è che non si tratta di un piccolo gruppo omogeneo, in cui i membri necessariamente si conoscono tra di loro, come nel caso dei neopentecostali. Questo infatti può avvenire, per i frequentatori più abituali, ma non così per tutti o per la maggioranza dei casi. Si verifica specialmente nei casi di fenomeni ancora allo stato iniziale, come ad es. nel caso di suor Floriana, che opera nell'agro pontino, o nei casi di mancata o scarsa diffusione del fenomeno, spesso voluta dall'interessato o, nei casi in cui si tratti di religiosi, dalla congregazione che li ospita: ed è il caso, ad es., di un'altra suora che vive nei pressi di Roma, che presenta fenomeni quali stimate e

profondi malori durante la settimana Santa. Nei casi invece in cui i fedeli ammontano a varie migliaia, i rapporti sono più informali e meno stretti, e si ricorre al carismatico in varie forme. In certi casi, ad es., si ha un appuntamento mensile, possibilmente negli anniversari della prima apparizione avuta dal carismatico, o negli anniversari di lacrimazioni di statue della Madonna in qualche modo collegate al carismatico. Oltre a queste ricorrenze, i carismatici più noti possono ricevere — in certi casi, solo per appuntamenti, data l'affluenza continua — i fedeli, sia pure brevemente, durante tutto l'arco della giornata, con la esclusione spesso di un giorno dedicato alla meditazione. Si tratta in questo caso di colloqui singoli, che non danno quindi adito alla formazione di contatti interpersonali e di gruppo. Una terza modalità è data poi dai pellegrinaggi organizzati, che non sempre coincidono esclusivamente con le ricorrenze suaccennate. A Roma ad es. esistono pellegrinaggi verso il santuario di Madre Speranza a Collevale, nei pressi di Todi, o verso Porto Santo Stefano, dove vive Enzo Alocci. In questo caso, i legami appaiono meno labili, anche perché si tratta di un pubblico piuttosto costante attraverso lo scorrere del tempo.

Bisogna inoltre tenere presente anche un altro tipo di fenomeno. Con meccanismi già ampiamente studiati da parte della sociologia, il capo carismatico viene progressivamente a trovarsi accanto un gruppo di persone, gruppo ristretto, composto o da fedelissimi, o da gente che svolge mansioni di segretari. Costoro finiscono in qualche modo con l'« amministrare » il carismatico, regolandone le uscite in pubblico, riservandosi di interpretare i suoi pensieri e le sue parole, fra ponendosi fra il carismatico ed i fedeli. Spesso, sono loro cui fa capo anche l'aspetto finanziario, ed in molti casi sono responsabili di un certo allontanamento da parte dei fedeli, o di dubbi e problemi che sorgono intorno alla figura del carismatico. Questo fenomeno era particolarmente evidente nel caso di p. Pio, lo è tutt'ora nel caso di fratel Gino.

B.2. *Figura del leader*

I tratti comuni e caratteristici dei singoli mistici che operano ai nostri giorni sembrano essere, per quel che è stato possibile trovare, poiché non esistono quasi fonti scritte al riguardo, le seguenti: in genere, in età variabile fra l'adolescenza e la maturità, tutti hanno iniziato ad avere fenomeni para-normali, quali la possibilità di bilocazione, doni di preveggenza e di guarigione, locuzioni. Questi fenomeni si presentano in maniera discontinua, apparentemente senza possibilità di controllarli da parte del carismatico. In certi casi, si tratta di fenomeni che durano un delimitato periodo di tempo e poi si esauriscono. Nei casi più noti, si tratta di fenomeni che si prolungano nel tempo. Spesso, que-

ste manifestazioni comportano diffidenze e cautele da parte della gente in genere e del clero e della gerarchia in particolare. Questo atteggiamento di cautela e di attesa da parte della chiesa, in certi casi si appiana col tempo: ed è il caso di madre Speranza, che ha alle spalle una congregazione religiosa da lei fondata, e che è affiancata dal clero per quanto riguarda l'assistenza ai pellegrini. In altri casi il vescovo locale può invece giungere a sconsigliare i fedeli dal partecipare ai riti, ed è il caso di Alocci e di suor Floriana. In questi casi, tratto caratteristico di un carismatico è comunque l'ossequio alla gerarchia. In altri casi, la chiesa in quanto tale evita di prendere posizione a riguardo, e presso il singolo carismatico si può avere la presenza di singoli religiosi che agiscono a titolo personale. Comunque, con il rallentarsi delle difficoltà con la chiesa e con il consolidarsi della propria fama, si registra in genere la stabilizzazione del carismatico in una determinata località, spesso indicatagli dalle locuzioni o da una apparizione in loco (per es., un depliant de « Il Santuario dell'Amore Misericordioso » spiega come a Collevallenza, il 18 di agosto del 1951 « per disposizione della Divina Provvidenza » venne a stabilirsi la Rev.ma Madre Speranza...). Si tratta per lo più di località alle porte di centri urbani. Spesso viene trascalta la cima di una collina. Questo appare di particolare interesse per chi rammenti come, secondo Bachelard, per chi tragga dalla natura i suoi sogni, la più piccola collina sia ispirata. Durand interpreta la collina come simbolo ascensionale, in opposizione ai simboli della caduta. Del pari, certi templi o piramidi possono indurre la stessa significanza: ed è facile pensare ai templi fatti erigere da Madre Speranza e fratello Gino, questo a forma di cono rovesciato. Fra le simiglianze di comportamento, un tratto caratteristico è il fatto che nell'80% circa dei casi di cui si ha notizia, il carismatico ha trovato una polla di acqua in zone dove la sua esistenza non sembrava possibile. E questo, sia con facile ritrovamento, sia invece attraverso lunghi lavori di scavo, di regola condotti fra l'indifferenza e lo scoraggiamento generale, fino al ritrovamento dell'acqua, che in certi casi serve come piscina per gli ammalati. V. per Madre Speranza, dove l'acqua è stata trovata a 122 m. di profondità. Anche in questo caso può essere interessante ricordare come una interpretazione simbolica dell'acqua si richiami alla irrevocabilità dell'acqua che scorre, così come scorre il tempo, alla disperazione, ove acqua e lacrime (lacrime, spesso, sulle guance delle immagini della Madonna) si presentino insieme, alla assonanza dell'acqua con lo specchio originario, induca raddoppiamento delle immagini e sia simbolo del « doppione tenebroso della coscienza o anche ai legami dell'acqua con la luna, a sua volta collegata con la femminilità e la morte. L'acqua chiara e cantante delle

fonti induce gioia ed ha significati opposti a quelli dell'acqua cupa. La Sacra Scrittura parla dell'acqua che purifica e monda dai peccati, che zampilla vino da vita eterna.

L'atteggiamento nei confronti dei fedeli può essere molto vario, e comprendere tratti di comprensione e gentilezza nei confronti di chi si rechi dal carismatico in cerca di sollievo spirituale e fisico, come nel caso, ad es. di Gianna, oppure ci si può trovare di fronte a modi rozzi spesso legati a modelli del più vieto antifemminismo, come ad es., nel caso di Alocci o di fratello Gino.

In ogni caso, la vita privata dei carismatici tende a ridursi, mentre il loro tempo appare sempre più preso dalla cura verso i fedeli e verso la casa che li ospita, in certi casi, verso le congregazioni che sorgono intorno a loro, o anche gli ospedali ed i santuari. Spesso, un altro tratto unificante delle loro biografie è dato da un basso ceto sociale di provenienza (per es., Alocci è un ex-marittimo, fratello Gino un ex telefonista presso la congregazione che lo ospita attualmente) e da bassi gradi di istruzione (cfr. mamma Gianna o anche Alocci, che originariamente era analfabeta. La Madonna a suo dire gli avrebbe insegnato a leggere e scrivere per metterlo in grado di trascrivere da sé i messaggi. Pochi gli esempi contrari, fra cui quello di una persona laureata in lettere, esperta in teologia, fra i fondatori del « Movimento carismatico » con sede in Assisi); infine, dalla presenza, sul loro corpo, dei segni delle stimmate, in memoria della passione di Cristo. Naturalmente questo fenomeno presenta tratti di diversità: può trattarsi di un fenomeno temporaneo o duraturo, può essere localizzato nel costato o nelle mani o nei piedi. In genere, i carismatici accusano l'acuirsi di questi dolori fisici durante la Settimana Santa. Le sofferenze date dalle stimmate in certi casi verrebbero acuite dalle sofferenze inferte dal demonio, che tenterebbe così la resistenza degli uomini di Dio, o si vendicherebbe su di loro per qualche conversione effettuata.

B.3. *Pubblico*

Si tratta per lo più di persone afflitte da gravi ed insanabili problemi, da problemi di tipo spirituale a problemi di rapporti interpersonali a malattie gravi e quindi mali di tipo fisico. Sono di età variabile, anche se l'età più rappresentata è l'età media. Sono rappresentate, anche se in misura diseguale, un po' tutte le classi sociali, con prevalenza di proletariato e sottoproletariato, ma anche con una consistente presenza della classe media, in parte coincidente con il pubblico dei gruppi neopentecostali. Solo in un numero più limitato di casi si è potuta registrare la presenza di appartenenti a ceti medio-alti. Spesso i frequentanti un carismatico si spostano nei vari luoghi di culto. Spesso anche

i carismatici sono in contatto fra di loro. Così ad es. quasi tutti, in un modo o in un altro, sono stati in contatto con P. Pio. Nel messaggio del 16 ottobre 1970, di Maria Santissima ad Alocci si dice: « I miei messaggi di avvertimento sono nelle mani di tanti veggenti: S. Damiano in Italia, Spagna a Garabandal, Germania, Messico e tante e tante altre ».

B.4. *Concezione del carisma*

I doni, anche se possono essere di tutti i credenti, sono in realtà un appannaggio particolare del singolo carismatico. Si tratta di possibilità di « locuzioni, messaggi, visioni, profezia, scrutazione dei cuori, discernimento, bilocazioni, ecc. », come riferisce la riv. « Annunzio », che continua spiegando come i doni si innestino sulla persona, così come questa è, con pregi e difetti, e come pertanto non necessariamente un carismatico sia un santo: meglio se possedesse anche doti di equilibrio e saggezza; in realtà, per il grosso pubblico il passaggio è invece quasi immediato. Spesso le grazie non vengono elargite a causa della poca fede di chi le richiede o di chi accompagna il richiedente, oltre, naturalmente, a causa degli imperscrutabili disegni della provvidenza. A volte, la grazia viene concessa, con esiti fatali per il ricevente. Questo ad es. si è verificato con una certa frequenza nel caso di Madre Speranza, per intercessione della quale un massone, convertitosi al cattolicesimo, muore immediatamente dopo, onde sottrarlo alla collera dei suoi ex-amici. In tutti questi casi, non è il mistico o carismatico in quanto tale che elargisce grazie, ma si tratta di grazie elargite attraverso la sua mediazione, il suo tramite. I fedeli, appunto, ricevono le grazie, ponendosi perciò di fatto di fronte al carismatico in modo piuttosto di passività e di recezione. In questo, appare una certa differenziazione rispetto ai neopentecostali⁹.

B.5. *Modalità di aggregazione e uso di tecniche di interazione*

Come si faceva osservare in precedenza, salvo particolari circostanze l'affluenza è variata ed i contatti con il mistico avvengono a seconda delle necessità e dei bisogni del gruppo. Una certa costanza nei contatti e nelle visite però a lungo andare comporta una certa conoscenza e solidarietà con gli altri fedeli. Le attese

⁹ Può essere interessante rilevare come, da qualche anno a questa parte, nei messaggi ricevuti da Alocci si trovino spesso note polemiche nei confronti dei neopentecostali. V. « Parole di Gesù », 8 luglio '75: Si parla di tempi tristi in cui « ci saranno tanti falsi profeti che... diranno... che sono pieni del mio Spirito Santo e parleranno in diverse lingue e tradiranno tante anime che cadranno nell'inganno... ». Un simile messaggio, da parte di Maria Santissima, il 9-1-77, e dell'arcangelo Gabriele il 19-1-77. Cosa confermata anche in colloqui orali.

del carismatico, o i momenti immediatamente seguenti le sue comparse pubbliche (partecipazione alla recita del rosario, benedizione, ecc.) sono anche i momenti in cui i fedeli si raccontano a vicenda episodi e prodigi avvenuti negli ultimi tempi, e nei quali si crea una certa solidarietà di gruppo. In molti casi, è comunque la difficoltà ad accostare il singolo carismatico, salvo che sporadicamente, in brevissimi colloqui privati che però non possono essere troppo frequenti, insieme alla mancanza di occasioni in cui il carismatico parli in pubblico ed esprima compiutamente il proprio parere, a determinare una sorta di attesa legata col clima di mistero che accompagna il carismatico. Questo, nei casi di carismatici noti, è un fenomeno sempre più evidente. Attualmente ad es. è piuttosto difficile, a causa anche degli impegni e dell'età, accostare per lungo tempo Madre Speranza. Persone a lei sconosciute possono vederla da lontano mentre impartisce la benedizione. Per quanto riguarda fratel Gino, molti cartelli ammoniscono i fedeli a non prenotare colloqui prima che sia passata almeno una settimana da quando si è visto fratel Gino. A parte gli appuntamenti mensili, questi può essere visto un momento, durante l'ora della benedizione: ma anche allora, è un segretario che spiega che la benedizione avrà luogo, che i fedeli possono far benedire gli oggetti che credono, che fratel Gino pregherà per loro: questi si limita alle parole rituali previste. Le rarissime frasi che vengono indirizzate ad un fedele, in particolari circostanze, saranno perciò tanto più apprezzate e seguite ed interpretate, in quanto più attese. In genere, il gruppo ristretto intorno al carismatico agisce nel senso di fare accrescere il clima di diversità, di rispetto e di attesa intorno al mistico.

Tratti comuni

Fin qui, si sono dati alcuni esempi di differenziazione fra gruppi pentecostali e carismatici. Al di là però di queste ed altre differenze, che spesso si basano sui metodi utilizzati, si possono trovare notevoli tratti di simiglianza, dei quali si daranno qui di seguito alcune esemplificazioni, sempre senza alcuna pretesa di esaustività.

Ad es., un primo tratto di simiglianza può essere quello dei modi di *diffusione* delle notizie riguardanti questi movimenti. Entrambi questi fenomeni infatti presentano una rete di informazioni ufficiali (più vasta per i neopentecostali, che dispongono di una propria rivista, e di cui si possono trovare notizie su organi anche ufficiali della chiesa cattolica, come l'Osservatore Romano; in maniera meno evidente e differenziata fra i singoli carismatici) oltre ad una rete di diffusione propria ed in qualche misura interna. La comunicazione passa, innanzitutto, per via

orale. In realtà infatti chi volesse notizie dettagliate sui modi e sui luoghi di riunione dei singoli gruppi neopentecostali, sui ritiri, periodicamente organizzati, sui corsi per le guide pastorali, sulle « effusioni », veri e propri riti di iniziazione, troverebbe senza dubbio una certa difficoltà, a meno di non essere, appunto, inserito in un gruppo. In maniera analoga, anche se in misura maggiore, incontrerebbe difficoltà chi volesse informazioni sui carismatici. Esistono infatti dei posti specializzati dove si può trovare parte del materiale pubblicato (per es., in Roma esiste una libreria dove ci si può anche prenotare per dei pellegrinaggi). Però questi posti sono noti in una cerchia ristretta, e molto materiale non è edito o lo è in forma di rivista o bollettino. Spesso, si tratta di ciclostilati diffusi esclusivamente per vie interne.

Del pari i *finanziamenti* seguono canali comuni, e si basano essenzialmente sulle offerte dei fedeli e sul lavoro spontaneo e gratuito di chi presta la sua opera. Naturalmente la consistenza finanziaria è molto variabile. Sempre comunque di un certo peso presso i neopentecostali, poiché le offerte servono anche per i continui spostamenti degli animatori per le « effusioni », sostengono i seminari, i ritiri, la stampa della rivista, ecc.

Per quanto riguarda i singoli mistici, anche lì le offerte dei fedeli ed il lavoro volontario sono alla base delle attività. Per es., mamma Gianna è ospite in un appartamento concessole per il suo gruppo, ed in cui vive quando è a Roma. Il santuario di S. Vittorino, eretto con le offerte dei fedeli e non ancora completamente ultimato, è costato a tutt'oggi più di un miliardo, mentre a Colleva si leva un complesso imponente, che comprende, oltre ai locali che ospitano i religiosi, un santuario piccolo ed uno grande, la Casa delle Giovani, la Casa del Pellegrino, ospedale con piscine; la casa dove alloggia suor Floriana sarebbe stata costruita da volontari, e così via. In casi speciali, vi sarebbero stati particolari interventi della provvidenza per provvedere ai pagamenti.

Comunque, i tratti più interessanti riguardano il desiderio di appartenenza alla chiesa cattolica ed il tipo di contenuti trasmessi. Per quanto riguarda il *desiderio di appartenenza*, si è già ripetutamente accennato che questa non sembra essere, in genere, una grossa difficoltà per i neopentecostali. Infatti questi tendono a riunirsi nelle parrocchie, dove spesso sono bene accolti perché contribuiscono a un certo ripopolamento: la loro presenza, in questi casi, viene concepita in termini di funzionalità per il riaccostamento ad una pratica sempre meno attesa. La chiesa mostra comunque di seguire da vicino il fenomeno, sia attraverso la soprintendenza di Grasso, sia attraverso la presenza di sacerdoti all'interno di singoli gruppi. Il desiderio di appartenenza invece è molto più meritevole presso i carismatici, che incon-

trano molte difficoltà in questo loro desiderio. Infatti a loro avviso è da combattere la contestazione vigente e da difendere il concetto di autorità (in caso, sarà da approfondire il « giusto discernimento del comando »). Anche in caso di mancato riconoscimento da parte della chiesa, il carismatico perciò si atterra alle disposizioni dell'autorità ecclesiastica vigente. La situazione in questo campo è infatti variabile, e va da casi di aperto rifiuto da parte della gerarchia cattolica (in genere, è il vescovo locale a pronunciarsi), come per es. nel caso di mamma Rosa, a casi in cui si adotta un certo *modus vivendi*, per cui ad es. ci sono contatti informali, non molto pubblicizzati. Solo in pochi casi si arriva ad una piena accettazione da parte della chiesa, ed è ad es. il caso di Madre Speranza, il cui santuario a suo tempo è stato inaugurato dal Mons. De Sanctis vescovo di Todi, ed alla quale è stato concesso di fondare una congregazione religiosa maschile. Più comuni i casi di situazioni intermedie, in cui accanto al carismatico si trovano, a titolo personale, alcuni sacerdoti, come nel caso di Gianna a Roma ¹⁰.

Tratto comune comunque che caratterizza tanto i neopentecostali quanto i carismatici è il riferimento alla chiesa ufficiale. In particolare, entrambi i movimenti si rifanno, sia pure con sfumature diverse, alla centralità della figura di *Maria « vergine e madre »* ed all'importanza del rosario come mezzo di preghiera¹¹. Questo riferimento può essere vissuto in maniera differenziata e assumere quindi connotazioni diverse nei singoli gruppi, anche se il referente è comune (il che induce difficoltà nei rapporti fra neopentecostali cattolici e protestanti) e se il richiamo a Maria è molto più forte presso i singoli carismatici, che lo assumono con toni diversi. Il richiamo a Maria assume per es. toni apocalittici ed antifemministi in Alocci o in fratel Gino. In genere è sentito fortemente il legame con le apparizioni di Fatima.

Di particolare interesse comunque appare uno sguardo ai *tipi*

¹⁰ La pubblicistica carismatica insiste a varie riprese sulla incomprensione della gerarchia; anche il « Movimento carismatico » di Assisi ha messo in luce le difficoltà di rapporti e le incomprensioni, di fronte all'eccezionalità del fenomeno, che pure tende a porsi nell'ambito della chiesa cattolica, da parte della gerarchia. Un passo avanti per migliori rapporti reciproci sembrava essersi determinato in seguito a due giornate di studio tenutesi in Roma sui carismi, con la presenza di G. Lambertini, nel giugno 1972, in seguito alle quali venne alla luce la pubblicazione della Lambertini, *Segno dei tempi?* Brescia, ed. Magalini. I fedeli di suor Floriana, nei pellegrinaggi mensili, elevavano preghiere per il vescovo di Latina, « perché capisca ».

¹¹ Per es., nella pubblicistica già cit. di Collevaenza si parla di « Maria Mediatrix. La Donna senza macchia, il Giglio immacolato dal cui stelo è sorto Gesù... ».

di contenuti che vengono filtrati attraverso questi movimenti e gruppi: e sono da tener presenti i fenomeni nella loro globalità, tanto quindi nei rituali e nelle modalità di servizio e riunione, quanto la sostanza dei messaggi e delle locuzioni o degli insegnamenti proposti. In questo senso si può dire che questi movimenti, specie se studiati nell'ambito di un'ottica di latenza, inducono a riflessioni circa la loro, più volte proclamata, apoliticità. Bisogna anche dire che tanto il tipo di gestione delle riunioni presso i neopentecostali, quanto il tipo di gestione dei contatti fra carismatici e pubblico inducono riflessioni circa la realtà dello « spontaneismo » che viene proclamato. Le riunioni appaiono infatti guidate, il ruolo dei leaders neopentecostali è preponderante, il tipo di preghiere, in queste riunioni, induce a ritenere che la chiesa sia perseguitata e minacciata da forze, anche politiche, ostili oltre che da potenze maligne: tutto ciò difficilmente può mancare di indurre atteggiamenti di passività ed obbedienza, di rafforzamento dell'autorità, di ostilità verso il mondo contemporaneo, sede di peccato e di corruzione, di diffidenza verso la scienza, di intimismo ed irrazionalismo.

Analoghe considerazioni possono essere fatte per i carismatici. Una analisi del contenuto intesa ad uno studio delle preghiere, dei messaggi e delle locuzioni sembrerebbe confermare queste linee di tendenza. Senza entrare qui nel merito dei neopentecostali¹², sarà interessante porre in evidenza come spesso i messaggi trasmessi dai carismatici siano pieni di una sorta di polemica ricorrente contro la presunzione delle persone di scienza e degli intellettuali, che verranno confusi, e come spesso sembrano proporre motivi di involuzione-conservazione, su piano tanto sociale quanto politico. A titolo esemplificativo, per quanto riguarda *la scienza*, si potranno consultare le parole del seguente messaggio:¹³ si parla di « resurrezioni visibili » che verranno operate con lo scopo di oltrepassare le possibilità di comprensione degli scienziati: « La mia Potenza oltrepasserà ciò che conoscono della scienza, affinché credano in Me. Altrimenti non crederebbero. La mia potenza schiaccerà la loro scienza; allora saranno davvero obbligati a convenire che ciò che conoscono delle scienze — che è molto ai loro occhi di uomini terreni — è così poco riguardo all'eterna scienza di Dio. Io li confonderò su tutte le cose. Io li turberò fino al caos, nella loro anima e nel loro spirito. Io li spaventerò con la mia scienza. Essi che spaventano gli uomini di

¹² Per una prima analisi del contenuto in merito cfr. l'art. di Leda Abballe Catucci riportato in questo stesso numero.

¹³ Cfr. messaggio riportato in « Annuncio », cit., pag. 53; siglato E.G. 3.7.71.

questa terra con le loro ricerche per uccidere il prossimo. Essi che hanno calpestato il mio secondo comandamento... ».

Questo è un motivo presente con una certa frequenza presso molti carismatici. Fra i tanti es. si potrà citare un brano di messaggio ricevuto il 2 marzo 1972 da Alocci (parla Gesù): « Scrivi figlio: Per gli scienziati di questo mondo che stanno disturbando tante anime e gli dicono spesso: sono calamità naturali, che ci sono sempre state. Non dicono loro, che il mondo sta andando male e bisogna pregare per mitigare i castighi. Vedranno gli Scienziati se sono calamità naturali! »; motivi analoghi ricorrono anche in messaggi odierni, tanto che il tema è ripreso, ad es., il 31-1-'77.

Un posto importante lo ha, in genere, la figura di *satana*. Questo, sia perché l'azione del demonio sulla terra sarebbe costante, e ne parlano vari messaggi, sia perché spesso le forze del demonio si scatenerebbero in particolare contro i carismatici, che come si accennava sarebbero ritenuti responsabili delle conversioni e del bene effettuato e comunque sarebbero particolarmente provati. Spesso i sacerdoti che affiancano i carismatici inducono meditazioni in merito e raccontano di episodi che hanno visto come protagonista satana e come vittima un carismatico. Racconti del genere si fanno per frater Gino, oltre che, con abbondanza di riferimenti, per madre Speranza. Fra i messaggi ricevuti da Alocci, abbondante il riferimento a satana. Cito in maniera casuale: l'azione del demonio è costante sulla terra. Infatti un messaggio di Maria Santiss. del 14 marzo 1970 dice: « Caro figlio... Satana è già nelle famiglie e sopra la Chiesa, distruggendo tutti i cuori che appartenevano a Gesù e al mio materno cuore. Caro figlio, tu sai che il demonio è da più di dieci anni che sta investendo tante anime per portarle al male ed alla loro dannazione eterna... Figlio già vedi che sulla terra non vi è più riposo dalle forti calamità, come voi le chiamate. Ma sono soltanto castighi ». In tutto questo, non possono essere taciute le responsabilità della chiesa: « Vero,... proprio vero, satana sta marciando sulle più alte fila di Roma. La chiesa è ormai presa da quella bestia e il Vaticano sarà preda di ciò che accade... I miei Sacramenti dati a Satana! E Roma, Roma!... Roma che non hai inteso al primo canto del gallo, ti sei distrutta con i tuoi peccati e finirai di distruggerti con i miei Preti che non hanno saputo guidarti ». (Mess. di Maria, 26 febbraio 1972).

Un altro motivo, si diceva, è quello delle punizioni che satana infligge ai suoi nemici. Così i sacerdoti che guidano i pellegrinaggi a Madre Speranza narrano di ferite e maltrattamenti fisici infertile dal demonio, che le avrebbe a volte ferito un braccio o le avrebbe storto un polso, mentre un'altra volta l'avrebbe battuta con un mattone... Alocci, in un colloquio del 14-3-'76 par-

lava del demonio che a volte lo sbatte da una parte all'altra della stanza, e una volta gli ha fatto « una faccia così »; soggiungeva di non parlare spesso di episodi analoghi, per modestia.

Palladio e scudo, in questi casi, è la vergine Maria. Il demanio infatti, come viene ripetutamente spiegato dai sacerdoti che inducono le meditazioni presso Gianna (cfr. ad es. il 14 luglio '76), non usa più forme mostruose, ma sottili: vuole essere negato, e la negazione è una sua arte. E' lui che, in odio a Maria, tenta la sua prole, e « si scatena, sia nelle singole persone sia in forme sociali, tanti movimenti, lui li commuove, li ispira, li inizia... ».

Fra i tipi di motivi ricorrenti, le predizioni catastrofiche e gli appelli alla gioventù sembrano avere un posto predominante. Dal 1966 ad oggi questi temi assumono un forte crescendo. In particolare i messaggi ricevuti da Alocci parlano di una pioggia di fuoco che durerà tre giorni e tre notti. Resterà in vita un quarto dell'umanità (motivo riconfermato anche a voce dal veggente). I monti infatti saranno immersi in fango bollente, i castighi sono vicini. In particolare, dovranno fare attenzione i giovani, che non pregano per le anime del purgatorio: « Quel rigore adunque che Io vi giustizierò dovrà pesare su quei miserabili che per ischifosa volontaria dei divertimenti diabolici e avarizia (sic) hanno lasciato penare le anime dei vostri defunti, parenti, amici ecc., ecc., per mesi, anni e secoli in Purgatorio per non aver adempiuto le loro pie volontà saranno da Me maledetti per tutta l'eternità. Ora ti benedico figliolo, prega e fai pregare per le anime defunte del Santo Purgatorio, specialmente da giovani per non essere da Me maledetti ». (14 genn. 1977, messaggio per la gioventù insidiata dal male).

All'interno di questi movimenti, specialmente diffusa è la difesa dei ruoli maschili e femminili intesi in senso tradizionale. E questo, con forme di amorevolezza e ragionevolezza presso Madre Speranza e Gianna, che sottolineano la necessità di adeguarsi al modello femminile di Maria e al suo costante amore materno, che sostanzia e riempie e caratterizza la sua vita; con toni antifemminili e legati a questioni di moda e vestiario in fratel Gino ed Alocci. In alcuni colloqui infatti Alocci a varie riprese riproponeva il tema, perenne nei messaggi, per cui l'uomo si deve vestire da uomo, la donna da donna, e di come la Madonna pianga per questo sovvertimento dei costumi. Anche accanto all'acqua benedetta, che ha guarito « un mucchio di mali » sono stati messi cartelli in questo senso (anche a S. Vittorino, con richiamo alle apparizioni di Fatima). Il motivo è già presente in alcuni messaggi del '68, e viene riproposto costantemente. Per es.: Gesù non vuole « che i Sacramenti siano buttati ai cani » e « che l'uomo non si vesta da donna, e la donna non si vesta da uomo, e non entri nella mia casa come Io non sono nella loro

casa: dove regna il male Io non esisto ». (14 luglio '75). Ancora, i richiami ai sacerdoti sono perché si impegnino meglio nella predicazione, i richiami alle suore, perché preghino, non guardino la televisione e siano più materne nei rapporti interpersonali e di gruppo...

Come si è accennato, motivi del genere, sia pure in forma diversa, sono presenti anche in m. Speranza e Gianna, che nel messaggio del 13 marzo '77 riceve queste parole « Se gli uomini non s'inclinano alla protezione della Mamma che Io ho loro offerta *non avranno pace* (sott. nel testo). Sia ben chiaro: deve esserci rispetto, onore ed ogni atteggiamento che deve avere il figlio nel riguardo della Mamma... se non si rispetta la Mamma non si è graditi al Padre, ecc. ». Più rari, anche se esistenti, i diretti riferimenti di tipo politico. Questi possono in genere aversi o durante i colloqui privati accordati dal carismatico ai fedeli, o nei messaggi e locuzioni, anche se con minore frequenza rispetto ai temi fin qui accennati, oppure, ed è il caso più frequente, attraverso le spiegazioni e le meditazioni indotte dai sacerdoti che fiancheggiano il carismatico e lo coadiuvano per quanto attiene alla dottrina.

Alcuni esempi in questo senso possono essere dati dalle interpretazioni proposte ai fedeli dai sacerdoti presso mamma Gianna, in cui si fa spesso riferimento all'avanzata delle sinistre e alla necessità di preghiere. In modo analogo, nella « Supplica alla nostra madre Maria Mediatrice » (approvaz. ecclesiastica) distribuita a Collevaleza, da parte del Santuario dell'amore misericordioso, fra l'altro è riportato: « Prega, Madre mia, per la nostra amata Patria e liberala dai mali che la minacciano. Sconvolgi i piani dei suoi nemici, che sono i nemici di Gesù ». Più apertamente, suor Floriana in un colloquio privato spiegava come il comunismo fosse un mezzo che la madonna avrebbe utilizzato per punirci dei nostri peccati; in particolare, usava l'espressione « bastone della Madonna ». Concetto abbastanza diffuso presso vari carismatici. Suor Dolores, ad es. da più anni mette in guardia contro l'avvento delle sinistre. In particolare, il venerdì santo del '76, in trance, parlava di guerre civili imminenti e di disordini che avrebbero funestato in particolare Roma.

Ancora, in un messaggio ricevuto da Alocci il 14 giugno '69 è riportato: « Se le vostre preghiere apriranno i cuori, anche la Russia si convertirà ma se non mi ascolterete, essa diffonderà su tutto il mondo i suoi errori e avremo: guerre, fame ed altre calamità, e l'Eterno Padre manderà forti castighi, terremoti e le nazioni spariranno dalla terra ».

Conclusioni valide nell'ordine sociale generale - cf. ...
... senso di identificazione, ...
... delle proprie individualità - dopo

Per concludere, sembra che si debba sottolineare come questo tipo di fenomeni siano relativamente frequenti e raggiungano una consistente quota della popolazione. In particolare, sono fenomeni che sembrano nascere dalla insicurezza e dalla sofferenza spirituale e fisica delle persone, che si attendono conforto ed illuminazione. Spesso i contenuti con cui viene loro risposto sono contenuti che a lungo andare non possono che riacutizzare il disagio a vivere nel mondo contemporaneo, contenuti che inducono a ripiegamenti intimistici ed irrazionali, in genere, di tipo conservatore quando non reazionario. Sembrano essere particolarmente proclivi a questo tipo di contatti ceti meno difesi in termini culturali, quali proletariato e sottoproletariato: una presenza massiccia appare perciò costituita anche dal ceto medio: resterebbe da controllare, con analisi puntuali, la ipotesi che qui avanziamo, di una stretta correlazione fra questo tipo di fenomeni ed un certo slittamento di status e perdita di prestigio. Anche se si deve dire che a più riprese abbiamo potuto constatare la presenza tanto nei gruppi neopentecostali (che per chiarezza del lettore non abbiamo mai indicato come « carismatici », anche se è una dizione da loro a volte impiegata) quanto nei gruppi che si radunano intorno ai carismatici, di persone con elevati livelli di reddito, spesso professionisti ed anche professori universitari. In questi casi però la presenza era prevalentemente femminile, ed induce pertanto a ritenere che si tratti di persone che non abbiano ancora risolto una propria crisi di identità e di ruoli.

Restano aperti molti interrogativi, anche sulle precise modalità di integrazione, e soprattutto sul ruolo effettivamente svolto da questi gruppi, nel senso che per ora è stato impossibile misurare la precisa consistenza dell'impatto di questi movimenti, con i contenuti che propongono, sui seguaci.

Bisogna tuttavia dire che, mentre un approfondimento in merito, è certamente auspicabile, le difficoltà sono tuttavia notevoli, anche perché la « delicatezza » del problema e la segretezza che copre molti di questi casi impongono come unico possibile mezzo quello di un'osservazione partecipante, che implica una presenza costante lungo il tempo in località diverse, da raggiungere spesso attraverso pellegrinaggi faticosi, con pulman privati o di linea, in località che coprono il territorio nazionale, poiché uno dei dati accertati è appunto quello della presenza di fenomeni di questo genere nel centro e nel nord d'Italia, e la scelta di località, spesso in prossimità di ampie vie od autostrade, oppure in contesti urbani di una certa consistenza: ad es., Roma, Bre-

R.A.
WISSE
Le T...
2...
so d...
f...
1-144
ca.

scia, Genova ecc. Fenomeno, comunque, di ampia rilevanza sociale, che appare contraddire una linea interpretativa legata ad un andamento di secolarizzazione, ove si abbandoni un'ottica di ricerca che legghi i problemi della religiosità a delle religioni positive.

MARIA I. MACIOTI

I neopentecostali cattolici: dall'irrazionalismo la salvezza

La Chiesa cattolica presta molto interesse al movimento neopentecostale o carismatico anche con la diffusione di una florida letteratura della quale non è stata ancora fatta una analisi scientifica. Libri e articoli intorno al neopentecostalismo sono per lo più scritti da teologi carismatici appartenenti a università cattoliche, i quali si preoccupano soprattutto di dare una base dottrina al movimento sottolineando con ritmo incessante la necessità che esso non si distacchi dalla chiesa istituzionale. Questa letteratura non si sofferma dunque su una analisi sociologica e psicologica del fenomeno, ma si limita a metterne in luce gli aspetti più spettacolari ed emotivi, basando le dissertazioni sulla presenza dei carismi (come il dono delle lingue o quelli della guarigione e della profezia) offerti dallo Spirito Santo indistintamente a tutti coloro che li richiedono abbandonandosi fiduciosamente a lui.

Il « rinnovamento » nella vita di coloro che fanno parte dei gruppi nei quali si articola il movimento, viene esaltato quindi a livello individuale: chi chiede di essere salvato sarà salvato, chi vuole parlare con il Signore potrà farlo con un linguaggio strettamente personale e incomprensibile anche al resto degli appartenenti ai gruppi e, al contrario, chiarissimo per lo Spirito Santo. Verticismo, gerarchismo e paternalismo appaiono, anche attraverso la letteratura carismatica, come elementi fortemente caratterizzanti di un movimento nel quale i problemi sociali e le responsabilità di ognuno vengono tralasciati, oppure appena accennati per essere in ogni caso risolti con l'invito ad affidarsi allo Spirito.

Intendiamo qui proporre soltanto pochi esempi del contenuto della rivista ufficiale del movimento carismatico cattolico in Italia. Allo scopo di rilevarne, sia pure frammentariamente, qualche tratto fondamentale proponiamo inoltre alcune considerazioni che derivano da uno studio, tuttora in corso, sul fenomeno neopentecostale. Teniamo a precisare che lo studio nel quale siamo impegnati fa parte di una più ampia ricerca sociologica concentrata sulla crisi di identità e di valori dei ceti medi urbani i quali, in questa lunga fase di regressione economica e di revisione politica che investe il nostro Paese, appaiono più che mai alla ricerca di una cristallizzazione del proprio ruolo e fortemente tesi a difendere l'onore sociale e il privilegio che da esso derivano.

Sebbene la stratificazione all'interno di questi ceti non appaia del tutto definibile e omogenea — per cui sarebbe necessaria una più approfondita osservazione delle differenziazioni di status e della mobilità esistente al loro interno, sia in direzione della classe che « possiede » sia di quella che « non possiede » — riteniamo però di poter affermare che appunto fra i ceti medi urbani si registra oggi la istanza più pressante di una religione « trascendentale », perseguita con modi e intenti che non si esita a definire « irrazionali ».

La rivista « Alleluja » (bimestrale diffuso in tutta Italia; 500 lire a copia; oltre duemila soltanto gli abbonamenti) nella foto di copertina presenta quasi sempre carismatici in estasi, con le braccia tese verso il cielo e gli occhi socchiusi, oppure sorridenti e impegnati in calorosi abbracci. Il numero di marzo-aprile 1976 riproduceva la foto di Paolo VI mentre dal balcone di piazza S. Pietro salutava la folla, anche egli con le braccia tese. Gran parte della rivista è occupata da lunghi articoli sul significato del movimento: le firme sono quasi sempre di teologi noti e qualificati i quali ne seguono dall'interno lo sviluppo per incarico della gerarchia ecclesiastica. Questi teologi appartengono prevalentemente alla Gregoriana, l'Università dei gesuiti che si trova a Roma. Nella rivista non mancano in ogni caso le firme dei leaders laici dei gruppi (ex presidi di scuole medie superiori, funzionari di enti pubblici di alto livello, funzionari di banca). Le prime pagine della rivista sono occupate dunque da lunghe dissertazioni sulla catechesi indispensabile ad ogni buon carismatico e dalle raccomandazioni ad accettare, anzi a richiedere, la protezione della Chiesa. Molto spazio è inoltre destinato alle « testimonianze », ossia alla voce di coloro che raccontano come e quando hanno ricevuto la folgorazione dello Spirito. Il più delle volte i testimoni delle avvenute conversioni sono i leaders dei gruppi e gli stessi teologi che controllano il movimento. In minore misura, vengono pubblicate anche le confidenze firmate da personaggi sconosciuti, i quali usano familiarmente il solo nome di battesimo. Le ultime pagine della rivista sono dedicate alle informazioni sui seminari, sui ritiri spirituali e sulla nascita di nuovi gruppi in tutto il mondo.

L'impressione che si ricava dalla copiosità delle informazioni delle testimonianze è che il movimento carismatico cattolico sia in costante crescita, vitalissimo, circondato da elementi instancabili e carichi di entusiasmo, i quali hanno finalmente trovato il giusto modo di ridare uno scopo alla loro esistenza e desiderano farlo sapere. I toni enfatici, i racconti pieni di particolari, i mali che si dissolvono e le angosce che spariscono sono caratteristiche costanti delle testimonianze. Nel numero di dicembre 1975 « Alleluja » pubblica, fra le altre, una confidenza altamente

qualificata, poiché ripresa dall'« Osservatore Romano » del 10 novembre 1975. Essa riguarda la storia di una comunità carismatica, quella di S. Leonardo a Campobasso. Si fa notare che in un raduno nella basilica di S. Paolo a Roma, in occasione dell'Anno Santo, fra le migliaia di persone presenti « spiccavano » quelle della comunità molisana, perché pregavano in modo diverso, più vivace, più allegro, più emozionante: battevano i piedi, cantavano e lodavano Gesù a braccia tese. Si trattava infatti di carismatici i quali, essendo « così estroversi » sentivano anche un gran bisogno di parlare, di comunicare le loro esperienze. « Uno studente barbuto e una studentessa di matematica erano i principali interlocutori »¹. La caratteristica della barba sta evidentemente a significare che il carismatico è « di oggi », inserito nell'ambiente giovane, e il fatto che la ragazza studi matematica vuol dire che se è diventata carismatica l'ha fatto con ponderanza, con una razionalità che l'ha portata a scegliere lo slancio del cuore piuttosto che quello della mente. L'accento sui giovani carismatici che non rifuggono dalla modernità e dagli studi scientifici, e che pure non evitano di essere travolti dallo spirito, si ritrova in quasi tutti gli scritti dei teologi e dei leaders.

I due giovani della comunità di Campobasso confessano: « Ci fu un momento, nel 1969, in cui mentre eravamo in preghiera fummo folgorati dallo Spirito. Siamo più di trecento, ogni giorno c'è qualche nuova recluta »². La crisi del '68 e le difficoltà dei giovani vengono così incenerite nel fuoco dello Spirito. Il parroco che guida il gruppo di Campobasso si esprime così: « La nostra attività non ha intenti sociali, essa è essenzialmente di carattere spirituale e di preghiera. E' per questo che pratichiamo a turno ritiri spirituali di tre giorni in conventi e in istituti religiosi. Vi partecipano, anche padri e madri di famiglia »³.

I leaders che guidano i gruppi con l'aiuto delle loro famiglie, le coppie sposate che partecipano insieme alla preghiera, sono particolarmente esaltanti nei racconti di conversioni. Così come lo sono i temi riferiti alle crisi religiose, che si accomodano sempre con l'intervento dello Spirito.

Nello stesso numero della rivista, nelle pagine dedicate all'« attualità », vengono offerte ai lettori valanghe di ritiri, incontri, seminari, attività varie: « il cardinale Suenens ha visitato la chiesa di S. Ignazio a Roma, durante la nostra preghiera... erano presenti anche alcuni carismatici americani fra i quali il notissimo direttore del giornale New Covenant, l'organo uffi-

¹ « Alleluja », dicembre 1975, p. 8.

² « Alleluja », dicembre 1975, p. 9.

³ « Alleluja », dicembre 1975, p. 9.

ziale del movimento negli Stati Uniti; il 19 novembre il famoso guaritore americano, F. Mc Nutt, conosciuto per aver organizzato numerosi centri di guarigione in America, dopo essersi recato a Gerusalemme è passato per Roma ed è venuto a salutarci: ha pregato e guarito molti malati nella Chiesa Evangelica Internazionale, poi in serata ha tenuto una conferenza sulla guarigione nell'Aula Magna dell'Angelicum. Il numeroso pubblico era molto attento »⁴. Anche le notizie dall'estero pubblicate da « Alleluja » sono sempre esaltanti: « 40 mila persone in un raduno nella Repubblica Dominicana dove si sono verificate anche guarigioni di tipo familiare: infatti 32 coppie conviventi hanno chiesto il sacramento del matrimonio dopo la preghiera carismatica. A Nairobi 2 mila cattolici fra i carismatici... nel Pakistan 150 persone in un gruppo, a Dubblino 5.000 persone carismatiche. Al Congresso svoltosi in Irlanda il cardinale Suenenes ha parlato dell'ecumenismo e ha dichiarato che l'unità verrà da un dialogo fra Mosca e Gesù, fra Canterbury e Gesù, fra Roma e Gesù... »⁵.

La rivista offre inoltre molti consigli a coloro che intendono formare nuovi gruppi carismatici. Sono numerosi gli annunci di ritiri, corsi di insegnamento, seminari ai quali ci si può scrivere inviando una domanda al comitato organizzatore e facendo un regolare versamento in denaro.

Le due ultime pagine di « Alleluja » sono generalmente dedicate alle lodi al Signore e alla pubblicità alla rivista stessa, per la quale si chiedono abbonamenti e offerte, ma soprattutto si suggerisce di farne regalo agli amici.

Anche nel numero di gennaio-febbraio 1976 lo schema del bimestrale carismatico appare invariato. Stralciamo alcuni brani dalle testimonianze scritte da un teologo della Gregoriana e dall'amministratore della rivista, un laico benestante irlandese, impegnatissimo a tenere i rapporti con le organizzazioni carismatiche di tutto il mondo, ma specialmente con quelle degli Stati Uniti.

La testimonianza intitolata « Crescita nello Spirito » è appunto firmata dal dinamico irlandese il quale, dopo aver chiarito il ruolo e il comportamento del leader del gruppo, afferma che, « come la chiesa, il gruppo di preghiera non è una democrazia dove la volontà della maggioranza prevale, poiché prevale la vo-

* La Chiesa Evangelica Internazionale è stata fondata a Roma da un gruppo di neopentecostali protestanti americani in collaborazione con l'Associazione degli Uomini d'Affari. Essa ha fornito un valido appoggio al movimento carismatico cattolico con il quale tiene una discreta e proficua collaborazione.

⁴ « Alleluja », dicembre 1975, p. 13.

⁵ « Alleluja », dicembre 1975, p. 13.

lontà di Dio... i leaders non devono trascurare la loro crescita spirituale, devono mantenere una relazione armonica con il parroco, ascoltare l'esortazione di S. Ignazio d'Antiochia agli Efesi " riunirsi più spesso per rendere grazie e lode a Dio... quando siete insieme i poteri di Satana sono rovesciati ". Lasciamo crescere lo Spirito mentre noi diminuiamo... »⁶.

Fra le numerose testimonianze di questo numero di « Alleluja » troviamo anche quella di una donna che invita i fratelli carismatici a pregare per una sorella investita da un odio irrefrenabile, « da una gelosia nera », disperata verso il proprio marito⁷. Si racconta quindi la storia di una ragazza sposata « molto giovane e con un matrimonio annullato perché non consumato ». Dopo la separazione legale ella viene però a sapere che « l'uomo dal quale non aveva potuto avere un figlio ha invece procreato con un'altra donna. Beffata, inutile, fallita, la donna è presa da una folle volontà di vendetta ». In seguito si risposa, però il nuovo matrimonio non soltanto non la soddisfa, ma « le nega ancora la nascita di un figlio ». Altre liti con il secondo marito, altre separazione, altra ira e desiderio di vendetta. Poi finalmente l'incontro con i carismatici « dopo essere ricorsa a tutto, perfino alla magia ». Il cambiamento che la donna subisce per mezzo della preghiera è rapido e sbalorditivo. « Piena d'amore corre addirittura a curare il figlio del suo ex marito. Oggi — scrive l'autrice della testimonianza — è talmente piena d'amore che sembra impazzita, si comporta in modo incredibile verso l'ex marito e la donna che vive con lui, ha perfino voluto tenere a battesimo il bambino, è perfino ridicola... »⁸.

La risposta che viene data dalla redazione a questa lettrice carismatica è che « se pare eccessivo il comportamento della donna è perché non siamo abituati a vedere l'azione del Signore e la sua pace, che non è di questo mondo ».

Anche un teologo americano che vive e insegna a Roma racconta la sua conversione in questo numero della rivista carismatica. Egli sostiene che « è capitata proprio a lui, teologo, controllato, razionale, poco emotivo, come del resto è un sacerdote » e si domanda quale sarà il futuro dei carismatici rispondendo che « quanti più sacerdoti si avvicineranno al movimento tanto più il sacerdozio cambierà... »⁹.

Una confessione di guarigione « dalle memorie » o cattivi ricordi del passato (il passato è sempre pieno di peccato, di errori,

⁶ « Alleluja », gennaio 1976, p. 5.

⁷ « Alleluja », gennaio 1976, p. 10.

⁸ « Alleluja », gennaio 1976, p. 10.

⁹ « Alleluja », gennaio 1976, p. 12.

secondo i carismatici, in quanto non si sono avvertiti i doni che lo Spirito aveva profuso con il battesimo) riguarda una « errata concezione della sessualità » ed è scritta da un giovane sacerdote.

Egli si era recato insieme con altri religiosi ad assistere un gruppo di adolescenti carismatici in un paesino di montagna¹⁰. Durante il viaggio già il panorama « verde e scintillante » gli aveva provocato una certa inquieta emozione. Poi le nuotate nelle « fresche acque » del laghetto insieme ai giovanetti avevano « stimolato in lui il desiderio di una più profonda conoscenza di essi ». Naturalmente il giovane sacerdote, « turbato », ne parlò subito con il padre confessore. « Da quel colloquio, — scrive il giovane — scaturì una profezia che mi colpì ». Sentì il Signore dirgli che « voleva guarirlo perché divenisse lui stesso messaggero di guarigione per gli altri. « Mi chiamò il suo bambino, il suo beniamato e mi promise che avrebbe provveduto completamente ai miei bisogni ». Però il giovane sacerdote doveva per prima cosa perdonare gli amici, i parenti e i genitori che lo avevano « negletto e ferito », forse inconsciamente. Poi doveva perdonare se stesso per i « peccati » commessi in passato poiché aveva rifiutato di accettare « il Suo piano d'amore » mettendosi in situazioni « dannose e pericolose ». Il sacerdote continua la sua lunga confessione dicendo che sentì dentro di sé come il suono di un'arpa toccata dal Signore e le sue parole Abbà Padre fluirgli dalla bocca. Dopo aver trascorso una notte in lacrime, con l'alba e « gli uccellini che cantavano » egli si accorse che in lui era avvenuto un profondo cambiamento nei confronti della sessualità: egli cioè era arrivato a comprendere che invece di considerare la propria sessualità come una motivazione negativa capace di indurlo in « peccato » doveva prenderla come una « cosa immensamente positiva », un « dono speciale » di « percezione simile a quello di un pittore che sente in modo misterioso e vibrante lo splendore di un paesaggio di campagna ». « Ero chiamato a servire i miei fratelli e le mie sorelle — scrive il giovane — non come un angelo ma come una persona completa. La mia sessualità non era una minaccia al mio ministero cristiano, i miei istinti sessuali potevano avere in questo servizio un ruolo positivo. Lodo e ringrazio il Signore per avermi liberato di questa paura e di avermi permesso di gridare " Abbà, Padre! " ».

Nelle lettere che giungono alla rivista carismatica il tema del peccato, della guarigione, del perdono, si ripetono con pressante monotonia. Le parole: *dono, gratuità, grazie, peccato, perdono, amore, padre* sono appunto quelle che ricorrono con maggiore frequenza nelle confessioni, nelle risposte della redazione

¹⁰ « Alleluja », gennaio 1976, p. 13.

e nelle dissertazioni teologiche. Esse costituiscono i simboli chiave che in numero esorbitante contribuiscono a rinforzare i concetti che stanno alla base dell'ideologia del movimento. Appare chiaro inoltre che non esiste discordanza fra i temi trattati dai teologi nella catechesi che occupa gran parte della rivista, le testimonianze « qualificate » e le lettere inviate dai lettori. Gli argomenti sono sempre gli stessi, le risposte sempre le stesse, le testimonianze non fanno che ribadire quanto è stato appreso con la catechesi. Da ciò non appare difficile trarre due considerazioni: le lettere sono il più delle volte opera degli stessi redattori della rivista, cioè dei leaders dei gruppi i quali ne decidono il contenuto secondo criteri che non si discostano dalla linea tipica degli articoli scritti dai teologi; le lettere sono il segno di una alienazione totale alla ideologia e alla guida del movimento. Rassegnazione, evasione, securizzazione e ricerca di un padre onnipotente risultano infatti come gli aspetti più peculiari di questi gruppi che rifuggono dal sociale e dai problemi più strettamente legati alla vita terrena. La quotidianità delle difficoltà umane, i conflitti e le lotte del mondo in cui viviamo non emergono dagli scritti pubblicati su « Alleluja », e quando vengono accennati essi sono subito circondati da un alone di allusioni, celati cautamente nell'ambiente illusorio dei carismatici.

Ci ripromettiamo di presentare, al termine del nostro studio, un più ampio e dettagliato esame anche dalla letteratura carismatica. Essa vede impegnate molte case editrici, come ad esempio la « Edizioni Paoline », « Jaca Books » e « Uomini Nuovi ». Per ora ci limitiamo a riportare qui, come altro esempio, alcune frasi che si ritrovano in un foglietto molto diffuso nei gruppi carismatici cattolici italiani:

« Vieni, vieni spirito santo, amore, potenza, gioia, speranza, calore, tutto... Dio trasformatore, munifico, sicurezza della nostra fragilità, caparra della nostra felicità, certezza, abbiamo bisogno di disintossicarsi, in noi c'è troppo di razionalità, ideologia, cultura, problematicità, piani, attività, strutture. Abbiamo bisogno di stare al tuo ritmo... fa che abbandoniamo le nostre sicurezze fasulle, le nostre impazienze, i nostri estremismi, sempre cercando non quanto piace a noi ma quanto piace a te »...

Queste parole, queste frasi fanno parte del linguaggio comune a tutti i carismatici: ripetute all'infinito nei seminari, nei ritiri, nelle riunioni di preghiera esse vengono interiorizzate e formano un unico messaggio, conforme alla passiva accettazione dell'autorità della chiesa, dello Spirito, della figura del leader. Tutte cose dalle quali il carismatico non deve distrarsi.

Appare inevitabile domandarsi se e in quale misura i temi scelti dai teologi, il linguaggio comune ai gruppi e agli autori di articoli e libri carismatici, possano essere considerati come cose

che capitano per caso, fenomeni spontanei o ispirati da una autorità divina. L'Università Gregoriana, fulcro del movimento neopentecostale a Roma, è nota per essere un centro di teologi di grande prestigio nell'ambiente universitario cattolico. Non si riesce dunque a immaginare una relazione fra la sapienza dei teologi e la scelta dei temi che essi trattano quando si rivolgono ai carismatici. Senza contare che il linguaggio usato nelle dissertazioni risulta enfatico, miracolistico, estremamente regressivo. L'esaltazione dello spontaneismo e dell'irrazionalismo da parte dei leaders dei gruppi carismatici e degli stessi teologi assume dunque aspetti quanto meno ambigui. L'impressione che se ne trae è di una scelta razionale, di un tentativo di trovare nell'irrazionalismo una chance per la chiesa, oggi bisognosa di folla e di sostegno.

LEDA ABBALLE CATUCCI

L'importanza della discussione

Uno degli aspetti più negativi della vita sociale e culturale dell'Italia odierna è indubbiamente quello che riguarda la circolazione delle idee e la discussione intellettuale. E' un male che viene da lontano. Sembra significare che la discussione delle idee è un lusso del quale una società come quella italiana può fare, senza troppo danno, a meno.

E' vero che nel passato storico italiano tranne che per poche isolate figure piuttosto atipiche, si è sempre data la precedenza alle ragioni del vivere, o del sopravvivere, pratico rispetto a quelle del dibattito ideale. Si direbbe che da tempo immemorabile la vita italiana si presenti scizofrenicamente scissa: da una parte, la retorica, i discorsi, le parole più o meno belle, più o meno suggestive, in accordo con una tradizione intellettuale umanistica e classicheggiante, tanto attenta alla forma quanto cieca o refrattaria rispetto alla sostanza; dall'altra, un realismo astuto e all'occorrenza feroce, pronto a sacrificare tutto agli interessi settoriali, al guicciardiniano « particolare », alla disciplina di partito o alla complicità mafiosa.

Non è dunque soltanto la irrilevanza delle idee, la loro incapacità di incidere nella pratica sociale e politica, che sembrano caratteristiche antiche e ancora attuali della vita civile italiana. Bisogna rilevarne l'uso strumentale, la consapevole, pianificata utilizzazione a fini di copertura di ciò che non si può confessare apertamente, di progetti tanto infami da richiedere l'elemento protettore e mascheratore offerto da una retorica pseudo-intellettuale di circostanza. L'intellettuale è così trasformato, per un verso, in un miserabile fine dicitore; per un altro verso, si presenta e agisce come un sicario perfettamente addestrato alla bisogna più turpe: loda o critica, innalza o stronca a seconda degli interessi dei committenti e senza alcun riguardo per la materia effettiva del contendere. Usa le idee come se fossero pugnali.

Non c'è forse scrittore o giornalista in Italia che, avendo trattato di un tema in piena libertà di spirito, non abbia poi dovuto subire, nel migliore dei casi, le telefonate degli interessati, di coloro che si erano sentiti attaccati, e non per un chiarimento o una discussione di idee, ma per sapere chi mai gli aveva commissionato l'articolo o il saggio, che cosa e chi c'era dietro. Per quanto possa sembrare incredibile, a costoro non viene neppure in mente che uno scrittore possa essere e agire come un « agente libero » autonomo da pressioni esterne, non necessariamente vin-

colato e prezzolato ad una logica di parte e che pertanto scriva ciò che — *right or wrong* — gli viene in testa. Di questi « mafiosi inconsapevoli », per i quali la vita delle idee e la libera discussione hanno ancora da nascere, l'Italia odierna è piena. Sono uomini di potere, intriganti e violenti, e credono di essere invece dei buoni democratici solo perché occupano importanti posizioni di responsabilità pubbliche, che personalizzano come feudi e appannaggi dinastici, dai « corpi separati » della magistratura e delle forze di polizia alle strutture statali e para-statali.

La democrazia delle idee come costume e non solo come facciata permane dunque in Italia un'esperienza sconosciuta o limitata. Nello stesso dibattito scientifico accademico vige il criterio dell'ossequio addomesticato o della critica per secondi fini invece della ricerca comune della verità o quanto meno della plausibilità. Non ci si domanda: « E' sostenibile, verificato oppure verificabile, quello che dice? », ma piuttosto: « Da che parte sta? Di quale scuola, o scuderia, fa parte? ». La polemica intellettuale, in sé indispensabile, si corrompe così nel pettegolezzo e negli argomenti *ad hominem*. Dalle idee si passa alle insinuazioni e alle calunnie. Si spiega così che in Italia, a parte le riviste di cultura, non manchino persino rotocalchi che offrono al lettore ingenuo panorami suggestivi o addirittura promettono di fornire pure e semplici « notizie », ma solo secondo l'ottica dei camerieri infedeli: dal buco della serratura. Questa rivista, fin dai primi numeri, si è proposta di battere l'altra strada: quella del dibattito anche duro, spregiudicato, ma leale. La strada del dibattito di idee contro quella degli allineamenti opportunistici.

FRANCO FERRAROTTI

Introduzione

Nel corso degli ultimi anni Alberto Cirese è venuto allargando il campo dei suoi interessi, muovendo dalle tradizioni popolari e giungendo all'antropologia. Egli non si è preoccupato soltanto di contribuire a diffondere in Italia alcuni lavori di importanti studiosi stranieri. Ha organizzato intorno a sé un « gruppo di studio » e ne ispira e ne guida il lavoro. Cirese ha voluto anche prendere posizione direttamente nel dibattito antropologico e ha tentato di formulare uno « schema generale » per ridefinire l'oggetto della ricerca etno-antropologica. Egli sembra essersi impegnato ad apportare un contributo « originale », di carattere teorico e metodologico, allo sviluppo delle scienze sociali.

E' dunque doveroso chiedersi quale sia la effettiva portata esplicativa dello schema di Cirese al fine di accertare, se possibile, se esso consenta un effettivo progresso dell'antropologia. Ma prima di intraprendere la discussione è opportuno delineare brevemente la posizione di Cirese nel suo insieme.

L'orientamento di Cirese sembra chiaro. Egli intende sollevare un problema epistemologico concernente il « paradigma » fondamentale dell'antropologia, il suo modo di « concettualizzare » il mondo. Cirese non usa il termine epistemologia né quello di « cosmologia ». Ma i suoi riferimenti « al taglio della realtà che si opera »¹, ai « quadri di interpretazione » che si impiegano, sollevano un problema meta-teorico e, dunque, epistemologico. Secondo Cirese, è indispensabile affrontare la « verifica del taglio della realtà ». Lo è, in particolare, per il progresso delle scienze della cultura. Si tratta di una « lacuna » che bisogna colmare subito:

« ... se non si vuole morire per paura (pratica e sentimentale) di vedere morire, alla luce della riflessione critica, certe concezioni alle quali eravamo tradizionalmente legati »².

Cirese si propone un programma ambizioso e vasto: un'opera di rifondazione delle « discipline etno-antropologiche »:

« Dobbiamo cercare di precisare — egli scrive — quale è il punto di vista che rende intellegibile l'oggetto della ricerca dandogli una unità e, inversamente, quale è questo oggetto che richiede quel particolare punto di vista per assumere una intelligibilità

Cirese spiega:

« ... il contributo più importante che... gli studi di etnologia europea hanno portato alla conoscenza dell'uomo è di aver sperimentato all'interno della nostra civiltà quella pluralità e quella alterità di cultura che i contatti con (e gli studi su) i popoli un

¹ A. CIRESE, *Alterità e dislivelli di cultura nelle società superiori*, in A. Cirese (a cura di) « *Folklore e antropologia* », Palermo, 1972, pp. 12.

² A. CIRESE, *op. cit.*, p. 12.

³ A. CIRESE, *op. cit.*, p. 25.

tempo detti « di natura » ci avevano fatto sperimentare fuori della nostra società »⁴

Secondo Cirese, è decisivo rendersi conto del problema dei « dislivelli di cultura » interni alle « società superiori ». L'oggetto di studio delle scienze della cultura — e la rivoluzione nelle discipline etno-antropologiche che metterebbe a capo della ridefinizione dell'oggetto etnologico — consisterebbe nel porre i « dislivelli interni di cultura » come oggetto fondamentale d'analisi.

« Come ho già avuto occasione di scrivere — ci dice Cirese — le società che chiamo superiori... sono unificate dalla centralità dell'organizzazione dello Stato e dalla volontà di riconoscersi come unità storiche *omogenee*. Tuttavia, esse lasciano intravedere nel passato e nel presente una serie di differenze culturali interne che non si riscontrano, almeno così nettamente, nelle società dette primitive »⁵

Cirese dà alcuni esempi di dislivelli culturali: la distanza tra città e campagna, tra nord e sud, tra centri e periferie. Muovendo dalla consapevolezza dell'esistenza dei « dislivelli », Cirese giunge a ricavare e a proporre un criterio metodologico generale per orientare il lavoro delle discipline etno-antropologiche. E' il criterio dell'« alterità ». Esso non indica solo l'altro, il « diverso », ma connota, secondo Cirese, le « contrapposizioni ». Contrapposizioni, si intende, tra « classi egemoniche » e « classi subalterne », tra nord e sud, e via dicendo.

« Quale è dunque il criterio della nostra scelta? » si domanda Cirese. Noi scegliamo i fenomeni che per una ragione o per l'altra si differenziano da », « si oppongono », sia dal punto di vista soggettivo sia dal punto di vista oggettivo »

E precisa:

« Possono darsi differenziazioni orizzontali (tra *élites* e ceti subordinati) o verticali (tra vallate e vallate) tra contadini e operai). Ma si tratta in ogni caso di differenziazioni, distinzioni, opposizioni cioè di fenomeni che sono concepiti o percepiti ad un livello diverso o altro »⁶

Cirese ha tentato di esprimere con un'unica formula i suoi concetti:

« Le ricerche denominate ora etnologia europea ora storia delle tradizioni popolari... studiano l'insieme dei dislivelli di cultura che sono esistiti e che si formano continuamente all'interno delle società dette superiori. In altri termini, esse studiano i fatti culturali che sono prodotti e conservati dai gruppi, sottogruppi, classi di base... che esistono o sono esistiti all'interno delle società a grande segmentazione socio-culturale, e che si *oppongono* in maniera oggettiva e soggettiva ai fatti culturali prodotti e conservati dai gruppi o dalle classi di *élites*, egemoniche, dominanti, etc. ... »⁷

⁴ A. CIRESE, *op. cit.*, p. 25. Cfr. G.L. BRAVO (a cura di), *Classi, Tradizioni, Nuova Cultura*, Ivrea, 1976, p. 11.

⁵ A. CIRESE, *op. cit.*, p. 25.

⁶ A. CIRESE, *op. cit.*, p. 30.

⁷ A. CIRESE, *op. cit.*, p. 40.

Questa è, per Cirese, una definizione del « campo », del « paradigma », delle discipline etno-antropologiche. E sarebbe anche il culmine del processo di sviluppo delle medesime, dal momento dei primi interessi per la *rusticitas* alle analisi del Tylor⁸.

Per chiarire i termini della discussione conviene precisare tre punti da discutere:

1) la definizione dell'ambito delle « scienze » etno-antropologiche che Cirese ci propone;

2) la dicotomia culture egemoni-culture subalterne;

3) il criterio dell'alterità e l'analisi del cambiamento sociale.

Questi sono, a mio giudizio, i punti centrali intorno a cui si articola la teoria dei dislivelli di Cirese. Conviene, dunque, discuterli uno per uno.

§ I - La definizione dell'ambito delle scienze etno-antropologiche.

1. Come si è detto, secondo Cirese, l'ambito delle scienze etno-antropologiche può essere circoscritto chiaramente se lo si configura come lo studio delle contrapposizioni politiche, economiche, sociali, culturali e anche geografiche.

E' noto che Cirese riprende da Gramsci il concetto di « contrapposizione ».

« Antonio Gramsci ha configurato la distinzione e l'opposizione come un fatto storico-politico e socio-economico, e cioè come la distinzione e l'opposizione tra classi sociali, egemoniche e dominanti le une, subalterne e dominate le altre; ed è questa la concezione del « popolo-classi subalterne »⁹

Cirese fa un impiego singolare di questo concetto. Lo riprende da Gramsci senza discutere in quale relazione esso sia con i punti cardinali dell'analisi gramsciana: con la sua teoria dello Stato, dell'integrazione sociale e culturale, del cambiamento radicale. Cirese prescinde dai riferimenti concreti e ben precisi ai contesti storici e sociali a cui Gramsci fece riferimento e dondè ha tratto e consolidato le sue teorie. Esse non possono essere « generalizzate » senza un'analisi specifica, senza eseguire un lavoro di ricerca che si articoli lungo diverse direzioni.

Cirese impiega il concetto di contrapposizione astraendolo da ogni chiara dimensione empirica e/o storica e lo presenta come un criterio interpretativo generale. Ma non è dato sapere che cosa egli intenda esattamente per « contrapposizione ». E' vero che Cirese a un certo punto scrive:

« La complessità dei processi di formazione e di sviluppo, le profonde differenziazioni delle attività e dei generi e tipi di vita, la distribuzione su aree molto vaste, le distanze tra le diverse categorie sociali (e particolarmente tra classi e gruppi subordinati e periferici) sono fattori che provocano una diversa e ineguale partecipazione dei diversi gruppi alla produzione e al godimento dei beni culturali... Non occorre essere etnologi per avvertire, accanto alle diseguaglianze economico-sociali, la massiccia persistenza di dislivelli o addirittura di fratture culturali... La presa d'atto dell'esistenza della vastità e dell'importanza storico-sociale

⁸ A. CIRESE, *op. cit.*, p. 23.

⁹ A. CIRESE, *Antropologia e studi etnoantropologici*, (ciclostilato), Università di Siena, Anno Accademico 1972-73, p. 24. Desidero ringraziare il professor Cirese per avermi dato una copia di questo scritto.

dei dislivelli che ancora incidono solchi profondi nella compagine culturale delle società civili si esprime con alcune contrapposizioni ben note: nord e sud, città e campagna, *élite* e classi popolari »¹⁰

Qui la definizione di contrapposizione è tautologica. Cirese non spiega che cosa egli intenda, né che cosa si possa *spiegare* ricorrendo a tale concetto o « costruito ». Né si preoccupa di dimostrarne concretamente la forza esplicativa affrontando l'analisi di problemi ben delimitati e concreti.

A questo punto ci si domanda se Cirese intenda formulare una « proposizione osservativa ». Il dubbio sembra sufficientemente motivato perché Cirese, muovendo dal presupposto dichiarato di voler formulare uno schema teorico-generale, invece di proporre dei termini che abbiano una forza esplicativa, che siano in grado di *spiegare* e non solo di *descrivere*, si ferma ad enunciare tassonomie sommarie come le dicotomie città-campagna, *élite*-popolo e via dicendo. In altri termini, occorre offrire criteri validi per spiegare le differenziazioni tra il nord e il sud, tra la città e la campagna; occorre offrire dei criteri per costruire questa analisi. Non è una soluzione accettabile quella di presentare il divario tra città e campagna, ad esempio, cioè il fatto che esista un divario, — e che occorre indagare e spiegare — come una spiegazione del fenomeno e, peggio, come una teorizzazione.

Cirese potrebbe forse rispondere che egli intendeva orientare l'analisi etno-antropologica verso lo studio di tali divari. In effetti, egli dice che le scienze sociali non hanno dedicato attenzione a questi problemi.

Ricostruendo, a modo suo, la storia della antropologia e cercando i « precorriti » della sua « teoria dei dislivelli », Cirese ha sostenuto che la scoperta dell'alterità, cioè dell'« altro », di culture diverse da quelle europeo-occidentali, abbia rappresentato una svolta negli studi etno-antropologici. « Svolta » che sarebbe merito di E.B. Tylor, secondo Cirese, il quale avrebbe riconosciuto tra i primi il « pluralismo delle culture ».

Come è noto, Cirese si è proposto di sviluppare questi pensieri. E ha attaccato l'antropologia contemporanea che, a suo avviso, pur riconoscendo l'individualità delle culture, sarebbe « figlia del colonialismo ». Ricalcando Levy-Strauss, Cirese ha scritto:

« ... al di là di ogni dichiarata intenzione, le discipline etno-antropologiche si sono trovate e si trovano, di fatto, nella ambigua situazione di aver assunto come oggetti di studio esattamente quei gruppi umani che più o meno contemporaneamente sono stati e restano oggetto di dominio. Tutte dunque hanno il problema di prendere coscienza di questo dato di fatto e di ricavarne le conseguenze. Tutte debbono decidere se continuare la civiltà bianca capitalista e imperialistica, realizzando se stessa, abbia realizzato tutto quanto meritava d'esserlo anche nelle classi e nei popoli egemonizzati o se, invece, debbano ridar forza... alla carica critica che nei confronti della società occidentale fu presente in certe loro radici illuministiche »¹¹

A questo punto viene da chiedersi se sia corretto sostenere che l'antropologia contemporanea abbia trascurato il problema delle relazioni di dominio e lo studio delle contrapposizioni.

¹⁰ A. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, 1972, p. 26.

¹¹ A. CIRESE, *op. cit.*, pp. 32-33.

E' ben noto che Radcliffe-Brown si interessò non solo alle società primitive ma anche alla struttura delle società coloniali e delle « civiltà ». Le sue riflessioni sul Sud Africa¹² e i suoi studi sulla Cina¹³ sono molto interessanti da questo punto di vista. Né egli trascurò di discutere le relazioni di opposizione, come il Levy-Strauss ha riconosciuto con onestà¹⁴.

Quando insegnava a Cape Town, nel 1924, Radcliffe-Brown scrisse sugli effetti dell'influenza dell'economia occidentale sulla organizzazione sociale dei Bantu:

« Ciò che sta accadendo nelle tribù africane può essere descritto e individuato soltanto se ci si rende conto che le tribù sono state incorporate entro un sistema strutturale, economico e politico, di dimensioni mondiali »¹⁵

Del resto, queste considerazioni erano state già espresse in modo simile da W.H.R. Rivers, nel 1922. Egli avanzò la « teoria » secondo cui le « società potevano perdere il desiderio di vivere » una volta private delle proprie istituzioni da una cultura dominante »¹⁶.

Radcliffe-Brown ha applicato all'analisi del Sud Africa un concetto generale che egli era andato sviluppando sin dai suoi primi studi: quello di *opposizione* o *contrapposizione*. Essa è, per Brown:

« ...a particular application of that association by contraries that is a universal feature of human thinking, so that we think by pairs of contraries, upwards and downwards, strong and weak, black and white. But the Australian conception of opposition combines the idea of a pair of contraries with that of a pair of *opponents* »¹⁷

E riferendosi alla storia dell'avvoltoio e dell'aquila Brown scrisse:

« In the tales about eaglehawk and crow the two birds are opponent in the sense of being *antagonists*. They are also contraries »¹⁸

Radcliffe-Brown ricorse al mito per penetrare entro la struttura sociale, per individuare i meccanismi e le relazioni di opposizione. Egli osservò che, in Australia, in certi casi, la tribù si spaccava in due parti contrapposte. E cercò di classificare le « espressioni che l'opposizione tra le parti assumeva. Come oggi è ben noto, essa prende varie forme. Una sarebbe quella che gli antropologi hanno definito *joking-relationship*: alle contro-parti (*maieties*) è concesso scambiarsi gli insulti più gravi. Secondo Brown:

12 R. RADCLIFFE-BROWN, *Some problems of Bantu sociology*, in « Bantu Studies », n. 1-3, 1921, p. 38.

13 R. RADCLIFFE-BROWN, *Proposal for a sociological survey of village-life in China*, pubblicato in cinese col titolo « She-hun-hsueh-chiach », Yenking University, vol IX, Agosto, 1936.

14 C. Levy-Strauss, *Totemism*, London, Harmondsworth, 1966, pp. 83-92.

15 R. RADCLIFFE-BROWN, *Some problems of Bantu sociology*, cit., p. 38.

16 W.H. RIVERS, *Essays in the depopulation of Melanesia*, London, 1922, pp. 84-113.

17 R. RADCLIFFE-BROWN, *Method in social anthropology*, a cura di M. N. Srinivas, Chicago, 1958, p. 118.

18 R. RADCLIFFE-BROWN, *op. cit.*, p. 38.

« the relation between the two divisions, which has been spoken of by the term opposition, is one which separates and also unites and which therefore gives us a rather special kind of social integration »¹⁹

L'integrazione sociale alla quale Radcliffe-Brown fa riferimento non è da confondere con le teorie sull'integrazione assoluta del « funzionalismo assoluto », se così si può dire. Brown intende dire che le « opposizioni » si trovano di solito *entro* una forma sociale che le « comprende ». Egli scrisse su questo punto:

« Si può dire che la descrizione più corretta del tipo di struttura che mi interessa giungere a comprendere è l'unità degli opposti »²⁰

E continuò:

« The idea of an unity of contraries was one of the leading ideas of the philosophy of Heraclitus. It is summed up in his statement: pólemos is king, rules all things. The Greek word pólemos is sometimes translated as strife but the appropriate translation would be « opposition » in the sense in which the word has been used here. Heraclitus uses as one example the mortise and the tenon; these are not strifes; they are contraries or opposites which combine to take as unity when they are joined together »²¹

Secondo Brown, l'idea dell'unità degli opposti è una caratteristica non solo del pensiero orientale antico e di alcune fasi della filosofia greca, ma anche dell'ordinamento sociale della Cina antica.

« This Yin-Yang philosophy of Ancient China is the systematic elaboration of the principle that can be used to define the social structure of moieties in Australian tribes, for the structure of moieties is, as may be seen from the brief account here given, one of unity of opposing groups, in the double sense that the two groups are... opponents, and that they are represented as being in some sense opposites in the way in which eaglehawk and crow or black and white are opposites »²²

Brown lamentava che l'antropologia non avesse dedicato sufficiente attenzione al problema della natura e del funzionamento delle relazioni fondate sull'opposizione.

« Si tratta — ha scritto Brown — di un problema molto più generale di quello del totetismo. E' il problema del modo in cui l'opposizione può essere usata per conseguire l'integrazione sociale »²³

E' ben noto anche in Italia che il lavoro di Brown — e non tanto quello di Malinowski — ha fornito un punto di riferimento dominante nell'antropologia sociale britannica e ne ha condizionato gli sviluppi.

Il problema delle « opposizioni » e delle contrapposizioni e dei modi

¹⁹ R. RADCLIFFE-BROWN, cit. p. 38.

²⁰ R. RADCLIFFE-BROWN, cit., p. 123.

²¹ *Ibidem.*

²² R. RADCLIFFE-BROWN, *op. cit.*, p. 125.

²³ R. RADCLIFFE-BROWN, *op. cit.*, p. 127.

con cui vengono mediate è rimasto per lungo tempo al centro delle riflessioni teoriche e metodologiche in antropologia.

Quando, nel 1937, fu istituita ad Oxford la prima cattedra di antropologia essa fu assegnata a Radcliffe-Brown. Il 1937 può essere considerato la data ufficiale della nascita della scuola di Oxford, che più di ogni altra affrontò questi problemi.

Evans-Pritchard si trovava già ad Oxford nel 1937, ove era giunto per lavorare con Marett ed era « Research-Lecturer in African Sociology ». Meyer Fortes si unì a Radcliffe-Brown e a Evans-Pritchard nel 1939, come « Acting-Research Lecturer in African Sociology ». Fortes, Brown, e Evans-Pritchard cominciarono a sviluppare una forma di analisi radicalmente nuova dei fondamenti dell'integrazione e del cambiamento sociale nel contesto dei sistemi di parentela e dei sistemi politici.

Nel 1940, la scuola di Oxford presentò al pubblico tre opere fondamentali: *The African Political System*, a cura di Fortes e Evans-Pritchard, con una prefazione di Radcliffe-Brown, *The Nuer* e *The political system of the Anuak* di Evans-Pritchard.

Le ultime opere erano dedicate all'analisi di alcune società del Sudan che non possedevano un « governo centrale », che erano, cioè « società segmentarie ».

Questi studi furono presto seguiti da altri: le due monografie sui Talensi di Fortes, dallo studio di Evans-Pritchard sui Senusiti della Cirenaica, dal suo libro sul sistema di parentela dei Nuer sul 1951.

Queste monografie possono essere considerate come un corpus organico di ricerche e di teorie. Infatti, esse stabilirono un nuovo paradigma, che in seguito dominò l'antropologia britannica per almeno un decennio, condizionandone profondamente gli sviluppi.

In *The Nuer*, Evans-Pritchard ha studiato le relazioni tra i gruppi, le *group-relations*, specificandone le dimensioni in termini spaziali, territoriali e delle « lineages relationships », fondate su una genealogia che si estendeva in profondità nel passato. Le relazioni politiche nella terra dei Nuer, in Nuerland, erano fondamentalmente territoriali. La tribù è la comunità politica più ampia. Il territorio tribale è diviso in unità locali, che sono a loro volta divise e suddivise. Via via che la suddivisione procede, il livello di segmentazione del gruppo è più coesivo e tende sempre più alla cooperazione e a risolvere le dispute amichevolmente. Ciascun segmento opera soltanto in opposizione agli altri. Se un uomo in un villaggio uccide un uomo di un altro « distretto », i due villaggi, ai quali l'uccisore e la vittima appartengono, si uniscono con gli altri villaggi dei loro rispettivi distretti contro il villaggio dell'altro distretto. Evans-Pritchard ha definito questi eventi « processi di fusione » e di « fissione », « fusion and fission processes ».

« La fusione e la fissione sono nei gruppi politici due aspetti dello stesso principio segmentario, e la tribù dei Nuer e le sue divisioni bisogna spiegarle come una forma di equilibrio tra queste due tendenze complementari e contraddittorie »²⁴

La struttura, a sua volta, potrebbe essere intesa come un equilibrio di potere ad ogni livello del sistema sociale. Secondo Evans-Pritchard, essa si esprimerebbe chiaramente nelle « dispute » o *feuds*.

« A feud has little significance unless there are social relations of some kind which can be broken off and resumed and, at the same time, these relations necessitate eventual settlements if

²⁴ E.E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, London, 1948, p. 148.

there is not to be complete cleavage. The function of the feuds viewed in this way, is, therefore, to maintain the structural equilibrium between opposed tribal segments which are, nevertheless, politically fused in relation to larger units»²⁵.

Evans-Pritchard non si è limitato a studiare le « opposizioni » da questo punto di vista. Egli ha tentato di applicare la sua teoria ad una situazione coloniale, caratterizzata dal tentativo, da parte dell'Italia, di imporre il suo dominio sulla Cirenaica. Evans-Pritchard ha studiato il processo di organizzazione della resistenza contro gli italiani, indicando in quali modi i beduini siano riusciti a darsi una direzione politica e culturale centralizzata, superando i conflitti interni, di fronte all'attacco dall'esterno²⁶. Giustamente Peter Worsley, discutendo degli studi sulle rivolte in antropologia, ha lamentato il fatto che il lavoro di Evans-Pritchard sia stato paradossalmente messo da parte, sebbene sia uno dei pochissimi studi sulla resistenza al colonialismo²⁷.

Come è noto, nel lavoro di Radcliffe-Brown, la interpretazione della posizione relativa dei gruppi sociali e dei modi in cui emergono in opposizione l'uno rispetto all'altro, e il contrasto tra le divisioni interne e l'unità esterna dei gruppi sociali, erano tutti temi centrali. Del resto, la nozione di opposizione segmentaria era corrente, e Bateson l'aveva impiegata con successo in *Naven*²⁸. Tuttavia, Evans-Pritchard sviluppò un modello analitico più preciso e in grado di tener conto delle società segmentarie come « totalità » ponendo l'accento sulla « sfera pubblica » e distinguendola da quella delle relazioni personali e domestiche, su cui Radcliffe-Brown aveva invece insistito. Il lavoro di Evans-Pritchard rappresenta quindi una interpretazione delle opposizioni o contrapposizioni nel contesto delle relazioni politiche, del modo in cui esse vengono « mediate » (ma, mi si consenta di insistere, non necessariamente risolte), dei modi in cui si compongono in unità più complesse.

La teoria di Evans-Pritchard non deve essere confusa con le posizioni del funzionalismo assoluto, secondo cui tutto è funzionale. La teoria della fissione e della fusione rappresenta, invece, un contributo utile a porre in questione l'ordinamento sociale in sé, il modo con cui esso emerge dalla lotta politica, dai rapporti tra le sue parti.

Max Gluckman ha sviluppato queste teorie in modo radicale, cercando di applicarle non più a società segmentarie relativamente isolate, ma allo studio dei messi tra gli Zulu e i dominatori inglesi²⁹. Qui l'opposizione non è tra i gruppi di una medesima società. Si tratta di una contrapposizione tra due società diverse ove una, quella bianca, domina sull'altra. In sostanza, mi pare che Gluckman abbia cercato di applicare il paradigma epistemologico dominante dell'antropologia sociale ad una situazione coloniale. Il suo articolo *The Kingdom of Zulu of South Africa* può essere inteso come uno dei primi studi consapevolmente diretti all'analisi della situazione coloniale e delle sue forme di « opposizione ».

²⁵ E.E. EVANS-PRITCHARD, *op. cit.*, p. 159.

²⁶ E.E. EVANS-PRITCHARD, *The Senusi of Cyrenaica*, London, 1948.

²⁷ P. WORSLEY, *The analysis of Rebellion in British Social Anthropology in Science and Society*, 1961, pp. 26-7. Parte del libro su i Senusiti verrà tradotta e pubblicata in un *reader* di prossima pubblicazione a cura di C. Rossetti.

²⁸ G. BATESON, *Naven*, London, 1936, Cfr. inoltre *Culture contact*

²⁹ M. GLUCKMAN, *Analysis of a social situation in modern Zululand*, Rhodes-Livingstone Papers, n. 28, 1958.

« The modern political organization of Zululand is the opposition between two colour groups represented by certain authorities... the opposition between the two groups is not well-balanced for ultimately is dominated by the superior force of the Government against which the only reaction of the Zulu is acceptance or passive disobedience »³⁰

Gluckman ha analizzato, inoltre, i modi in cui l'opposizione al dominio dei bianchi era tenuta in scacco e divisa.

« In addition... divisions of each large groups and opposed groups with conflicting ideals and interests act to weaken each group within itself and to lessen the main opposition »³¹

Per Gluckman, il Sud Africa e gli Zulu non possono essere considerati separatamente dall'Europa. A causa dei vincoli politico-economici che legano il Sud Africa alla Europa e alla Gran Bretagna in particolare, Zululand è da considerare parte di un complesso sistema di dominio internazionale. Non si tratterebbe di un dislivello « esterno » — come forse vorrebbe Cirese — ma di un « dislivello interno », nel senso che la rete del potere si estende senza soluzione di continuità da Londra a Zululand.

3. L'interesse per le opposizioni non è dunque marginale nella scuola britannica antropologica. Esso è stato invece un elemento centrale e caratterizzante della riflessione teorica in Gran Bretagna. Tale direzione di interessi ha caratterizzato, ad esempio, anche i lavori delle « giovani generazioni », cioè dei Peter Worsley, dei Victor Turner, degli Abner Cohen, degli Ernst Gellner e di molti altri. L'antropologia anglo-sassone contemporanea non ha abbandonato gli studi sui rapporti di contrapposizione. Anzi essa è andata indagandoli non solo sul terreno delle strutture sociali ma anche in quello della cultura.

Del resto, Evans-Pritchard aveva cominciato a percorrere questa via, cercando di applicare la sua teoria della fusione e della fissione alla religione. In *Nuer religion* egli scrisse:

« Given the segmentary political and lineage structure of the Nuer it is understandable that the complementarity towards fission and fusion and the same relativity we find in the structure are found also in the action of spirit in the social life. Just as, for example, two lineages are distinct and opposed groups in relations to these segments must be divided at lower level and undivided at the higher level. In the segmentary social order the conception of spirit is broken up into diverse refractions, while in relation to nature and more in general the many become again the one »³².

Non è questa la sede adatta per valutare le teorie di Evans-Pritchard. Basti qui indicare, ai fini della polemica con Cirese, l'interesse per le relazioni di opposizione anche al livello della cultura. Si pensi ad esempio allo studio di Hilda Kuper sulle « colour categories » dei Swazi. Ella ha indagato i modi in cui esse sono state trasformate dalla penetrazione e dalla instaurazione del dominio coloniale. Un sistema dicotomico di relazioni socio-politiche, coi dominatori, da un lato, e i dominati, dall'altro

³⁰ M. GLUCKMAN, *The kingdom of Zulu*, in « African Political Systems », a cura di E.E. EVANS-PRITCHARD e M. FORTES, Oxford, 1970, p. 54.

³¹ M. GLUCKMAN, *op. cit.*, p. 55.

³² E.E. EVANS PRITCHARD, *Nuer Religion*, Oxford, 1956, p. 115.

lato, e lo studio delle connessioni tra i due elementi, e dei condizionamenti esercitati dagli uni sugli altri, è il sistema di riferimento metodologico della Kuper. Ella si è proposta di indagare:

« ... the stereotyping by a particular folk notion of colour (that) dominated the perception of European colonizers, that a different set of categories initially operated among the people they ruled and that in the process of contact, notions represented by "colour as a symbol" reflected new classifications »³³.

Ilda Kuper ha osservato giustamente che:

« Whites in Swaziland placed non-whites in a universe in which the distinction between animals and men are associated historically with a concept of race and in which colour served as an ethnical referent... Whites incorporated the Swazi as inferiors within a hierarchical (vertical) social structure. The Swazi conceptualized the Whites as a different kind of being and contrasted them at horizontal level with people, animal and whites... Colonialism brought into a single political framework people of the two distinct universes in which these concepts are meaningful; contact produced (limited) communication between them that changed the meaning of these systems of classification »³⁴.

In altri termini, il colonialismo sviluppò nei Swazi una interpretazione dei colori bianco e nero ponendoli in contrapposizione, attribuendo un significato etico positivo al bianco e uno negativo, al nero; imponendo una categoria culturale fondata su relazioni verticali, cioè di dominio, del bianco sul nero, e di esclusione del nero dal mondo del bianco. La categorizzazione dei colori presso i Swazi seguiva un « asse » orizzontale prima della colonizzazione. Il colonialismo invece ha contribuito a formare una categorizzazione lungo un asse verticale, e quindi di opposizione e di esclusione, tra il nero e il bianco, tra l'uomo nero e quello bianco, tra la società dei neri e quella dei bianchi.

Questo processo, di trasformazione delle categorie culturali non può essere inteso, si intende, se non in relazione ai provvedimenti legislativi come il Colour Bar Act del 1926, che limitava le *Job-opportunities* dei negri ai lavori manuali, e, prima ancora, come il *Native Land Act* del 1913, che imponeva la segregazione territoriale.

Lo studio della Kuper è uno degli esempi di una analisi della struttura culturale della situazione coloniale, e di una società « pluralistica » e « avanzata », come il Sud Africa, ove una minoranza etnica domina dispoticamente sulla maggioranza controllando tutte le istituzioni strategiche del sistema sociale. Come si è visto, lo studio della Kuper si volge alle « contrapposizioni », al ruolo che le opposizioni politiche e sociali svolgono nella formazione della cultura. La società non si configura come una « totalità » della quale l'antropologo o il sociologo debba scoprire l'armonia e l'individualità. Si configura, invece, come una pluralità di livelli ora in rapporti di opposizione ora di accordo, a seconda delle situazioni. L'attenzione non si volge soltanto ai rapporti tra i gruppi — come in Evans-Pritchard ad esempio — ma anche alle strutture economico-sociali, al sistema internazionale del dominio, alla struttura dei nuovi stati,

³³ H. KUPER, *Colour categories and colonialism*, in « Colonialism in Africa », a cura di V. Turner, Chicago, 1967, p. 287.

³⁴ H. KUPER, *op. cit.*, p. 307.

dei partiti politici, ai nessi tra lo Stato e la società civile, ai processi di urbanizzazione, alla molteplicità dei nessi che legano tra loro questi « livelli » di analisi ³⁵.

4. Un'interpretazione della società intesa come una totalità di livelli culturali inter-connessi è tipica, ad esempio, della scuola di Julian Steward in Nord America.

E. Wolf ha sviluppato le idee di Steward sui livelli di integrazione in modo radicale e originale, tenendo fermo il punto che la cultura è un sistema complesso che occorre analizzare nella sua totalità. Questa tendenza emerge con chiarezza nel suo studio sul Messico ³⁶ ove Wolf parla di livelli socio-culturali: la famiglia nucleare, il sistema di parentela, il *barrio*, la comunità, la costellazione, costituita dal centro delle città e dalla comunità dipendenti, la regione, e, infine, lo Stato ³⁷. Wolf impiega nella discussione dati concreti, che ha ricavato dal suo lavoro in Yucatan, in Michoaca, nella valle di Oxeca.

La sua analisi si volge ai processi e alle unità sociali, alle *social units* attraverso cui le comunità messicane sono integrate in una totalità più ampia, cioè entro il sistema delle regioni, delle provincie, dello Stato. Wolf va alla ricerca dei nessi tra questi livelli, dei modi in cui si legano gli uni agli altri. E giunge a specificare una molteplicità di direzioni di analisi: la dimensione politico-economica, quella religiosa, sociale e organizzativa. Wolf, però, attribuisce una importanza speciale al mercato.

« The market system where it exists, appears to be the main institution perpetuating the links of horizontal integration between communities » ³⁸.

Ma le connessioni tra i vari livelli non sono necessariamente « relazioni simmetriche ». Sono invece rapporti di potere e di opposizione. L'interesse dell'analisi di Wolf — ai fini della polemica con Cirese — consiste, a mio giudizio, nella presentazione che fa Wolf dei processi di opposizione e in una duplice veste. Da un lato, vi è la lotta dello Stato e di altri « livelli di integrazione » superiori (le regioni, le provincie ecc.) per imporsi sulle comunità; dall'altro lato si tratta della lotta delle comunità per resistere all'imposizione del potere statale, della burocrazia regionale, ecc. Secondo Wolf, si tratta di un processo ciclico che vede ora il prevalere dello Stato ora delle comunità.

« In dealing with present-day Latin America it would seem advisable to beware of treating production for subsistence and production for the market as two progressive stages of development. Rather, we must allow for the cyclical alternation of the two

³⁵ M. GLUCKMAN, *Anthropological problems arising from the African industrial revolution*, in A. Southall, (ed.) « Social Change in Modern Africa », London, 1956, pp. 66-82; E. WOLF, *Peasants*, Evanston, Illinois, 1966; J. STEWARD, R. MANNERS, *The cultural studies of complex societies: Puerto Rico*, American Journal of Sociology, 1954, pp. 123-30. R. LANDES, *Culture and American education, Anthropological approaches to minority and dominant groups in the schools*. New York, 1965. W.H. BLOOMBERG e P. SEHANT, *Power Politics and Urban Policy*, New York, 1963.

³⁶ E. WOLF, *Levels of communal relations*. in M.N. Nash (ed.) « Social Anthropology ». Handbook of middle-American Indians. Austin, 1967. Cfr. inoltre, *Aspects of Group, Relations in a complex Society*, in American Anthropologist, 1955, pp.

³⁷ C. WOLF, *Levels of communal relations*, p. 300.

³⁸ E. WOLF, *op. cit.*, p. 313.

kinds of production within the same community and realize that from the point of view of the community both kinds may be alternative responses to changes in conditions of the outside market »³⁹.

L'analisi di Wolf è sempre volta a specificare i meccanismi di questo processo, ad individuare la struttura delle relazioni tra i gruppi sociali, i modi in cui le relazioni di potere si configurano e svolgono un ruolo causale determinante. L'interesse di Wolf si volge alla struttura e alla dinamica delle opposizioni tra i gruppi sociali, alle forme delle relazioni che essi creano, che riescono ad imporre ad altri gruppi e/o che subiscono. Nè resta esclusa da questa analisi una prospettiva interpretativa politica ed economica. Anzi, come si è già visto, essa ha una posizione centrale. Invece di limitarsi alle dichiarazioni di principio sullo sfruttamento e l'egemonia di certe classi, gli antropologi moderni si sforzano di individuare concretamente i processi e le strutture del dominio e del cambiamento sociale.

Questa è la via che segue anche un antropologo illustre come Clifford Geertz, nel suo studio storico-comparativo sull'Indonesia e il Giappone⁴⁰.

Geertz si guarda bene dal prendere la « situazione coloniale » come il suo punto di partenza *teorico*. Essa è considerata una struttura che occorre indagare e spiegare, di cui bisogna porre in luce l'importanza per lo sviluppo stonico-economico e politico dell'Indonesia in confronto al Giappone. Geertz non commette l'errore di prendere per « elementi causali » — o per « spiegazioni » — le configurazioni empiriche che bisogna invece spiegare. Egli si domanda che cosa significhi parlare di dominio coloniale; quali siano i meccanismi del dominio; come abbiamo operato nella società indonesiana; quali conseguenze abbiano determinato; quali elementi possano aver determinato la direzione di sviluppo che l'Indonesia ha seguito, e via dicendo. In altri termini, il dominio non è l'*explanans*, ma l'*explicandum*. Al contrario di certi autori che, quando si trovano davanti al problema di spiegare gli eventi, invocano il « dominio » o « i rapporti di classe » per esorcizzare ogni difficoltà.

Geertz, ad esempio, pur riconoscendo l'importanza *decisiva* di questi problemi, anzi ponendoli *al centro* del suo lavoro, cerca di specificarne le dimensioni analitiche e di giungere a stabilire, se possibile, alcune relazioni causali.

Il ruolo che il « dominio » può avere svolto e può svolgere non può essere determinato dicendo che il « dominio » è la causa del sottosviluppo. Geertz, ad esempio, si è preoccupato subito di stabilire la configurazione dell'«eco-system» indonesiano e di quello giapponese, istituendo un rapporto, negativo, tra l'Indonesia e il Giappone.

« More genuinely determinative of the separation into contrasting courses (cioè quello del Giappone e della Indonesia) was the manner in which a traditional labour-intensive Lilliput, family farm wet-rice-and-second-crop type of eco-system came to be related to a set of modern economic institutions. Specifically, where the Japanese peasant agriculture came to be complementary related to an expanding manufacturing system in indige-

³⁹ E. WOLF, *Types of Latin-American Peasantry*, in *American Anthropologist*, p. 463, 1965, ora in « *Antropologia economica* », a cura di E. Grendi, Torino, 1972, pp. 72-94.

⁴⁰ C. GEERTZ, *Agricultural involution. The processes of social change in Indonesia*, Berkeley, 1963.

nous hands, Javanese peasant agriculture came to be complementary related to an expanding agro-industrial structure under foreign management. As labor-productivity in the capital-intensive sector in Japan increased, it increased also in the labor intensive sector; in Java it remained approximately constant in the labor-intensive. In Japan the industrial sector supported the industrial one during the crucial three decades of the latter's emergence largely by means of extremely heavy taxation; in Java the peasant sector supported the industrial one through the provision of underpaid labor and land. In Japan the industrial sector once under way then reinvigorated the peasant sector through provision of cheap commercial fertilizer, more effective farm tools, support of technical education. The dynamic interrelation between the two sectors which kept Japan moving and ultimately pushed here over the hump to sustained growth was absent in Java. Japan had, and maintained, but Java had and lost, an integrated economy»⁴¹.

Per spiegare questi svolgimenti Geertz ha specificato una complessa costellazione di elementi causali: le *Weltanschauungen* delle « masse » e delle élites a Giava e in Giappone, la struttura della stratificazione sociale lì e là, la configurazione del « market system » lì e là, lo sviluppo di una agricoltura intensiva a Giava e di un sistema manifatturiero capitalistico in Giappone, il miglioramento del capitale umano, l'espansione del capitale fisico, la creazione di una moderna « business class », la cristallizzazione di un efficiente « market system », la formazione di una manodopera qualificata e disciplinata, la crescente disposizione al risparmio, la formazione di istituti finanziari efficienti, lo sviluppo di forme di effettiva cooperazione economica.

Il ruolo che l'imperialismo può avere svolto a Giava, e quindi il suo ruolo causale nel determinare il sottosviluppo, non può essere stabilito se non facendo riferimento almeno a questi elementi. Una « teoria dell'imperialismo » — se così si può dire — può essere una teoria intorno al ruolo e alla combinazione di questi elementi, e non una tautologia ove si dica che l'imperialismo è la causa di se stesso e di ogni cosa.

Geertz ha studiato — come si è visto — le forme del dominio (e quindi le « contrapposizioni »). Ma perviene a formulare uno schema interpretativo che consente all'analisi di seguire nuove vie, di sollevare interrogativi concreti e ben delimitati, che si può tentare di « falsificare », che permettono di precisare meglio i termini della discussione.

5. La breve analisi svolta fin qui non sembra confermare l'idea di Cirese che l'antropologia contemporanea non abbia avviato uno studio delle « contrapposizioni » in termini politici, sociali e culturali. Al contrario, si può dire che essa è andata svolgendo indagini di particolare interesse proprio in questo settore. Dunque la pretesa di Cirese di fondare l'antropologia come la « scienza delle contrapposizioni » non è certamente originale. Inoltre, gli studi recenti sono giunti ad un livello di complessità analitica ben più ricco di quello sul quale Cirese sembra muoversi. Dunque la pretesa di Cirese non è neanche « utile »⁴².

⁴¹ C. GEERTZ, *op. cit.*, p. 135.

⁴² C. VALENTINE, *Culture and poverty: critique and counterproposals*, Chicago, 1968. O. LEWIS, *The culture of poverty*, Scientific American, 1966, 214, pp. 19-25. E. BOTT, *Family and social network in London*, London, 1957. R. FIRTH, (ed.) *Two studies of kinship in London*, LSE Monograph, 1957, n. 15. R. FRANKENBERG, *Village on the border*, London, 1956. Questi studi, ad

§ II - *Le società superiori e la dicotomia « culture egemoni-culture subalterne ».*

1. Ma che cosa intende Cirese per « società superiori »? Intende parlare delle società industriali avanzate? Si riferisce alle strutture culturali? alla forma dell'organizzazione sociale?

Cirese parla dello Stato come elemento differenziante tra le « società superiori » e no⁴². Ma non mi pare chiarisca le cose. In effetti, lo Stato è presente anche in società che Cirese non classificherebbe tra le « superiori »: presso gli Zulu, gli Ankole, i Kede.

Cirese non fa alcun riferimento alla stratificazione economica delle società industriali complesse, pur insistendo sul punto che proprio esse dovrebbero costituire il campo di studio specifico dell'etnologia e dell'antropologia.

E' noto che le società industriali complesse sono caratterizzate da un sistema di stratificazione economica e politica, culturale e sociale estremamente complesso, che è stato oggetto di studio sin dal sorgere della scienza sociale e politica. La struttura delle opposizioni è molto più complessa di quella che Cirese sembra prospettare ad esempio, tra città e campagna, masse e élites, e via dicendo. Ma lasciamo che Cirese precisi la sua posizione. Egli parla di « cultura egemonica » e di culture subalterne e scrive:

« ...le scienze etno-antropologiche si configurano come scienze dei dislivelli di cultura, esterni o interni... ma in ogni caso significativamente coincidenti coi dislivelli di potere »⁴⁴.

« Le distinzioni, le separazioni, stratificazioni e opposizioni sociali tra le classi e i ceti dotati di diverso potere politico-economico trovano un generale riscontro in certe distinzioni, separazioni, stratificazioni culturali... Alla diversità della condizione sociale si accompagna la diversità della condizione culturale... nella quale si manifesta la diseguale partecipazione dei diversi strati sociali alla produzione e alla fruizione dei beni culturali »⁴⁴.

Cirese dà per scontata l'esistenza di contrapposizioni:

« La complessità dei processi di formazione e di sviluppo, la profonda differenziazione delle attività e dei generi e tipi di vita, la distribuzione su aree molto vaste, la distanza tra le varie categorie sociali (e particolarmente tra classi e i gruppi subordinati e periferici) sono fattori che provocano una diversa e ineguale partecipazione dei diversi gruppi alla produzione e al godimento dei beni culturali »⁴⁵.

« Da questo punto di vista, la " specificità " del nostro oggetto di studio deriva dal fatto che noi prendiamo come spunti di riferimento l'alterità... Quale è dunque il criterio della nostra scelta?

esempio, affrontano tutti problemi antropologici delle società complesse. Cfr. anche B. BERNARDI, *Crisi e non-crisi dell'antropologia* (in corso di stampa). Desidero ringraziare vivamente il prof. Bernardi di avermi permesso di consultare il manoscritto (cfr. anche C. ROSSETTI, *L'antropologia sociale inglese e i problemi dello sviluppo storico-politico*, in « La Critica Sociologica », 1975-76).

⁴³ A. CIRESE, *Alterità e dislivelli di cultura nelle società superiori*, in « Folklore e antropologia », cit., p. 25. Cfr. *Antropologia e studi antropologici*, cit.

⁴⁴ A. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, 1972, cit., p. 12.

⁴⁵ A. CIRESE, *Alterità e dislivelli interni di cultura*, cit., p. 26.

Noi scegliamo i fenomeni che, per una ragione o per l'altra (*sic*), si differenziano da o si oppongono a sia dal punto di vista soggettivo sia da quello oggettivo... »⁴⁶.

Le difficoltà che si incontrano cercando di tradurre queste proposizioni in termini operativi sono almeno due. La prima sorge dalla concezione di Cirese di poter individuare le contrapposizioni nettamente, in modo dicotomico, dividendo l'universo in due sfere: quella dei buoni e dei cattivi, dei dominati e dei dominatori. La seconda difficoltà sorge quando si tratta di spiegare i legami di *solidarietà* lungo linee verticali, che congiungono ceti di classi diverse spesso in conflitto aperto e talvolta no con ceti delle medesime classi, che possono avere interessi divergenti.

Parlando di contrapposizioni Cirese traccia un « asse ideale » che sembra invece dividere la società in due sezioni contrapposte: la prima è quella della classe egemone; la seconda è quella delle classi subalterne.

Una delle contrapposizioni che Cirese discute è quella tra le « classi ». Ma che cosa intende per classe? Con quali criteri la individua? Non si tratta qui di riprendere il dibattito sulla esistenza o sull'inesistenza delle « classi ». Si tratta di un punto cruciale nella teoria sociale e politica contemporanea e che va chiarito, particolarmente quando si pretende di parlare delle società complesse.

Chi si è interessato ai problemi della stratificazione sociale sa bene quanto sia difficile trovare conferme a favore della prospettiva rigidamente dicotomica di Cirese.

Si prenda la classe operaia, ad esempio. Anche se vi sono state situazioni storiche in cui questa classe ha agito come un vero « attore collettivo », come una *Klass für sich*, si potrebbero fare molti esempi di situazioni in cui la classe operaia si è divisa lungo linee di conflitto interne — o « cleavage lines » — verticali e orizzontali. Si pensi, ad esempio, alla contrapposizione tra i lavoratori industriali del nord Italia e i contadini del sud verso la fine del secolo scorso e i primi anni del Novecento. Contrapposizione che Salvemini e Gramsci, ciascuno a suo modo, indicarono con precisione.

L'analisi di Gramsci non si ferma alla denuncia delle divergenze degli interessi tra i diversi « gruppi » della classe operaia. Gramsci è riuscito ad indicare anche le linee delle contrapposizioni, facendo sempre riferimento alla lotta politica. Nella sua analisi del Congresso di Livorno, Gramsci mise in luce che le contrapposizioni all'interno del gruppo dirigente del movimento operaio erano radicali. Da un lato, vi erano i riformisti, che speravano ancora in un compromesso. Dall'altro lato erano schierati i « rivoluzionari », che prospettavano una interpretazione radicalmente diversa della crisi e dei mezzi per risolverla e che disponevano di un seguito deciso, anche se ristretto.

Per Gramsci le « cleavage-lines » fondamentali all'interno del movimento operaio passavano attraverso il legame tra i « rappresentati » e i « rappresentanti ». Il gruppo dirigente svolgeva a quel tempo una politica in effetti contraria agli interessi della « base » (come si vide poi e come perfino Pareto riconobbe) mentre essa, a sua volta, si era « distaccata » dal gruppo dirigente.

« La classe operaia rivoluzionaria — scrisse Gramsci — si stacca da quelle correnti degenerate del socialismo che sono impudrite nel parassitismo statale, si stacca da quelle correnti che cercavano di sfruttare la posizione di superiorità del settentrio-

46 A. CIRESE, *op. cit.*, p. 25.

ne sul Mezzogiorno per creare aristocrazie proletarie, che accanto al protezionismo doganale borghese... avevano creato un protezionismo corporativo e credevano emancipare la classe operaia alle spalle della maggioranza del popolo lavoratore »⁴⁷.

Descrivendo il gruppo dirigente socialista Gramsci scrisse:

« Questi uomini non vivono più per la lotta delle classi, non sentono più le stesse passioni, gli stessi desideri, le stesse speranze delle masse: tra loro e le masse si è scavato un incolmabile abisso, l'unico contatto tra loro e le masse è il registro dei conti e lo schedario dei soci ».

« Mentre gli operai combattevano nelle piazze e nelle vie, mentre le fiamme dell'incendio riempivano di terrore le popolazioni e le inducevano disperate all'exasperazione individuale e alle più spaventose rappresaglie, noi non avremmo concepito neppure che i sedicenti delegati di queste masse popolari si perdessero nelle bassure più paludose e miasmatiche della lotta personale »⁴⁸.

Del resto, se si vuol trovare un esempio più vicino nel tempo, si pensi alla polemica della sinistra sindacale contro l'orientamento generale delle Confederazioni durante i primi anni sessanta. Basti citare Vittorio Foa che, nel 1961, denunciò nei « Quaderni Rossi » il disinteresse per il Mezzogiorno.

« Le lotte del nord, nonostante la loro ampiezza, restano ancora su un terreno corporativo, cioè di miglioramento sezionale all'interno del sistema, di assecondamento alla espansione capitalistica perciò stesso diventando incomunicabile come esperienza unitaria di classe »⁴⁹.

E scriveva sulla necessità di costruire:

« ...una coscienza unitaria che muove verso comuni obiettivi lavoratori in situazioni diverse tra loro »⁵⁰.

La « classe subalterna » non è quindi un blocco compatto che si presti a facili teorizzazioni. Essa è, in effetti, un tessuto di molteplici rapporti, di varia natura, che mutano costantemente a seconda delle circostanze storiche. Queste ultime e tali rapporti vanno indagati di per sé.

Si potrebbero indicare qui, in modo preliminare, alcune linee di analisi che Cirese non avrebbe forse dovuto ignorare. Si tratta di diverse contrapposizioni:

- i) contrapposizioni all'interno dei partiti (*intra-élites cleavages*);
- ii) contrapposizioni tra rappresentati e rappresentanti e/o rottura dei nessi tra i primi e i secondi;
- iii) contrapposizioni tra « frazioni di classe », cioè tra operai e contadini, ad esempio, tra operai di industrie privilegiate e operai che lavorano nelle industrie meno avanzate, e via dicendo.

⁴⁷ A. GRAMSCI, *Il congresso di Livorno*, in « Socialismo e Fascismo », Torino, 1966, pp. 40-41.

⁴⁸ A. GRAMSCI, *Funzionarismo*, in op. cit., p. 89.

⁴⁹ V. FOA, *Lotte operaie e sviluppo capitalistico*, « Quaderni Rossi », 1961, settembre, p. 3.

⁵⁰ V. FOA, op. cit., p. 3.

Queste contrapposizioni possono essere di natura ideologica; possono riguardare interessi precisi dei vari gruppi, a seconda delle rispettive posizioni differenziali nel mercato e dei benefici che riescono a trarne e via dicendo.

Situazione complessa, come si intende, che non era certo sfuggita a Gramsci, il quale indicò linee di analisi molto precise per caratterizzare la struttura e la dinamica della « classe subalterna » *vis-à-vis* lo Stato e le altre classi. E negli anni della prigionia, negli anni del Gramsci *für ewig*, egli si sforzò di escogitare strumenti adeguati per affrontare questi problemi.

La contrapposizione frontale tra le classi che Cirese pone non sembra più chiara se si fa riferimento alla « classe egemonica ». Neanch'essa può essere configurata come un « blocco unitario », che si contrappone organicamente alle altre classi. Non vi è dubbio che vi siano situazioni storiche in cui si giunga ad un fenomeno simile (sebbene non sia del tutto chiaro se si giunga davvero ad una contrapposizione radicale) come nel caso della rivoluzione francese e inglese. In questi casi, però, si tratta di situazioni di « crisi » generale del sistema sociale e politico. Se Cirese ha inteso riferirsi a queste situazioni avrebbe dovuto dirlo con chiarezza. Ma non vi è alcun accenno, nei suoi testi, in questo senso.

Per indicare che la « classe egemonica » non può essere intesa come un blocco compatto può essere utile qui rifarsi all'analisi del sorgere del fascismo ad opera di Poulantzas⁵¹.

« ...Ni en Allemagne ni en Italie, l'événement du Fascisme n'a correspondu à une crise politique d'équilibre, en n'importe quel sens du terme. La classe ouvrière était d'ores et déjà vaincue au moment de cet avènement, et cette défaite n'avait pas coûté à la bourgeoisie le prix de l'équilibre catastrophique... c'est la bourgeoisie qui reste l'aspect principal de la contradiction principale ».

« Le procès de fascistization et l'avènement du fascisme correspondent à une situation d'approfondissement et d'exacerbation aiguë des contradictions internes parmi les classes et fraction de classes dominantes: il s'agit d'un élément important de la crise politique en question »⁵².

Secondo Poulantzas, una delle caratteristiche fondamentali del fascismo è l'affermazione di una nuova « frazione di classe » :

« celle du capital financier, voir du grand capital monopoliste »⁵³.

Come è noto, negli anni precedenti la prima guerra mondiale, e più precisamente a partire dalla depressione del 1907, in Italia aveva preso le mosse un processo di concentrazione industriale monopolistica e alcuni complessi industriali e finanziari erano emersi in posizione dominante: il gruppo Ilva, l'Ansaldo, la Breda, la Fiat, sostenuti da alcune grosse banche come la Banca Commerciale, la Banca di Sconto il Credito d'Italia, il Banco di Roma⁵⁴. Nonostante il collasso di alcuni di questi colossi nel 1921, lo sviluppo industriale pose le condizioni favorevoli, per alcuni gruppi industriali, per entrare in possesso della maggioranza

51 N. POULANTZAS, *Fascisme et dictature*, Paris, 1973.

52 N. POULANTZAS, *op. cit.*, p. 63.

53 N. POULANTZAS, *op. cit.*, p. 71.

54 P. ALATRI, *La crisi della classe dirigente italiana e le lotte sociali del primo dopoguerra*, in « Fascismo e antifascismo », Milano, 1962, pp. 63-78.

azionaria delle grandi banche, delle quali erano clienti e debitori, per acquistare un'influenza decisiva su di esse.

« Gli effetti negativi per la struttura dell'economia nazionale — ha scritto Paolo Alatri — di questa concentrazione capitalistica e del correlativo accaparramento del monopolio bancario, si intrecciarono nel dopoguerra con la smobilitazione bellica, coi problemi di riconversione... donde le continue e pressanti richieste di appoggio da parte dell'apparato burocratico finanziario dello Stato, e quindi la tendenza di un più accentuato protezionismo che, naturalmente, andava a vantaggio dei gruppi più forti, ma metteva in loro balia le imprese medie e piccole provocandone lo sfacelo e la liquidazione e accentuando la disoccupazione »⁵⁵

Contrapposizioni di interessi esistevano anche all'interno della « borghesia ». E non erano di minore importanza. Anche Vilfredo Pareto — senza dubbio economista serissimo — l'aveva notato:

« Si è confuso e si seguita a confondere — scrisse Pareto — sotto il nome di capitalisti, coloro che ricavano un frutto dai loro possessi e risparmi, e gli imprenditori. Ciò nuoce assai alla conoscenza del fenomeno economico e ancora di più di quello sociale. In realtà queste due categorie di *capitalisti* hanno spesso interessi diversi, talvolta opposti, e che contrastano anche maggiormente a quelli delle classi che si dicono dei « capitalisti » e dei « proletari »⁵⁶.

Gramsci ha espresso molto bene questa situazione di contrapposizione *all'interno* delle classi e *tra* le classi, tra le « frazioni di classi ». La storia degli anni che vanno dalla fine del 1918 all'ottobre del 1922:

« Fu una lotta complessa che portò certe profonde e vaste rotture nel seno del blocco borghese-conservatore, nei partiti, nei gruppi politici della borghesia e della piccola borghesia, e urti e scossoni nel movimento operaio e socialista. In questa lotta si disgregò il partito liberale, il che è quanto dire il partito che era stato l'organizzatore dello Stato unitario e il suo dirigente politico per molti decenni »⁵⁷.

L'immagine della contrapposizione rigida tra dominati e dominatori, propria del « marxismo primitivo », è, in effetti, immaginaria. Non soltanto entro le classi principali vi sono contrapposizioni interne, ma è proprio la presenza di tali contraddizioni a favorire la formazione di nessi diversi tra « segmenti » di classi differenti, che si stabiliscono e si spezzano a seconda delle vicende storiche. Processo che, nel suo insieme, contribuisce in modo decisivo al mutamento politico.

Per questi motivi, uno dei compiti dello studioso è ricercare i meccanismi che contribuiscono a promuovere tali svolgimenti (cioè le trasformazioni economiche e socio-culturali, ad esempio), le forme che essi assumono (la fondazione di un nuovo tipo di Stato, di partito politico, la istituzione di un « *action-set* », e via dicendo), i meccanismi con cui si mediano (o non si mediano) gli interessi (ad esempio il clientelismo, e le

⁵⁵ P. ALATRI, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁶ V. PARETO, *Trattato di sociologia*, Milano, 1964, vol. 2, p. 664.

⁵⁷ Cit. in P. ALATRI, *op. cit.*, p. 77.

conseguenze di tali svolgimenti per la struttura complessiva dell'ordinamento sociale (ad esempio: se si tratti di un cambiamento radicale in senso progressivo o regressivo, della sconfitta di alcune classi e gruppi e della vittoria di altri e via dicendo).

In questa sede, ai fini della polemica con Cirese, basti notare che i rapporti di contrapposizione sono molto più complessi di quanto l'immagine della contrapposizione frontale lasci intendere.

3. Da questi esempi sembra di poter trarre due conclusioni. La prima è che un modello dicotomico — come quello di Cirese — è inadeguato a caratterizzare le strutture e i processi delle società industriali avanzate. La seconda conclusione è che il « modello » di Cirese non dà alcuna indicazione per ricercare i nessi di « dipendenza » che legano i gruppi, i quasi-gruppi, ecc., più forti a quelli più deboli, né spiega come essi operino. In altri termini, egli non sembra in grado di chiarire proprio il termine che sta alla base del suo discorso: il concetto di « egemonia » e di « subalterità » e i loro nessi reciproci.

Una delle ragioni dell'inadeguatezza del modello di Cirese è proprio la sua struttura dicotomica. Struttura che egli dice paradossalmente — di aver ripreso da Gramsci. Si è già detto che Gramsci rifiutò di configurare la società in termini di classi rigidamente contrapposte. Anzi, egli entrò in polemica contro tali schematizzazioni. Questo punto sembra però sfuggire a Cirese.

Non si tratta, però, di un « errore » che soltanto Cirese abbia commesso. In realtà Cirese riprende un tema caro a De Martino (che anch'egli aveva in qualche modo tratto da Gramsci) e lo ripropone quasi negli stessi termini pur tanti anni dopo⁵⁸.

Nel corso degli ultimi anni, l'antropologia ha compiuto alcuni passi avanti nello studio dei meccanismi del dominio. Basti pensare ai lavori di T. Boissevain, di F. Bailey, di S. Silverman, di A. Meyer, di T. Asad⁵⁹. Questi studiosi non pongono l'accento su rigide e vaghe contrapposizioni. Si preoccupano, invece, di ricostruire le categorie dell'interazione sociale, che stanno dietro le contrapposizioni, i meccanismi con cui il potere è esercitato e chi domina si impone; si interessa alle configurazioni sociali che emergono dalla interazione socio-politica e culturale e dall'esercizio del dominio (ad esempio le clientele, le « relazioni diadiche », i nessi tra lo Stato e le comunità locali ecc., i modi attraverso cui il flusso delle risorse e dei servizi è filtrato e diretto o bloccato dai gruppi e dai « quasi gruppi » che controllano la vita delle comunità al livello del potere locale).

⁵⁸ C. LUPORINI, *Intorno alla storia del mondo popolare subalterno*, « Società », VI, marzo 1950, pp. 95-106. Sempre in « Società », n. 22, 1950, pp. 309-312, ma senza titolo. Per la risposta di De Martino cfr. *Ancora sulla storia del mondo popolare subalterno*, « Società », n. 2, giugno 1950, pp. 306-309. Luporini ha rimproverato a De Martino la rigida dicotomizzazione tra classi egemoni e subalterne.

⁵⁹ J. BOISSEVAIN, *Patronage in Sicily*, Man, 1, 1966, pp. 19-33 e *Friends of Friends*, London, 1974. A.C. MAYER, *Municipal elections: a central Indian Case-Study*, in C.H. Phillips, (ed.) « Politics and society in India », London 1963. S. SILVERMAN, *Patronage, Community-nation relationships in central Italy*, « Ethnology », 1965, n. 4, pp. 172-189. F.G. BAILEY, *Politics and social change: Orissa in 1959*, Univ. of California, 1963. T. ASAD, *Market model, Class structure and consent: a reconsideration of Swat political organization*, Man, 1972, 7, pp. 74-94.

§ 4 - L'analisi del cambiamento sociale.

I. A mio giudizio, la struttura dicotomica del « modello » di Cirese gli impedisce anche di render conto del cambiamento sociale e delle sue possibili direzioni. Radicalizzando e semplificando le contrapposizioni, Cirese giunge — forse senza volerlo — ad una visione della società molto simile a quella che proponeva l'antropologia americana negli « anni quaranta », quando tentava di caratterizzare le strutture e i processi sociali in termini di dicotomie come quella, ad esempio, tra « folk » e « urban society »⁶⁰, tra « aggressivo » e « passivo », tra « rurale » e « urbano », tra « superiore » e « inferiore »⁶¹.

Il problema del ricambio dei valori, ad esempio, è visto da Cirese come un processo nel corso del quale il sistema di valori di una società subordinata o *subordinate society*, come si diceva nel linguaggio di quell'antropologia, viene mutando ed è sostituita gradualmente da elementi del sistema di valori della società dominante, della *white-American society*, attraverso una serie di *face-to-face relations* tra i « portatori individuali » dei valori e la cultura in fase di acculturazione.

John Adair, ad esempio, ha cercato di individuare come gli Zuñi Pueblo abbiano resistito ai valori, alle idee, agli abiti della « cultura occidentale » che « premeva » da ogni lato⁶². Adair ha rivolto la propria attenzione verso i contatti tra gli Zuñi che tornavano a casa dopo aver combattuto nella seconda guerra mondiale nell'esercito statunitense — e coloro che non erano mai usciti dai confini del villaggio. E ha concluso che i veterani incontravano un ambiente chiuso e ostile, una *resistenza culturale*, proprio perché portavano valori, idee, e abiti che avevano acquisito in un differente contesto.

Anche Cirese, parla di divergenze, di « distanze », di « resistenze » culturali.

In effetti, Cirese esprime, con termini non del tutto diversi, lo stesso fenomeno che una volta gli antropologi americani chiamavano « acculturazione ».

Cirese scrive:

« Lo spostamento nella dimensione sociale dei fatti culturali può avvenire fra ceti di livello gerarchico più o meno equivalente, tra contadini e pastori, ad esempio ».

E conclude:

« Più interessano in questa sede gli spostamenti che avvengono tra strati sociali di diverso livello gerarchico, dotati cioè di diverso potere e di diverso prestigio sociale e culturale, ceti dominanti da un lato e ceti dominati, dall'altro lato... ».

Le ineguaglianze e le varietà culturali appaiono spesso come un prodotto involontario, quasi meccanico, dell'insufficienza dei rapporti di scambio tra i diversi gruppi, insufficienza che deriva dalla difficoltà geografiche, tecniche, di comunicazione. Talvolta, in seguito a nuove ondate culturali, o per influenze di altre nazioni e reazioni (*sic.*)... le differenze si dispongono su piani e livelli molto diversi tra loro e spesso lontani dal piano o livello ufficiale... Spesso i gruppi o i centri culturalmente più produttivi (e egemoni) hanno usato criteri di autentica discrimina-

⁶⁰ R. REDFIELD, *The primitive world and its transformations*, Chicago, 1959. Per una critica cfr. O. LEWIS, *A critique of the folk-urban conceptualization of social change*, in « *Anthropological essays* », New York, 1971, pp. 35-52.

⁶¹ Cfr. A. SIEGEL, *Acculturation: Critical Abstracts. North America*, Stanford Anthropological Series, n. 2, 1955.

zione culturale, hanno elaborato concezioni e comportamenti a cui non hanno ammesso altre classi sociali perché avevano la funzione di creare, di mantenere, sottolineare, le differenze tra i gruppi »⁶³.

Cirese dà gli esempi delle leggi suntuarie, che prescrivevano abiti che distinguevano le diverse classi sociali, e hanno « obbligato i popolani ad usare stoffe, modelli o accessori completamente diversi da quelli dei signori »⁶⁴. Per Cirese, si riscontra, però, anche un atteggiamento opposto.

« Certe concezioni, certi comportamenti elaborati dai centri egemonici avevano una netta volontà di espansione, ma hanno incontrato forti resistenze dovute più ai rifiuti culturali opposti dai gruppi periferici subalterni che non alle difficoltà obiettive di comunicazione. E' avvenuto così che certe nuove concezioni siano state o del tutto respinte o accettate solo parzialmente e superficialmente, e cioè senza che le vecchie fossero respinte »⁶⁵

Altrove, Cirese ha definito questi fenomeni « resistenza culturale »⁶⁶ impiegando una terminologia simile a quella dell'antropologia nord-americana negli « anni trenta » e « quaranta ». Infatti, per Cirese, il processo di cambiamento culturale ha luogo attraverso la diffusione di idee e costumi o, eventualmente, attraverso la resistenza contro questo processo. Le direzioni del cambiamento sono fondamentalmente due: la prima procede « dall'alto » verso « il basso »; la seconda esprime resistenza o rifiuto culturale da parte delle classi subalterne o « esclusione » delle medesime dalla cultura delle « classi egemoniche ». L'immagine del mutamento dei rapporti tra le classi che Cirese sembra proporci è quella del « trasferimento » di elementi culturali da una classe all'altra — lungo le linee di forza del potere — o del divieto di tale trasferimento.

Come è facile vedere, si tratta di una immagine del cambiamento sociale che è assai lontana da quella avanzata dalla antropologia contemporanea, che ha tentato di analizzare con precisione le relazioni tra le classi differenti all'interno di un determinato sistema socio-politico. Ed ha cercato di caratterizzare le « fluttuazioni » delle relazioni tra le due classi, il mutare delle posizioni di potere e dei rapporti di forza guardando alla *dinamica del complesso dei nessi* che legano una « classe » all'altra.

Come ha scritto giustamente Ernst Gellner su E. Leach « He advises anthropologists to cope with fluctuating societies by specifying the contradictory ideals that are operating — which can be done through static models employing static concepts — thereby simultaneously indicating the mechanisms of change and describing a changing society »⁶⁷

E' importante notare che Leach ha volto la sua attenzione ad una società caratterizzata da un fondamentale « squilibrio » nel sistema del potere e da un continuo processo ciclico nel corso del quale una delle classi si impone all'altra, proponendo ora un modello di società egalitaria ora rafforzando, invece, la struttura dell'ineguaglianza. Come è noto, Leach ha

62 J. ADAIR, *A study of culture-resistance. The veterans of world war two at Zuñi pueblo*. Ph. D. Dissertation, University of New Mexico, 1948.

63 A. CIRESE, *Antropologia culturale e tradizioni popolari*, cit., p. 244.

64 A. CIRESE, *Alterità e dislivelli di cultura*, cit., p. 35.

65 A. CIRESE, *ibidem*.

66 A. CIRESE, op. cit., p. 36.

67 E. GELLNER, *Time and theory in anthropology*, *Mind*, 1968, p. 191.

individuato due modelli, il *gumlao* e il *gumsa*, che egli ha inteso come due vere e proprie « categorie » culturali.

Non è necessario — in questa sede — discutere queste definizioni. Basti qui indicare l'interesse centrale del Leach per il *processo generale* di formazione della società Kachin e, in questo contesto, per le relazioni di dipendenza, da un lato, e per quelle di « universalizzazione » della società, dall'altro lato. Secondo Leach:

« Every real society is a process in time. The changes that result from this process may usefully be thought of under two heads. Firstly there are those which are consistent with a continuity of the existing formal order. For example, when a chief dies and is replaced by his son, or when a lineage segments and we have two lineages where formally there was only one, the changes are parts of a process, of continuity. There is no change in the formal structure. If, for example, it can be shown that in a particular locality over a period of time, a political system composed of equalitarian lineage segments is replaced by a ranked hierarchy of feudal type, we can speak of a change in the formal social structure. When... I refer to changes of social structure I mean changes of this latter kind »⁶⁸.

« When we refer to structural change we do have to consider not merely changes in the position of individuals with regard to an ideal system of status relationships, but changes in the ideal system itself: changes, that is, in the power structure »⁶⁹.

Leach si guarda bene dal costruire un modello dicotomico alla Cirese. Egli cerca, invece, di ricostruire il complesso delle interrelazioni tra i gruppi e la loro cultura. Nè si ferma a dire quali caratteristiche possenga la cultura « *gumlao* » e « *gumsa* ». Egli giunge invece a chiedersi quale sia:

« the principle of organization that unites the component parts of the system »⁷⁰

Parti che bisogna considerare, secondo Leach, come elementi di un « *total system in flux* »⁷¹.

« The essence of my argument is that the process by which small units grow into larger ones and the large units break down into smaller units is not simply part of the process of segmentation and accretion, it is a process involving structural change. It is with the mechanism of this change that we are mainly concerned »⁷².

L'analisi di Leach non trascurava le contrapposizioni. Anzi, è un'analisi dei processi di costituzione, di trasformazione e di soluzione temporanea delle contrapposizioni tra le unità grandi e piccole di un sistema sociale. Le opposizioni sono investigate dal punto di vista dinamico, ricorrendo

⁶⁸ E. LEACH, *The political system of the highland Burma*, LSE Monograph, 1958, London, p. 5.

⁶⁹ E. LEACH, *op. cit.*, p. 10.

⁷⁰ E. LEACH, *op. cit.*, p. 4.

⁷¹ E. LEACH, *op. cit.*, p. 6.

⁷² E. LEACH, *op. cit.*, p. 17.

a « modelli » che, sebbene astratti, consentano di rappresentare le fluttuazioni e le trasformazioni⁷³.

Cirese segue invece la via opposta. Il metodo che egli sembra suggerire è costruire una baconiana *tabula absentiae et praesentiae* individuando le opposizioni in base alla presenza o alla assenza nei gruppi e nelle classi che si contrappongono, di certi elementi. In questo modo, Cirese toglie ogni elemento storico e attivo dal suo schema interpretativo e si chiude la via all'analisi dei processi di organizzazione delle categorie culturali dell'interazione umana.

E' chiaro che Cirese trae il suo modello dicotomico e il suo « approach » empiristico dai suoi studi sulle tradizioni popolari, e non tanto dal marxismo.

Cirese sembra prendere dalle tradizioni popolari, e mantener ben ferme, alcune categorizzazioni fondamentali come l'opposizione tra il mondo dei colti e il mondo dei « cafoni », tra il mondo rurale e quello urbano, e via dicendo. Si tratta di « categorizzazioni » che traggono origine dallo studio di una società rurale, ove le distanze di ogni genere tra le città e aree rurali sono estremamente rilevanti. In questo tipo di società l'opposizione tra i « signori » e i « contadini » è una caratteristica storica centrale. E su di essa si fonda l'ordinamento economico-politico.

Ma la situazione è radicalmente diversa nelle società industriali, caratterizzate dalla riduzione e dall'eliminazione relativa dell'opposizione tra la cultura urbana e quella rurale e dal predominio della cultura urbana. Basti pensare all'intensità dei flussi migratori interni nel nostro paese e a quelli verso certe zone del « mercato comune » per rendersi conto del processo di trasformazione radicale della struttura socio-culturale dell'Italia contemporanea. Questa situazione rende estremamente difficile, se non inutile, tentare di applicare categorizzazioni rigide come quelle di Cirese, che non riescono a rappresentare la processualità degli eventi.

Se in una società agraria, ove la penetrazione dello Stato è limitata, la « cultura contadina » può essere differenziata rispetto a quella delle « élites » urbane, le società industriali sono invece caratterizzate dal processo di trasformazione delle « culture rurali », dalla mobilitazione politica e culturale delle classi subalterne, dalla creazione di nuove forme di cultura che si contrappongono alla cultura urbana preesistente e spesso ne rappresentano uno sviluppo. Per dare un esempio si pensi al ruolo svolto dalla « cultura marxista » nel processo di costruzione di un movimento operaio moderno, organizzato e efficiente. E si pensi al « trapianto » di elementi culturali di origine rurale nella « nuova » cultura urbana delle classi subalterne. « Trapianto » che ha svolto, in certi casi, un ruolo importante nel processo di mobilitazione politica durante le lotte sindacali del 1969-70 proprio nei *newcomers*. Venendo da una cultura contadina che aveva istituzionalizzato forme di decisione democratica e assembleare — come in Puglia — essi si schierarono subito a favore della democratizzazione della struttura sindacale.

Occorre dunque studiare i processi di mobilitazione politica, culturale e economica per pervenire a stabilire per il possibile in quali modi essi possano condurre e/o abbiamo condotto al mutamento della struttura formale e alla sua democratizzazione o al processo opposto.

⁷³ Ho discusso col professor Leach la sua monografia sulla Birmania nel contesto della teoria sociologica contemporanea. « Political Systems » deve essere inteso come un tentativo di avviare un'analisi di un sistema sociale caratterizzato da « opposizioni » fondamentali tra i gruppi sociali e forme alternative di ordinamento civile nel contesto della lotta per il potere. Colgo l'occasione per ringraziare sentitamente e pubblicamente Edmond Leach.

Si tratta di una analisi che gli studiosi di scienza politica hanno svolto in vari contesti. Si pensi, ad esempio, allo studio di Stein Rokkan sulla mobilitazione sociale e politica in Norvegia⁷⁴. L'analisi si svolge a caratterizzare in quale misura le zone rurali della Norvegia siano riuscite a ridurre e a eliminare il dominio assoluto delle aree urbane sviluppando una cultura politica alternativa e una organizzazione politica nazionale ben coordinata.

« The mobilized peasantry fought the lukewarm liberalism of the State-church and rejected the standard urban language brought into their communities by the clergymen, the officials, the teachers, and the traders. The rural counter-language, the *landsmal*, become the rallying point symbol for a broad movement of cultural defence, not only in the south and the West but also in the old peasant communities of the eastern villages... »⁷⁴

« The alliance between the rural proletariat and the urban working-class proved of the greatest importance in Norwegian politics: it accelerated the development of a national party system and halted the tendencies towards an accentuation of center-periphery contrast »⁷⁵

L'analisi di Rokkan tende ad individuare le condizioni indispensabili per la *community mobilization* e per l'« integration into the national political system »⁷⁶. Rokkan giunge a specificare alcuni dei meccanismi che hanno favorito questi sviluppi: Può essere utile elencarli.

1. La monetizzazione degli scambi e l'ingresso in una rete di relazioni sociali più estesa.

2. L'ingresso nel « mercato del credito » e il conseguente aumento dell'atteggiamento di difesa delle comunità periferiche da quelle centrali.

3. La diffusione dei prodotti urbani, delle tecnologie, delle capacità proprie del mondo urbano e i mutamenti della struttura della forza-lavoro locale.

4. Mobilità dell'occupazione del settore primario al secondario e terziario, dalle aree periferiche a quelle centrali.

5. Lo sviluppo dei « cross-local contacts » mediante la scuola, le forze armate, i servizi amministrativi e la chiesa dominante.

6. Lo sviluppo di un « membership market » delle associazioni volontarie e l'insediamento di agenzie locali di organizzazioni regionali e nazionali.

7. L'ingresso nel mercato più ampio di « information-exchange », in parte a causa dell'apertura di altri canali di scambio e in parte mediante la diffusione di quei mezzi di comunicazione personale come le poste, i telefoni, il telegrafo e, infine anche mediante la diffusione di strumenti di comunicazione di massa regionali, locali e nazionali⁷⁷.

Accanto a questi meccanismi occorre però considerare la configurazione specifica della struttura sociale, sia rurale sia urbana. Il modo in cui essi operano sulla struttura sociale è cruciale per intendere le possibili direzioni di sviluppo e di mobilitazione politica. Di qui la necessità di

⁷⁴ S. ROKKAN, *Electoral mobilization, party competition, and national integration*, in « Political parties and political development », a cura di J. la Palombara e M. Wiener, Princeton, 1966.

⁷⁵ S. ROKKAN, *op. cit.*, p. 225 e p. 256.

⁷⁶ S. ROKKAN, *op. cit.*, p. 256.

⁷⁷ S. ROKKAN, *op. cit.*, pp. 258-59.

individuare, oltre a meccanismi ai quali si è fatto cenno, le classi e i ceti che compongono una determinata struttura sociale: la *gentry* in Inghilterra, ad esempio, i *Gutbesitzer* in Prussia i *notables* della Francia rurale⁷⁸. E conviene ricostruire il sistema dei rapporti tra essi e i centri urbani, le forme della « rural politics » che svolgevano, la posizione delle classi contadine nel contesto.

In Norvegia, il processo di mobilitazione politica condusse alla ristrutturazione dell'ordinamento sociale, all'ingresso delle classi rurali subalterne nello Stato. I rapporti di contrapposizione o « cleavage patterns » che avevano caratterizzato la società norvegese prima della fine del secolo scorso non solo entrarono in crisi, mettendo in questione i rapporti di potere, e i nessi tra le classi e i gruppi sociali, ma hanno subito un processo di radicale trasformazione e ristrutturazione. La Norvegia si trasformò da una società caratterizzata da contrapposizioni tra area ed area, al livello locale, in una nuova società caratterizzata da contrapposizioni tra le classi lungo linee nazionali. In altri termini, venne prendendo forma e affermandosi un nuovo « soggetto storico ».

Questo processo di formazione politica e culturale sembra essere caratterizzato da due elementi centrali:

1. da una tendenza verso la centralizzazione delle contrapposizioni;
2. da una tendenza alla ristrutturazione delle relazioni sociali e culturali, economiche e politiche:

Svolgimenti che, in Norvegia, misero capo all'abbattimento delle vecchie forme del dominio.

Ma che cosa ha da dire il « modello » di Cirese intorno ai problemi di studiare le « linee tendenziali » dello sviluppo?

3. Si è discusso, fin qui, di alcuni aspetti strutturali del cambiamento socio-politico. Ma difficoltà gravissime emergono quando, muniti dello « schema » di Cirese, si tenta di spiegare il cambiamento culturale. E' noto che, per Cirese, esso consiste fundamentalmente nello « spostamento della dimensione sociale » dei « fatti culturali »⁷⁹.

« Tali spostamenti nella dimensione sociale sono di solito indicati con il nome complessivo di circolazione culturale o, meglio, socio-culturale, nome che è da intendersi come abbreviazione dell'espressione più complessa ed esatta: circolazione sociale dei fatti culturali (sic) »⁸⁰

E' chiaro, a questo punto, che Cirese ricorre ancora una volta al vecchio modello dell'acculturazione. Egli descrive i processi di diffusione culturale, di assimilazione, di scambio. Ma il suo armamentario concettuale non è certamente adeguato per affrontare lo studio del cambiamento culturale. Per cercare di indicare i limiti delle posizioni di Cirese conviene presentare un esempio concreto.

E' ben noto che la penetrazione del colonialismo ha contribuito al sorgere di nuovi movimenti sociali, religiosi e politici nelle colonie. Tra essi la lotta anti-colonialista e la formazione dei movimenti di liberazione e di resistenza è uno degli avvenimenti storici più significativi. Basti pen-

⁷⁸ S. ROKKAN, *op. cit.*, p. 262. Cfr., inoltre, F.M.C. THOMPSON, *England landed society in the nineteenth century*, London, 1963. T. NIPPERLEY, *Die Organization der deutschen Parteien vor 1918*, Düsseldorf, 1961. A. SIEGFRIED, *Tableau politique de la France de L'Ouest sous le troisieme republique*, Paris, 1913.

⁷⁹ A. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, cit., pp. 18-19.

⁸⁰ A. CIRESE, *Ibidem*.

sare ai « Cargo-cultus », ai Mau-Mau, alle guerre contadine in Viet-nam e in Algeria. Come ha osservato Georges Balandier⁸¹ il processo si svolge in tre tempi. Il primo è quello della penetrazione del colonialismo; il secondo della reazione al dominio coloniale; il terzo è il momento della richiesta dell'indipendenza e della formulazione di una « dottrina politica ».

Le reazioni al dominio coloniale si esprimevano, di solito mediante movimenti religiosi sincretistici, che elaboravano elementi rivoluzionari, costruendo nuovi miti. Il sincretismo diventava un mezzo per controllare e « integrare » i valori e particolarmente i valori religiosi. Il culto Buiti — che Balandier ha studiato — è un esempio di questo fenomeno. Esso congiungeva temi cristiani con temi mitici, sui quali i culti principali tradizionali erano fondati e tentò d'imporre la sua supremazia sui culti dei missionari bianchi, presentandosi come una religione superiore. Il significato culturale di questo culto era una forma rituale di lotta contro la cultura bianca e il conseguimento della sua sconfitta rituale. Gli elementi rivoluzionari non sono qui ancora « espliciti », ma restano all'interno del gioco rituale. Essi emergono più chiaramente nei movimenti religiosi con fini apertamente rivoluzionari, come il movimento dei Karinu, nel Congo, dal 1928 al 1929, che predicava l'espulsione dei bianchi e un futuro di ricchezza senza fine. Nel caso dei Mau-Mau si trattava di una rivoluzione di contadini africani, la cui cultura era stata distrutta dal sistema coloniale. I Mau-Mau erano stati privati della terra tribale e, con essa, delle tombe e degli spiriti degli « avi » in essa sepolti. E avevano deciso di sacrificare la propria vita combattendo contro gli inglesi in nome della « terra tribale » e degli antenati. Ma il movimento fallì, perché non prese mai la forma di una rivolta politica modernamente organizzata.

I nessi possibili tra il rituale e i processi di mobilitazione politica cominciano ad essere studiati soltanto oggi. Ma è soltanto in eventi simili a lotte come la rivoluzione algerina che emerge più chiaramente il ruolo della cultura nel favorire la mobilitazione politica e il cambiamento sociale. Ciò appare più chiaro se si guarda alle radici culturali del movimento di liberazione algerino e, più in generale, del nazionalismo in nord Africa.

Ernst Gellner ha scritto giustamente:

« Within Western Christianity, one has become habituated to the opposition between the central tradition and the deviant splinter churches and sects which, even when relatively large, remain small in comparison with *the Church*. The central tradition has certain marked features: it has a hierarchy, it makes use of personal mediation between the ordinary believer and the deity, it verges on a cult of personality, or personalities, it has a strong appeal, it stresses and uses ritual a good deal, it incorporates or is tolerant, of a good deal of moral superstition, or rites, it possesses an organization economically dependent at least in part, on the dominations of the faithful, it satisfies the emotional needs of the believers. By contrast, the deviant splinter groups tend to dispense with personal mediation, with ritual, with emotional and sensuous accompaniments of faith, with hierarchy. They tend to be puritanical, stress *the Book*, and hence literacy rather than mediators and ritual and so forth.

In North Africa, all this is reversed. It is the central tradition

⁸¹ G. BALANDIER, *Les mythes de la colonisation et de la décolonisation en Afrique*, « Cahiers internationaux de Sociologie », vol. XXXIII, 1962, pp. 85-96.

which has protestant characteristics, -a tradition without clergy in the full sense (but rich in lawyers heologians) or personal mediation; based on trading towns, stressing literacy and learning sometimes hostile to shrines and popular cults. It is the deviant cuts which are hierarchical, employ personal mediations with the deity, indulge in greater ritual richness, personal cults and so forth »⁸².

Il periodo precedente l'invasione francese, quando i *Sidi*, cioè i « Santi », guidavano e centralizzavano la lotta contro gli infedeli era ormai finito con la colonizzazione. E la dissidenza — che aveva trovato espressione nel movimento dei Marabout — si era spenta. Gli aspetti nazionalistici e politici del « credo » islamico, presenti sia nel Sufismo sia nelle pratiche tribali berbere, che si esprimevano con una forma simile alle crociate cristiane, rimasero nell'ombra. L'eguaglianza di tutti i credenti di fronte a Maometto, il rifiuto di ogni mediazione personale tra il fedele e il signore (elementi che avevano un posto centrale nella tradizione islamica) vennero sostituiti da una moltitudine di *Sidi* che insistevano, invece, sulla « mediazione personale », sul rituale, sulla gerarchia ecclesiastica. Il tema della mobilitazione contro gli infedeli, fondamentale nella tradizione islamica, fu messo da parte. I *Sidi* invece di assumere un atteggiamento intransigente contro i francesi, erano sovente venuti a patti con essi e avevano — *de facto* — legittimato la « situazione coloniale ».

All'interno delle tribù ove vivevano, i *Sidi* svolgevano una funzione centrale. Non era solo religiosa, ma anche politica: intervenivano nelle dispute tra i segmenti della tribù e cercavano di risolverle e, inoltre, facevano spesso da « mediatori » tra gli amministratori francesi e il proprio seguito nelle tribù.

L'assenza di una struttura centralizzata, cioè di una chiesa, facilitava la frammentazione del culto e privava la tradizione islamica del suo fondamentale elemento politico: l'appello alla mobilitazione popolare contro gli « infedeli ». Il movimento per il ritorno all'interpretazione ortodossa, che è noto col nome di puritanesimo, ripropose, invece, la centralità di questi temi, cioè quelli della lotta *religiosa* e politica, della lotta armata, contro gli infedeli, dell'abolizione della gerarchia ecclesiastica, dell'eguaglianza fondamentale di tutti i fedeli di fronte al Signore. In luogo di una religione « frammentaria » — come quella della tradizione eterodossa — il puritanesimo propose invece una religione di tutta la comunità islamica. In questo modo, esso fornì un sistema di simboli universalistici in grado di rappresentare le aspirazioni dei ceti che si opponevano ai francesi e dei ceti non-privilegiati.

Jacques Berque ha scritto, a proposito della lotta di liberazione algerina, del « nuovo Islam giacobino »⁸³. Il puritanesimo aprì la strada alle tendenze radicali della tradizione islamica, congiungendo la fede e la lotta armata e il nazionalismo in un'unica forma. Si pensi a questo *slogan* corrente durante la guerra di liberazione: « L'Algeria è la mia patria; l'Arabo è la mia lingua; l'Islam è la mia religione »⁸⁴. E' noto del resto,

⁸² E. GELLNER, *Sanctity, puritanism, secularization and nationalism in North Africa*, in E.N. Eisenstadt, (ed.) « The protestant ethic and modernization », London, 1968, pp. 289-290.

⁸³ J. BERQUE, *Vers une étude du comportement en Afrique du Nord*, « Revue Africaine », n. 100, pp. 523-536, 1956.

⁸⁴ M. LAUNAY, *Paysans algériens: la terre, la vigne, et les hommes*, Paris, 1963.

che il nucleo dell'esercito di liberazione era formato dai *mujàhàdin*, cioè dai « combattenti della fede »⁸⁵.

L'interpretazione radicale e puritana della tradizione consentì di presentare la religione in termini universalistici, aprendo la via alla mobilitazione generale politica e militare del popolo algerino in nome di una guerra santa. I concetti di missione nazionale e guerriera non potevano operare come elementi carismatici « trasformativi » — per esprimermi con Max Weber — fino a quando restavano chiusi nel cerchio della frammentazione tribalistica della religione. Non potevano riuscire a costruire un universo simbolico che fosse in grado di superare le contrapposizioni tra le tribù e i ceti facendo appello ad un ideale superiore e sacro.

Non si è di fronte semplicemente ad un processo di circolazione culturale » à la Cirese. Si tratta di un vero e proprio processo di *Gestaltung*, di un processo di creazione storica della cultura nella lotta contro il dominio.

4. L'antropologia contemporanea ha cercato, negli ultimi venti anni, di affrontare questi problemi — anche se, per la verità, con scarso successo. Sono state svolte delle ricerche che si etendono dai *cargo-cults* ai *revitalization movements*, ai processi di urbanizzazione e di formazione di nuove associazioni e categorie culturali degli attori, dei gruppi, delle classi, e qualcuno ha parlato di una « antropologia della resistenza »⁸⁶.

Cirese, invece, sembra vittima di una piatta interpretazione positivista della cultura, che egli sembra ancora intendere come un « complesso » caratterizzato da tratti specifici alla Tylor. Ogni riferimento alle categorie fondamentali, ai processi di categorizzazione, alla intenzionalità degli attori è escluso, come lo è ogni riferimento ai nessi tra questi processi e le lotte politiche concrete.

Conclusioni

Concludendo un saggio tanto lungo è doveroso spendere alcune parole sul senso di questa discussione.

Ho cercato di prendere in esame la « teoria dei dislivelli » di Cirese (e non, si badi bene, il lavoro di Cirese *in toto*) restando sul terreno prediletto da certi studi che si richiamano al marxismo o che si definiscono « marxisti ». Si tratta: 1) dei problemi del cambiamento radicale (ai quali si è fatto riferimento nel contesto della storia della Norvegia e della guerra di liberazione algerina); 2) dei problemi della strutturazione delle classi come « soggetti politici » e « storici » e 3) dei rapporti di classe (ai quali si è fatto riferimento discutendo della storia d'Italia, della Norvegia, della Birmania).

La diversità delle esemplificazioni non è casuale. Essa può tornar utile per indicare che la « teoria dei dislivelli » non può essere facilmente applicata né nel contesto delle società occidentali né nel contesto delle società agrarie e « dipendenti ». Il criterio che collega le esemplificazioni è perciò

⁸⁵ E. WOLF, *Peasant wars of the twentieth century*, London, 1967. R. DELISLE, *Les origines du FLN*, La Nef, 1962, pp. 63-63.

⁸⁶ P. WORSLEY, *The trumpts shall sound: a study of Cargo cults in Melanesia*, London, 1957. K. BURRIDGE, *New Heaven, new earth, A study of millenarian actions*, Oxford, 1957. V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza*, Milano, 1960 e *Occidente e terzo mondo*, Bari, 1967. A. WALLACE, *Revitalization movements*, « *American anthropologist* », 58, 1956. A. EPSTEIN, *Urbanization and social change in Africa*, « *Current Anthropology* », 1967, pp. 275-280.

Di LANTENARI cfr., inoltre, *Folklore e dinamica culturale*, Napoli, 1976.

di natura metodologica e non va confuso con uno di natura sostanziale. Uno dei fini essenziali di questo saggio è cercare di indicare proprio i problemi concreti che la teoria dei dislivelli non solo non può spiegare, ma addirittura nasconde. Il riferimento a situazioni storiche precise può essere utile per impedire che la discussione sia soffocata dalle consuete verbosità. Per questa ragione si è tentato di specificare delle coordinate analitiche che orientino l'analisi verso una direzione più concreta e precisa, anche se non per questo « ateorica ».

Un tentativo di valutare criticamente e correttamente la teoria dei dislivelli di Cirese, che si definisce marxista, non può non esser fatto se non in questo contesto, ponendola a confronto sia con i problemi che pretende di spiegare sia con alcune delle questioni fondamentali della « tradizione marxista ». Non al fine di stabilire se Cirese sia o non sia marxista, o che sorta di marxismo sia il suo, ma, in primo luogo, per scrupolo filologico e onestà intellettuale.

Non ho inteso negare l'importanza dei problemi posti dalla « tradizione marxista ». Al contrario, ho cercato di indicarne l'importanza decisiva per lo sviluppo della scienza sociale. Proprio in questo contesto la « teoria dei dislivelli » mi sembra incapace di tener conto della gravità e della complessità dei problemi che pretende di chiarire. In altri termini, essa è uno strumento inadeguato che, paradossalmente, Cirese pretende che sia « marxista » e rinnovatore mentre tecnicamente è una versione (piuttosto flabby, in verità) di una certa corrente dell'antropologia nord-americana del '40 e di una interpretazione neo-idealistica di certi aspetti del marxismo ortodosso.

E' ovvio che una « teoria » che pretende di essere radicalmente rinnovatrice deve porre a disposizione del pubblico un apparato tecnico che consenta davvero di raggiungere risultati decisivi nello studio di un complesso di problemi. Le dichiarazioni di principio appartengono ad un universo diverso da quello della scienza⁸⁷.

In conclusione, mi sembra utile indicare quattro punti da discutere.

1. La convinzione di Cirese che l'antropologia contemporanea non abbia affrontato lo studio delle contrapposizioni in termini politico-sociali è infondata. Ed è, dunque, infondata anche la sua pretesa di presentare una posizione teorica originale al riguardo.

Cirese sembra ignorare che le scienze sociali hanno affrontato sistematicamente lo studio delle contrapposizioni all'interno delle società complesse, di quelle in via di trasformazione, di quelle primitive con o senza Stato. E sono stati specificati diversi e precisi livelli di analisi ed è stato costruito un corpus teorico che, sebbene limitato, non può essere ignorato.

2. L'analisi che Cirese conduce delle opposizioni è vaga. Cirese presenta uno schema dicotomico in base al quale egli vorrebbe distinguere tra dominati e dominatori, come se si trattasse di tracciare una retta per due punti in un piano. Cirese non dà alcuna indicazione intorno ai meccanismi coi quali si esercita il potere di una classe su un'altra. Il suo schema dicotomico lo spinge a ricercare le contrapposizioni dirette e generali; lo allontana dalla analisi dei processi di « mediazione » e di « non-mediazione »; gli impedisce di vedere la molteplicità dei nessi che

⁸⁷ Il lavoro di Cirese è stato sottoposto a brevi critiche anche da parte di alcuni dei suoi studenti ed amici. (Cfr. A.M. CIRESE, *Intellettuali, Folklore, Istinto di Classe*, Torino, 1976). Cirese ha ammesso « la necessità di un supplemento di riflessione » (*Op. cit.*, p. 126). Ma le risposte che egli fornisce sono troppo brevi (si tratta di poche righe) e non possono essere prese come punti di partenza di una discussione sistematica.

congiungono classi e frazioni di classi e di individuare le categorie inter-relazionali fondamentali.

3. L'analisi del cambiamento sociale non è certamente né più precisa né più solida. Lo schema dicotomico di Cirese, la vaghezza dei termini, gli impediscono di caratterizzare i processi di trasformazione e di creazione socio-culturale nel contesto della lotta politica. In definitiva, mi pare che Cirese proponga una « sua » versione marxisteggiante della « teoria dell'acculturazione », dominante negli Stati Uniti nel corso degli « anni quaranta » e « cinquanta »⁸⁸.

Il modello ciresiano del cambiamento sociale è appunto quello del « culture transfer », del trasferimento dei « tratti » culturali da uno spazio sociale ad un altro.

4. La teoria dei dislivelli non può pretendere di avere uno *status* teorico. Essa non fornisce spiegazioni, ma solo sommarie descrizioni. L'*explanandum* è confuso con l'*explanans* troppo spesso. Cirese ha dato alcuni appunti, non una teoria.

Si può essere d'accordo con Cirese che un'antropologia delle società complesse sia indispensabile. Ma occorre allora che essa si apra alla scienza politica, alla economia, alla storiografia e alla sociologia. Un'antropologia delle società più complesse deve necessariamente affrontare i problemi della stratificazione sociale, della mobilitazione, della struttura del potere economico e via dicendo. Temi propri di quelle discipline. Da qui la necessità di istituire un « legame *analitico* » con esse, di modificare l'apparato teorico e metodologico dell'antropologia « convenzionale ».

Del resto, questo processo è già in atto nel mondo aglosassone⁸⁸.

Ma bisogna avere il coraggio di riconoscere che una seria antropologia italiana non nascerà se non dopo lunghi e seri studi sugli sviluppi delle scienze sociali moderne.

Cirese ha certamente ragione di dire che non bisogna riprendere gli autori stranieri a-criticamente. Ma mi consenta di rispondergli che è indispensabile studiarli con la massima attenzione.

CARLO G. ROSSETTI

⁸⁸ Mi sembra che Cirese abbia in sostanza ripreso i temi sull'acculturazione sviluppati da Lanternari in Italia in modo originale, ma sempre in connessione col dibattito internazionale. Mentre Lanternari ha interpretato l'acculturazione insistendo sul punto della « selezione » e della « formazione » culturale, e su una « prospettiva dialettica », come ha notato Firth, questa è totalmente assente in Cirese. Del resto, anche la discussione del concetto di contrapposizione riflette molto i discorsi di De Martino e dello stesso Lanternari, particolarmente nell'analisi delle feste cattoliche e dei millenarismi d'ambiente occidentale come anche del Terzo mondo.

⁸⁹ J. VINCENT, *Anthropology and political development*, in « Politics and change in developing countries », di C. Leys, Cambridge, 1969, pp. 35-64. M. OWUSU, *Policy studies, Development and Political Anthropology*, « Journal of Modern African Studies », vol. 13, n. 3, 1975.

Risposta a C. Rossetti

Caro Ferrarotti,

cortesemente preavvertito da Carlo Rossetti, che me ne aveva scritto come di un « invito al dibattito », ricevo ora in bozze l'articolo con cui la tua rivista ha inteso presentarmi ai suoi lettori; ricevo anche la lettera con la quale gentilmente tu mi chiedi qualcosa di mio da pubblicare assieme all'articolo che mi riguarda, e consideri il tutto come « una buona occasione per iniziare una collaborazione alla quale pensi da anni ».

Ti ringrazio molto, anche se vengo a trovarmi un po' in imbarazzo. Forse per una mia errata impressione, e certamente al di là delle intenzioni dichiarate dall'autore, lo scritto del giovane critico cagliaritano non sembra infatti una apertura di dibattito quanto invece una sua definitiva chiusura; e se un invito vi colgo, mi pare sia proprio l'invito a considerare il tutto come una buona occasione per finalmente tacere. Inoltre mi spaventa ed inibisce l'altissima densità di pensiero che il critico evidentemente mi attribuisce, dato che una cinquantina di righe, tirate su da non più di quindici mie pagine, gli è più che sufficiente non solo per « delineare nel suo insieme » il mio « ambizioso e vasto » programma di « rifondazione » della totalità « delle discipline etnoantropologiche », né solo per mostrare come senza neppure saperlo io sollevi addirittura « un problema meta-teorico » circa « il "paradigma" fondamentale dell'antropologia », ma in buona sostanza per dichiarare del tutto inutile, oltre che privo di originalità, ogni mio conato scientifico. Infine lo scritto tratta di una folla di cose tra le quali, per mia ignoranza e colpa, di continuo mi sperdo: voglio dire che tra la monetizzazione degli scambi in Norvegia e Gramsci che parla in termini di « cleavage-lines », tra la cronologia delle cattedre oxfordiane e i pensieri di Vilfredo Pareto, tra le « colour categories » e gli errori di Ernesto De Martino, ecc., fatico molto non solo a ritrovare il filo e la pertinenza delle considerazioni che riguardano davvero le cose che (davvero) ho detto o scritto, ma anche e soprattutto a cogliere quali siano i problemi teorici e di metodi che oggettivamente si pongono, al di là delle manchevolezze del mio lavoro personale.

Meglio dunque farei forse a tacere, accogliendo l'invito del critico piuttosto che il tuo. D'altro canto, però, non vorrei risultare scortese (o parere sdegnoso), ed eccomi perciò a cercar di dire quello che mi riesce di vedere. E per semplificarci le cose (non ce la faccio ad affrontare più d'una questione alla volta) separerò le osservazioni di carattere oggettivo e generale da quelle più angustamente personali.

* * *

Comincio, come credo sia doveroso, dalle questioni di più ampio interesse. A quel che posso capire, dalla massa delle affermazioni e negazioni e citazioni che il critico mi rovescia addosso potrebbero forse ricavarsi alcune alternative o alcuni interrogativi che qui mi provo ad esporre, anche se in forma quasi intollerabilmente sbrigativa e schematica:

A. - Quale delle due tesi qui appresso indicate, in modo estremizzato (o anche quale terza intermedia o ulteriore, e comunque più articolata) possa considerarsi accettabile:

A.1) in sede etno-antropologica i rapporti di classe e di dominio, la situazione coloniale, l'imperialismo e simili non possono o non debbono essere assunti come punti di partenza teorici; per andare un po' nel tecnico, essi costituiscono l'*explicandum* e non l'*explicans*; ossia, volgarizzando, non sono le teorie generali socio-economico-politiche dell'imperialismo e simili (ed i connessi impegni o disimpegni ideologico-pratici) che possono o debbono fornire i quadri di riferimento per le indagini socio-culturali ma sono invece le indagini etno-antropologiche o socio-culturali che debbono spiegare l'imperialismo o addirittura costruirne la teoria;

A.2) al contrario, in sede etno-antropologica i rapporti di classe, il colonialismo, l'imperialismo, ecc., e l'una o l'altra teoria delle loro radici e origini strutturali, costituiscono necessariamente il quadro di riferimento, più o meno consapevole, e ciò anche quando si proclami di volerne prescindere: l'eventuale affermazione di una irrilevanza etno-antropologica dei rapporti di dominio, dell'imperialismo, ecc. rinvia infatti anch'essa ad una qualche teoria dei (non) rapporti di classe, del (non) imperialismo, ecc.; dato dunque che di fatto un'assunzione c'è sempre il problema non è se assumere una teoria, ma è invece *quale teoria assumere* (p. es., per l'imperialismo, quella leninista o altra), e come assumerla (p. es. in modi automatico-magici, o invece *come matrici* di ipotesi di ricerca articolate e controllabili « alla scala »).

L'una o l'altra delle risposte coinvolge il problema del ruolo da assegnare agli studi etnoantropologici: generalissimo, globale e onnicomprensivo (come talora è accaduto ed accade, specie quando si parla di « antropologia » *tout court*), o invece più settoriale e settorializzato, secondo campi, livelli e tagli da determinare (come a me parrebbe tendenzialmente preferibile); con tutte le necessarie conseguenze per i rapporti con le scienze economiche, politiche, ecc.

B. - A partire dall'ovvio rifiuto di ogni schema in termini di « classi rigidamente contrapposte », se debba ricavarne la conseguenza:

B.1) che l'espunzione o caduta del termine « rigidamente » comporta necessariamente il passaggio a quadri referenziali di tipo per così dire « fluido-indifferenziante » o « conflittualistico-individuale », e insomma « interclassista », dai quali scompaiono non solo la rigidità ma anche le classi e la loro più o meno articolata contrapposizione, e in cui si parla ormai più soltanto di *ceti* (o addirittura di *individui*) tra i quali non si stabiliscono linee di contraddizioni antagonistiche, e dunque non vi è più luogo a parlare in senso strutturale di dominanti e dominati e simili;

B.2) che invece la caduta del termine « rigidamente » non trascina affatto con sé gli altri, per cui resta fermo il riferimento all'esistenza di contraddizioni antagonistiche e strutturali, e dunque a « classi *contrapposte* »; mentre per altro verso si tiene conto di tutte le articolazioni e contraddizioni interne a ciascuna classe o aggregato di classi, e si dà luogo alla considerazione di tutte le fasce di fluidità, mediazione, interazione, ecc. che possono verificarsi e di fatto si verificano sia in ciascuna situazione storica concreta (in questa o quella nazione o regione, ecc., a que-

sto o quel momento del tempo, ecc.), sia in ciascuna delle fasce dell'agire umano (p. e. in quella dello « scambio » dei beni, o invece, e magari diversamente, in quella della « comunicazione » di segni e informazione, ecc.). Onde il compito anche scientifico di identificare di volta in volta (ma anche su tempi lunghi o lunghissimi) dove si collochino e come si esprimano le contraddizioni di fondo, e quali siano i ceti o i gruppi che oggettivamente o soggettivamente si dispongono sull'uno o sull'altro versante.

Con riferimento a scelte del tipo indicato andrebbe considerato, per ciò che riguarda Gramsci, il rifiuto della rigidità ma il mantenimento della contrapposizione, la sua nozione di « popolo » come « insieme delle classi subalterne e strumentali », ecc., i suoi riferimenti alla « classe protagonista », l'opposizione egemonia-subalternità, la correttezza o meno della traduzione di queste linee in termini di dislivelli di cultura, l'adattabilità del quadro referenziale a situazioni di mutati rapporti tra città e campagna, ecc.; ovviamente tenendo davvero conto del lavoro che in materia si è venuto facendo e si fa, non isolatamente e non senza vivi dibattiti interni ed esterni, in vari settori degli studi etno-antropologici italiani (e, purtroppo occorre, dirlo, evitando certe incredibili confusioni tra le opposizioni formali del tipo *sì/no, più/meno*, ecc., le opposizioni sociali di tipo non antagonistico per esempio tra lignaggi, e quelle antagonistiche di classe del tipo *dominanti/dominati*).

C. - Se possa riuscire utile esaminare in che misura gli opposti errori (teorici) della contrapposizione *rigida* e della fluidificazione *non contrappositiva* consistano (a livello di metodo) in un indebito trasferimento o scambio dei piani o livelli delle ottiche e dei risultati osservativi.

Poniamo per esempio, e schematicamente, di chiamare « fluidismo » la posizione che ignora o nega o sottovaluta la presenza di contraddizioni antagonistiche, e dunque la contrapposizione (strutturale) di classi; e di chiamare invece « rigidismo » la posizione che concepisce in modo schematico e inarticolato contraddizioni e contrapposizioni e classi. Stabiliamo inoltre, e sempre in modo assolutamente sbrigativo, di denominare « macroanalitico » quel livello in cui le indagini tengono l'occhio ai tempi lunghi o lunghissimi, alle situazioni complessive, e insomma si orientano a considerare le cose *in ultima analisi* (per riprendere la nota espressione di Engels); chiamiamo invece « microanalitico » il livello dei tempi brevi o brevissimi, delle situazioni parcellari, e insomma dell'occhio che si svolge ai movimenti superficiali (e « casuali ») dei tronchi nella corrente, invece che dirigersi ai moti o vortici soggiacenti (e determinanti).

Usando questa terminologia, e sempre in via schematica, potrebbe allora dirsi che il fluidismo sposta abusivamente al livello macroanalitico quella « indeterminatezza » che è o può apparire propria di quelle « costellazioni di elementi causali » che si rivelano a livello microanalitico e nelle quali, *a quel livello*, non si riesce a stabilire quale elemento determini e quale sia determinato; e di contro potrebbe dirsi che il rigidismo commette l'errore opposto, e cioè pretende di trasferire al livello microanalitico quella « determinatezza », ossia quella gerarchia di elementi causali, che viceversa si riscontra solo a livello macroanalitico, ossia « in ultima analisi ». Il problema diventerebbe allora quello della priorità o dominanza strategica dei livelli, e quello della corretta articolazione « alla scala » del le diverse prospettive, ecc. Tra l'altro se ne ricaverebbe pure che il rifiuto di uno dei due errori non comporta la caduta nell'altro.

D. - Se, ed in quale misura, alle questioni indicate si colleghino quelle relative ai rapporti di mutua conoscenza e di reciproca relazione tra le

strumentazioni teoriche (o i bagagli conoscitivi) dei diversi indirizzi di studio presenti in campo etno-antropologico.

La questione ha senza dubbio un aspetto che dirò, banalmente, « territoriale » (Italia/estero, per esempio); e da questo punto di vista sembra abbastanza scontato che si debba andare al di là delle due opposte forme di « provincialismo » che consistono l'una nella chiusura entro i limiti linguistici e storico-culturali italiani, e l'altro nel salto a piè pari in altre aree. Ma occorre anche decidere se, ed in quali misure e modi, debba considerarsi preminente o principale la questione delle distinzioni teorico-ideologiche le quali possono anche presentare più o meno significative coincidenze di tipo, dirò così, « nazionale », ma che in generale si incontrano e scontrano anche all'interno di uno stesso « territorio ».

In relazione a ciò verrebbe a porsi il problema degli *impegni ideologici oggettivamente assunti* (ed anche senza volerlo o saperlo), quando si adotti uno o altro strumento metodico o tecnico proprio di questa o quella « scuola »; per esempio nascerebbe (come del resto è già da tempo nata), e andrebbe ulteriormente esaminata la questione se l'impiego di (rigorose) analisi formal-strutturali comporti o meno l'adozione anche involontaria delle ideologie strutturalistiche (o meglio idealistico-strutturalistiche); il che personalmente non credo che avvenga (ma ovviamente posso sbagliare) quando si siano precisate in un certo senso le condizioni e i limiti di impiego di quelle analisi¹, mentre di contro penso (ma posso continuare a sbagliare) che l'accettazione di nozioni quali quella di « cultura della povertà » (o « degli emarginati » e simili), comporti automaticamente l'accettazione implicita di una concezione interclassista o aclassista².

O invece il problema potrebbe presentarsi in termini inversi: quale sia, caso per caso o in generale, la *compatibilità tra certe nozioni e certi quadri teorico-ideologici*: per esempio tra l'una o l'altra nozione etno-antropologica della « cultura » e il quadro concettuale marxista (del che si discute oggi tra noi³); o ancora la adottabilità o meno in quadro marxista di concetti linguistici utili in campo etno-antropologico quali quelli di Saussure, o quali la « connotazione » di Hjelmslev⁴, ecc.

¹ Accenno alla questione tra l'altro in: *I fatti demologici: ricerca storica o analisi strutturale?* (estr. da *Ricerca scientifica e mondo popolare*, Manfredi, Palermo 1973, pp. 77-92); Prefazione a E.E. EVANS-PRITCHARD, *Introduzione all'antropologia sociale*, Laterza, Bari 1971, pp. XLIX-L; *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1972, pp. 37-39, 118-20, 294 sgg.; *Dalle funzioni di Propp ai gruppi di trasformazione di Lévi-Strauss*, Università di Siena, a. 1973-74 (ora in « Uomo & Cultura », a. VIII-IX, 1975-76, pp. 15-45, col titolo *Di alcune semiologiche operazioni semiologiche, Parte prima*); *Materiali per il seminario sulle analisi formal-strutturali e di tipo semiologico*, Facoltà di Lettere, Roma, a.a. 1975-76; *Oggetti, segni, musei*, Einaudi, Torino 1977.

² Tocco l'argomento in: *Condizione contadina tradizionale, nostalgia, partecipazione* (già in « Realismo », nn. 8 e 9, Milano dic. 1975 e marzo 1976; ora in *Oggetti, segni, musei* cit., pp. 4-34); *Intellettuali, folklore, istinto di classe: note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino 1976, pp. VIII, 116-18; *Gianni Borio: responsabilità intellettuale e impegno di classe* (in « Nuova Cultura », a. III, n. 7, Roma, inverno 1976, pp. 13-18).

³ Cfr. *Gramsci, Tylor e il concetto di cultura*, in *Intellettuali, folklore, istinto di classe* cit., pp. 121-27; v. anche p. VIII, ed a p. 119-20 le notizie sulle conferenze e la tavola rotonda conclusiva sul tema *Antropologia culturale e marxismo*, Istituto Gramsci di Firenze, marzo-maggio 1974, con interventi di C. Gallini, V. Lanternari, L. Lombardi-Satriani, C. Pasquinelli, E. Segre, T. Seppilli, P. G. Solinas, C. Tullio-Altan, A.M.C.

⁴ Cfr. *Cultura egemonica* cit., pp. 34-39, 102-106, 114-120, 13-14 (sincronia,

Ancora, la questione potrebbe porsi nei termini della *diversità radiale intercorrente tra nozioni apparentemente simili ma inquadrate in contesti ideologicamente diversi e contrastanti*: per esempio, anche a prescindere dalla ben diversa statura, parrebbe impensabile mettere Marx e Malinowcki nella stessa casella perché nella *Ideologia tedesca* si dà una definizione della prima e della seconda « azione storica » dell'uomo che può richiamare la distinzione tra bisogni primari e bisogni secondari di Malinowski; o ancora per esempio, parrebbe abbastanza immediatamente percepibile la differenza che intercorre tra la coppia *oppositiva egemonico/subalterno* (riferita a classi) e la coppia *oppositiva higer/lower* (riferita a strati).

Insomma a me pare che il problema vada ormai al di là degli stolti italocentrismi e delle ancor più stolte italofobie, e che richieda qualcosa di più che l'ovvio dovere di leggere, sempre e tutto, in modo critico. Posso sbagliarmi, ma per ripetere qui parole usate altrove, il problema mi pare sia se mantenere o no « quelle sbrigative giustapposizioni tra marxismo e antropologia statunitense o levistraussiana o simili, che troppo sommariamente (e forse in modi addirittura contraddittori o schizofrenici) spesso abbiamo ritenuto sufficienti per scansare le trappole del relativismo interclassista, o necessarie per liberare il marxismo dalle limitazioni troppo vietamente storicistiche di certe letture nostrane »⁵. Il che mi pare valga anche quando alla antropologia statunitense o levistraussiana si sostituisca quella del concorso casuale di elementi causali.

* * *

Naturalmente non sono sicuro di aver colto in modo adeguato quel che il critico avrebbe potuto voler dire ove il suo discorrere avesse seguito itinerari per me più accessibili. E per mia scarsa familiarità con i paradigmi, gli schemi e il tipo di acribia che reggono il suo « approach », ancor

lingue, segno, connotazione, ecc.); *La connotazione come elemento della concezione materialistica dei fatti culturali, ecc.*, in *Intellettuali, folklore, istinto di classe* cit., pp. 119-20.

⁵ *Intellettuali* cit., p. VIII. In materia mi permetterei di richiamare anche la presentazione di *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo* (Palumbo, Palermo 1972, pp. 5-6) in cui si considera positivo « il rifiuto di assumere in termini di evasione le necessarie e franche aperture a tempi, problemi e indirizzi (etnoantropologici) che di solito restano estranei ed ostici rispetto a certe prevalenti abitudini intellettuali di casa nostra ». E si prosegue: « Le angustie italocentriche di quelle abitudini richiedono senza dubbio drastici correttivi: che si abbandonino molte prospettive e tematiche tradizionali e "interne", e che molte questioni, nuove o rinnovate, vengano ormai affrontate nei termini in cui si pongono in quel più vasto quadro internazionale, anzi mondiale, che per tanti versi s'è venuto costituendo senza nostra partecipazione diretta e attiva. Ma c'è modo di compiere l'operazione, ed è certamente modo scorretto quello — pur non infrequente nel quadro della recente ondata nostrana di passioni antropologiche più o meno d'accatto — che ritiene di potersi sottrarre all'obbligo di regolare i conti e di stabilire precisi rapporti con la nostra specifica realtà sociale e socio-culturale ». E si sottolinea anche come da più parti si cerchi di soddisfare quell'obbligo in una « prospettiva non evasiva », e cioè collocandosi « su quel versante ideologico che nella contraddizione antagonistica tra le classi riconosce non un dato, ma il dato sociale e culturale di fondo, essenziale anche scientificamente, tanto più quando ci si occupi di incontri e scontri di culture ». Il che tuttavia non significa affatto che quel riconoscimento delle classi e del loro ruolo determinante « basti di per sé, e cioè senza adeguata specificità di articolazioni e di sviluppi, per garantire la validità scientifica di un prodotto intellettuale ».

più insicuro mi sento per la parte che riguarda le sue critiche ai miei « costrutti ». Quindi, per evitare il rischio di aggiungere sciocchezze a sciocchezze, mi limiterò a segnare qualche perplessità, forse ingiustificata, e qualche richiesta di chiarimento, forse ingenua.

1) Un primo dubbio riguarda i modi tenuti dal critico nel leggere, e giudicare i testi sottoposti ad esame. Ti faccio un esempio.

In una riunione svedese di folkloristi o demologi o studiosi di fatti euro-etnici — ed in strettissima relazione con « lo studio di ciò che, secondo le epoche ed i punti di vista, s'è chiamato *popular antiquities, folklore, tradizioni popolari, etnografia o etnologia europea* » — nel 1965 mi è capitato di dire⁶:

« A questo punto potrei anch'io *abbandonarmi a una delle tante descrizioni abbreviate che pretendono di essere definizioni*. Per esempio « le ricerche denominate ora etnologia europea, ora folklore, ora storia delle tradizioni popolari ecc., studiano l'insieme dei dislivelli (o livelli "altri") di cultura che sono esistiti, che esistono ancora, e che si formano continuamente all'interno delle società dette superiori. In altri termini esse studiano i fatti culturali (materiali e spirituali) che sono prodotti o conservati dai gruppi, sottogruppi, classi di base (o periferiche, dirette, subordinate ecc.) che esistono, o sono esistiti, all'interno delle società a grande segmentazione socio-culturale, e che si oppongono in maniera oggettiva o soggettiva ai fatti culturali prodotti o conservati dai gruppi o dalle classi di élite, egemoniche, dominanti, ecc. ».

Ma, personalmente, *alle pretese definizioni preferisco i problemi*, e per questo sottolineo (a me stesso per primo) che il taglio e i punti di vista che ho proposto *devono essere verificati e controllati* soprattutto in ordine a due punti, e cioè: *a)* per quel che riguarda la loro validità in rapporto alla totalità della realtà culturale... senza separazioni sorpassate tra intellettuale e manuale; senza iati etnocentrici ed esclusivisti...! senza scissione tra la genesi storica e la funzione attuale e senza soluzione di continuità tra individuale e collettivo...; *b)* per quel che riguarda le relazioni obbiettive tra il nostro campo, incontestabilmente molto limitato e specializzato, e i due modelli generali e fondamentali che si dividono e si contendono lo studio dei fatti umani: ... il modello "storico" e il modello chiamato talvolta antropologico e talvolta sociologico » ecc. ecc. (corsivi aggiunti).

Ed ecco ora che, in corrispondenza alla nota 7 delle bozze del suo scritto, il critico prende quella « descrizione abbreviata », la scontorna accuratissimamente e la cita, non senza qualche sforbiciatina interna, facendola seguire dal seguente commento:

« Questa è, per C., una definizione del "campo", del "paradigma" delle discipline etnoantropologiche. E sarebbe anche il culmine del processo della medesima, dal momento dei primi interessi per la *rusticitas* alle analisi di Tylor ».

⁶ Comunicazione alla conferenza internazionale di Etnologia Europea di Hässelby, Stoccolma, 1965; già in « *Ethnologia Europaea* » a. I, n. 1, pp. 12-29 (*Altérité et dénivelllements culturels dans les sociétés dites supérieures*), poi in « *Problemi* » (1968) e di qui nel volume *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo* cit., pp. 11-42 (*Alterità e dislivelli interni di cultura nelle società superiori*).

Ti confesso che non riesco a seguire. In quella sede e in quel testo, l'oggetto ben dichiarato era *soltanto il miserabile folklore*: è corretto riferire quel passo come se riguardasse *tutto il complesso delle discipline etnoantropologiche*? Oltre ad entrarci solo in rapporto alla demologia, nell'originale citato (ed in vari altri luoghi) Tylor è considerato come un *momento d'inizio* di un processo: giova a qualcosa (qui ed altrove) fargli invece affermare che Tylor è *il culmine*, per giunta di *tutta l'etnoantropologia*? Nell'originale si ponevano *problemi* e si rifiutava di far passare per definizione una *descrizione abbreviata*: che senso ha ritorcerci addosso quella descrizione abbreviata proprio come se tu l'avessi gabelata per una *definizione*, oltretutto *chiusa e perentoria*? ed è fruttuoso, per l'impianto della discussione e per gli scopi che il critico persegue, ignorare del tutto i *problemi* posti nell'originale, visto che *proprio quei problemi* ricordano le questioni demologiche, esclusivamente trattate nello scritto in esame, con le questioni più generali che stanno a cuore al critico, ma che sono trattate in altri scritti ed in altri modi?

Un altro esempio. In corrispondenza alla sua nota 10 il critico, con abbondanza di *omissis*, ricava una sorta di pastone dalle pagine 25-27 dello scritto demologico più sopra citato⁷. Nell'originale quelle pagine mirano ad indicare, in modo sommario, l'esistenza di due tipi di diversità entro la (presunta) unità culturale delle nazioni: da un lato le « varietà », ossia « certe semplici variazioni locali o sociali di concezioni o comportamenti che però restano all'interno di un orizzonte comune sostanzialmente compatto »; e dall'altro le fratture « che giungono a toccare la base stessa delle concezioni » e « incidono solchi profondi nella compagine culturale delle società "civili"... ». Per queste ultime, poi, il testo segnala il fatto che il « senso di estraneità » da esse suscitato si esprime talora « con definizioni grossolane » quali ad es. « pagano », « barbaro » ecc.; e aggiunge che, « più in generale e meno in superficie », la « presa d'atto » dell'essenza dei dislivelli viene espressa « con alcune contrapposizioni ben note: nord e sud, città e campagna, *élite* e classi popolari (o masse », centri e periferie, ecc. ». Ed infine, a proposito di queste coppie oppostive, l'originale così si conclude:

« Si tratta invero di schematizzazioni che riducono alle polarità estreme una serie molto varia di differenze; esse perciò servono come generali e generici punti di riferimento, ma richiedono anche (e soprattutto al livello della indagine scientifica) una precisa articolazione in ricerche specifiche ».

Confesso la mia incapacità a riconoscere *questo discorso* nel pastone che il critico ne ha ricavato sforbicandolo⁸; e francamente mi sorprende un poco il fatto che le forbici abbiano tagliato via, tra l'altro, l'ultima frase: una frase che di per sé sarebbe di scarso rilievo, se poi non accadesse che una delle accuse che vengono mosse è proprio quella di non aver visto che città/campagna e simili sono soltanto « polarità estreme », ossia « generali e generici punti di riferimento » ecc. ecc.

D'altro canto sembra un tantino sproporzionato commentare questo

⁷ Per una svista, forse poi corretta, le bozze dell'articolo del critico attribuiscono il passo a *Cultura egemonica* e non allo scritto cui appartiene, che è *Alterità e dislivelli interni* cit., pp. 25-26.

⁸ È stento a riconoscermi pure nel modo con cui il critico sforbicia e giustappone i passi corrispondenti alla sua nota 63: tra l'altro il critico (almeno in bozze) li assegna ad un unico scritto che non c'entra affatto (ed il cui titolo è per giunta malamente citato), quando viceversa appartengono l'uno a *Cultura egemonica* p. 19, e l'altro ad *Alterità* ecc., pp. 34-35.

ed altri passi, del tutto terra terra, ponendo gravi e cosmologici quesiti sulla natura « esplicativa » oppure « osservativa » dei miei « costrutti ». Tanto più, poi, che dal cavallo metateorico si può cascare per accidenti banali: ed è il caso di quello scandalizzato *sic* di conformità all'originale che il critico oppone alla espressione « società civili », senza avvedersi che nell'originale era invece scritto « società "civili" », e cioè che erano usate proprio quelle virgolette anti-etnocentriche che egli ha sbadatamente ommesso e della cui mancanza invece mi fa colpa.

2) Incidenti a parte, qualche dubbio sorge anche circa i modi con cui il critico si muove sul terreno logico-epistemologico che assume come proprio. Posto che quella dei « dislivelli » sia una « teoria », come il critico afferma, essa è allora la teoria-oggetto del discorso del critico, e quel discorso è dunque una metateoria rispetto alla presunta teoria dei dislivelli. Sarà eccessivo pretendere che il linguaggio della metateoria contenga, tra l'altro, *tutti* i segni che occorrono per denotare i segni che costituiscono il linguaggio-oggetto? E quando ciò non avvenga, a che potrà mai servire una metateoria (ossia una critica) che non è in grado di rappresentare la teoria di cui si occupa?

Fuori di scherzo (o quasi), nella pretesa teoria dei dislivelli di cultura si distingue tra dislivelli *interni* e dislivelli *esterni*: i primi relativi a quel popolo-classi subalterne o dominate di cui, secondo la presunta teoria, si occuperebbero la demologia o folklore; i secondi concernenti invece quelle popolazioni che hanno subito certe forme di dominio coloniale, e che di norma costituiscono l'oggetto dell'etnologia tradizionalmente intesa.

Proprio su questa connessione/distinzione, giusta o sbagliata che sia, poggia in buona parte la concezione delle discipline antropologiche come discipline che si occupano di dislivelli di cultura, interni o esterni che siano, ma sempre singolarmente coincidenti con i dislivelli di potere. Perché dunque non farne neppure remota menzione⁹, quando poi una delle contestazioni più severe riguarda proprio il modo con cui avrei definito l'ambito delle discipline etnoantropologiche nel loro complesso? Tanto più che al critico è capitato di avere tra mano proprio una delle *formulazioni effettive* delle concezioni di cui sopra, ma non se ne è avveduto, come mostra tra l'altro il confronto tra quanto egli dice in corrispondenza alle sue note 43 e 11, e quanto invece è detto nella pagina originale (che qui debbo riprodurre per intero perché inclusa in un lavoro di limitata reperibilità):

« Sebbene siano nati in genere come studio di *tutti* i popoli e di *tutti* gli strati sociali, gli studi etno-antropologici ci si presentano già alla metà dell'800 come indagini dedicate *soltanto* (o quasi esclusivamente) ai popoli e agli strati sociali che vengono considerati *inferiori* e che di fatto sono economicamente *subalterni*: concentrano la loro attenzione sulle diversità o alterità di concezioni, di istituti e di comportamenti che i gruppi umani assoggettati o da assoggettare all'interno o all'esterno del mondo « occidentale » presentano nei confronti dei gruppi « occidentali » che hanno operato o rinnovato l'assoggettamento. In altre parole si configurano come scienze dei *dislivelli di cultura*, esterni o interni che siano, ma in ogni caso significativamente coincidenti con i *dislivelli di potere*.

⁹ La rimozione della distinzione tra dislivelli interni ed esterni giunge al punto da censurare l'aggettivo « interni » perfino dalla citazione del titolo di *Alterità e dislivelli interni di cultura* ecc. che per il critico diviene *Alterità e dislivelli di cultura* (cfr. la sua nota 1). Altrettanto accade per lo scritto *L'antropologia culturale e lo studio delle tradizioni popolari intese come dislivelli di cultura delle società superiori*, menzionato a sproposito nella nota 63.

Così, al di là di ogni dichiarata o riposta intenzione, le discipline etno-antropologiche si sono trovate e si trovano, di fatto, nella ambigua e inquietante situazione di aver assunto come *oggetti di studio* esattamente quei gruppi umani che più o meno contemporaneamente sono stati o restano *oggetti di dominio*. Tutte dunque hanno di fronte il problema di prendere coscienza di questo dato di fatto e di ricavarne le conseguenze. Tutte debbono decidere se continuare ad acquietarsi nella sottaciuta ma serpeggiante convinzione che la « civiltà bianca » capitalistica e imperialistica, realizzando se stessa, abbia contemporaneamente realizzato tutto quanto meritava di esserlo anche nelle classi e nei popoli egemonizzati, o se invece debbano ridar forza in una qualche valida direzione attuale alla carica critica che nei confronti della società « occidentale » fu presente nelle loro radici illuministiche. A tutte poi il problema della ambiguità e della sua risoluzione si pone in modo tanto più grave e perentorio in quanto la società che ha dato vita agli studi etno-antropologici si trova ormai di fronte a quella che possiamo chiamare la *ribellione degli oggetti demologici ed etnologici*, e cioè alle profonde trasformazioni oggettive e soggettive da cui scaturiscono e in cui si manifestano le rivoluzioni sociali e coloniali del nostro tempo » (*Antropologia e studi etno-antropologici*, Università di Siena, 1972-73, dispense).

Vorrei sbagliarmi, ma l'impressione è che una aspirazione epistemologica non molto solida, ed un solidissimo partito preso, abbiano generato una sorta di tabù nei confronti di ogni passo pertinente e di ogni formulazione effettiva. O altrimenti non si spiega, sempre in materia di questioni compressive, perché si spenda tanta fatica a forzare in senso generale alcune affermazioni particolari, tratte solo da scritti o passi strettamente folkloristici¹⁰, e si ignorino invece quelle direttamente pertinenti: ad esempio le osservazioni che, al di là del folklore, riguardano certi indirizzi e metodi di fondo (sociologici e storici, nomotetici e idiografici, diacronici e sincronici e pancronici, effettuali e simbolici o segnici ecc.), o trattano di talune relazioni tra i diversi rami etnoantropologici (etnologia, antropologia sociale, antropologia culturale, demologia ecc.), o considerano alcuni rapporti interdisciplinari (con la linguistica o la sociologia, ad es.)¹¹. Perché non farne uso, eventualmente a mio danno? Tra l'altro credo che si sarebbe potuto vantaggiosamente addurre a mio carico quel passo di un recente scritto in cui — come invito al dibattito ed alla « elaborazione collegiale » — si accenna a « quel ripensamento in termini marxisti degli studi etnoantropologici in Italia che assume le vesti di una ri-fondazione » (e che, vi si aggiunge, « sembra oggi divenuto decisamente urgente » per ragioni che lì sono indicate ma che qui è superfluo ripetere)¹². Ma forse l'esame di questa o altre formulazioni effettive avrebbe richiesto argomentazioni e concetti ben altrimenti fondati (giacché, tra l'altro, il ripensa-

¹⁰ Come ben può vedersi dalla ventina di note che, su circa novanta, riguardano miei lavori, il corpus messo a contributo dal critico è tratto da otto pagine di *Alterità e dislivelli interni*, da quattro o cinque di *Cultura egemonica e culture subalterne*, e da due o tre appartenenti ad *Antropologia e studi etnoantropologici* più oltre cit.

¹¹ Vedi ad esempio *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1972, pp. 24-39, 64-85; *L'antropologia culturale e lo studio delle tradizioni popolari intese come dislivelli interni di cultura delle società superiori*, in « De Homine », n. 17-18, 1967, pp. 239-47; *Antropologia e studi etnoantropologici*, Università di Siena, a.a. 1972-73, pp. 1-75.

¹² *Intellettuali* cit., p. VIII.

mento di cui si parla si colloca su un terreno un po' diverso da quello dei « dislivelli » così come il critico li ha intesi o fraintesi ed esposti).

3) Ma in materia di attenta evitazione dei passi pertinenti e delle formulazioni effettive il tabu sembra accrescere a dismisura la sua forza quando si tratti di argomenti che coinvolgano problemi più direttamente impegnativi sul terreno ideologico e politico.

Per esempio, in materia di colonialismo e imperialismo, il critico scrive con evidente tono di rimprovero:

« Cirese ... ha attaccato l'antropologia contemporanea che, a suo avviso ... sarebbe "figlia del colonialismo", per citare K. Gough » (corsivi aggiunti).

Ora è ben certo che il « mio avviso » è meno importante di quello di Gough; ma dato che l'oggetto della critica è la mia posizione, e non quella altrui, perché mai farmi parlare mettendomi in bocca le parole di un altro? Posso sbagliare, ma solo un potente tabu ha potuto generare l'obliterazione di formulazioni effettive in materia di colonialismo e antropologia, di ribellione dell'oggetto etnologico, di Evans-Pritchard o Worsley (e Marx), di antropologia applicata britannica, del carattere conservatore o meno del funzionalismo ecc.¹³ Per esempio poteva forse metter conto di assumere come « mio avviso », e ovviamente di criticare, formulazioni come la seguente (che è, o almeno mi pare, un po' meno sbrigativa di quanto non sia la sbrigativa citazione di una formula altrui):

« La differenza reale tra Worsley ed Evans-Pritchard... sta nella presa di coscienza del necessario rapporto tra etno-antropologia e colonialismo: una presa di coscienza che in Evans-Pritchard mancato non assume rilievo) e che invece è essenziale in Worsley, il quale contribuisce così per la sua parte allo stabilirsi e generalizzarsi di quel criterio di periodizzazione che ci consente ormai di parlare (anche se in modo ancora sommario) di una etnologia o antropologia dell'età coloniale. E gioverà ricordare che in Inghilterra la nozione ha avuto ulteriori sviluppi, fino a configurare tutta l'antropologia sociale come un "epifenomeno" del colonialismo (cfr. Lewis ed., *History and Anthropology*, Londra 1968, p. XV).

Che poi non tutta l'etno-antropologia dell'età coloniale sia stata colonialista in senso stretto (o che lo sia stata in grado e modi diversi, talvolta andando anche al di là dei propri tempi oppure rivelandone a livello intellettuale certe contraddizioni), questa è altra questione interamente da studiare. E questione diversa è anche quella che riguarda la necessaria fine dell'"epifenomeno" (etnologia oppure antropologia sociale o culturale), una volta che sia finito il fenomeno del colonialismo (almeno in certi suoi aspetti e per certe sue tattiche). Il fatto certo è comunque che l'etnologia o le antropologie non possono più essere quelle che erano abituate a ritenersi, ora che le rivoluzioni anticoloniali e più in genere la nascita del Terzo Mondo hanno aperto una crisi drammatica che ci coinvolge tutti, e non soltanto come studiosi »¹⁴.

Nel che (e altrove) forse non è violata la norma che vuole trattati con serietà gli indirizzi e gli studiosi seri, anche quando se ne dissenta. Ma un

¹³ *Ultimi sviluppi delle scienze etnoantropologiche* in M. DAUMAS ed., *Storia della scienza*, Laterza, Bari 1969, II, pp. 1196-99; *Prefazione a EVANS-PRITCHARD cit.*, pp. XLVI-XLVII.

¹⁴ *Prefazione a EVANS-PRITCHARD, cit.*, pp. XLVI-XLVII.

qualche « coacervo di elementi causali » (filie apologetiche, reattività all'antimperialismo su basi di classe, tabù delle formulazioni effettive) sembra che porti non solo a configurare come delitti di lesa antropologia ogni eventuale dissenso dalle posizioni apologizzate, ma pare che induca persino ad adottare procedure argomentative di tipo « magico » per addossarti colpe non altrimenti documentate. O almeno questo sembra che accada per ciò che il critico scrive al punto 1 della sua conclusione:

« La convinzione di C. che l'antropologia contemporanea non abbia affrontato lo studio delle contrapposizioni in termini politico-sociali è infondata. Ed è dunque infondata anche la sua pretesa di presentare una posizione teorica originale al riguardo ».

Nulla da eccepire per quel che riguarda l'originalità: ce l'ha chi può; e quando se ne parla troppo, forse si tratta di un tentativo di autoattribuzione, o invece di un personale cruccio. Ma un tantino esorbitante sembra la perentoria sicurezza con cui viene attribuita la scellerata « convinzione » di cui sopra. Cerca e ricerca, infatti, pare che l'unico supporto documentale di cui il critico disponga per formulare l'accusa stia nella coerenza argomentativa di due sole espressioni: « in effetti » e « a questo punto ». Tra la chiamata 10 e la chiamata 11 dello scritto del critico si legge:

« C. potrebbe forse rispondere che egli intendeva indirizzare l'analisi etno-antropologica verso lo studio di tali divari. *In effetti egli dice* che le scienze sociali non hanno dedicato attenzione a tali problemi » (corsivo mio).

A questo punto (qui è davvero il caso di dirlo), non è forse esorbitante attendersi che il critico, ora, dica lui dove e come tu abbia detto quello che lui dice che tu avresti detto. E che pensare, invece, se in materia il critico conserva gelosamente il suo segreto?

Poco più oltre, in corrispondenza alla sua nota 11, il critico riferisce un passo sulla possibile funzione di critica anticapitalistica dell'antropologia. Nel passo da lui citato (e nella pagina da cui è estratto e che è stata riferita più sopra) tutto si fa meno che accusare l'antropologia contemporanea di omesso studio delle « contrapposizioni ». E tuttavia, di punto in bianco, il commento suona testualmente così:

« A questo punto viene da chiedersi se sia corretto sostenere che l'antropologia contemporanea abbia trascurato il problema delle relazioni di dominio e lo studio delle contrapposizioni » (corsivo aggiunto).

E di qui comincia una lunga filza di citazioni circa i più disparati tipi di « contrapposizione » studiati da vari studiosi anglosassoni. E' davvero difficile evitare di pensare che non si tratti di uno di quei casi per i quali Gramsci una volta scrisse: « Si ha... l'impressione che non è il corso del pensiero che determina le citazioni, ma il mucchio delle citazioni già pronte che determina il corso del pensiero » (*Mach.* 99). A parte il fatto, naturalmente, che l'essersi occupati o meno di contrapposizioni (soprattutto quando poi le contrapposizioni siano decisamente eterogenee per natura e per statuto logico) nulla dice circa la questione di fondo: antiimperialismo sì o no, e su basi di classe, sì o no.

4) Ma il concorso di elementi causali di cui si diceva, se per un verso porta ad accusare di aver fatto ciò che non hai fatto, per altro verso porta ad accusarti di non aver fatto ciò che viceversa hai fatto.

In corrispondenza della sua nota 9, dopo aver citato un mio passo sul concetto di « popolo-classi subalterne », il critico scrive:

« C. fa un impiego singolare di questo concetto. Lo riprende da Gramsci senza discutere in quale relazione esso stia con i

punti cardinali dell'analisi gramsciana, con la sua teoria dello Stato, dell'integrazione sociale e culturale, del cambiamento radicale. C. *prescinde* dai riferimenti concreti e ben precisi ai contesti storici e sociali a cui Gramsci fece riferimento e donde ha consolidato, le sue teorie ecc.» (corsi aggiunti).

In verità, quel che appare « singolare » è il modo con cui il critico oltierra il fatto che, magari male, ma ho proprio cercato di fare quello che mi si rimprovera di non aver fatto; e cioè di fare in qualche modo i conti con certi concetti gramsciani quali egemonia e subalternità, spontaneità e direzione consapevole, partito, stato, « cambiamento radicale » ossia rivoluzione ecc.: per esempio nel corso cagliaritano *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e folklore in Gramsci*, svolto nel 1969-70 in aule ad ambedue familiari; o con le postille a quel corso comparse in un recente volumetto dedicato in buona parte a Gramsci; o con l'iniziativa dei gruppi di giovani studiosi che lavorano ad un *Regesto gramsciano* ecc.¹⁵

Confesso che non mi riesce di spiegarmi perché mai si sia giunti ad enunciare una proposizione così facilmente « falsificabile ». Forse per un fraintendimento di quella tesi che vuole (ma in modi parecchio diversi!) che una teoria sia tanto più « scientifica » quanto più si dispone alla falsificabilità? Per conto mio penso che sarebbe stato più utile se il critico si fosse accinto a dimostrare che erano *mal fatte* le cose che egli invece dichiara *non fatte*. Avrebbe potuto darne (motivatamente) un giudizio anche durissimo: ma la lettura gli avrebbe forse suggerito l'opportunità di

¹⁵ Oltre che in varie altre sedi (GARIN et altri, *Gramsci e la cultura contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1969-70, vol. II, pp. 299-328; « Dialectiques », n. 3-4, 1974, pp. 83-100, ecc.) lo scritto *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e folklore* è contenuti in *Intellettuali, folklore istinto di classe* cit., pp. 56-104, con un corredo di postille gramsciane: *Tono psicologico e contaminazioni sociologiche; circolazione culturale, indirizzi storico-filosofici e linea De Sanctis-Croce-Gramsci* (pp. 107-109); *Attività e passività, originalità e degradazione dei fatti folklorici* (pp. 110-112); *Istinto di classe, folklore come protesta, folklore di protesta* (pp. 119-120), *La « connotazione » come elemento della concezione materialistica dei fatti culturali e come discriminante tra Gramsci e Croce* (pp. 121-127); *Gramsci, Tylor e il concetto di cultura* (pp. 142-144); *Le « Osservazioni sul folklore » e l'edizione critica dei « Quaderni » gramsciani* (pp. 145-147); oltre alla rassegna storico-bibliografica *Scritti su Gramsci e le culture subalterne dal '51 in poi* (pp. 142-44: V. Santoli, E. De Martino, V. Lanternari, L.M. Lombardi Satriani, D. Carpitella, C. Tullio-Altan, ecc.).

Notizie sul *Regesto gramsciano* (gruppi di lavoro di Roma, Torino, Cagliari, Siena, ecc.) compaiono nel n. 2 del LEINO-Bollettino d'informazione del Laboratorio Etnologico per l'Italia Nord Occidentale, Torino, aprile 1976, pp. 26-27.

Per alcuni dibattiti recentissimi su Gramsci e le culture subalterne vedi ad esempio G. PRESTIPINO, *La controversia estetica del marxismo*, Palumbo, Palermo 1974, pp. 64-73 (*Sulla « cultura folkloristica » in Gramsci*; e cfr. *Intellettuali* cit. pp. 110-12); A.M. SOBRERO, *Folklore e senso comune in Gramsci*, in « Rivista di Etnologia e Antropologia culturale », Napoli, 1976, n. 1, pp. 70-83; A. GRAMSCI, *Arte e folklore*, Newton Compton, Roma, 1976 (cfr. la Prefazione di G. Prestipino); G. GUGLIELMI, *Da De Sanctis a Gramsci*, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 132 sgg. ecc. Nel quadro sarebbero da inserire anche la relazione e i dibattiti della sezione *Classi e culture* dell'Anno Culturale Chianciano 1975 dedicato a *I libri su Gramsci*, con interventi di C. Tullio-Altan, U. Cerroni, G. Prestipino, V. Gerratana, G. Petronio, ecc. Né andrebbe trascurato l'interesse non italiano per il tema: v. ad esempio I. BAUMER, *Antonio Gramsci - « eine irreversible Kehrtwendung in der Ausrichtung der volkskundliche Studien in lalien und anderswo »*, in « Schweizerisches Archiv für Volkskunde », a. 72, fasc. 3-4, 1976, pp. 171-190, tra l'altro informatissimo sullo stato del dibattito in Italia.

affinare la sua polemica contro la « dicotomia » in modo da tener conto del fatto che negli scritti su Gramsci che ha rimosso compare nientedimeno che un *rappporto triangolare* tra cultura ufficiale, culture subalterne e marxismo; e che in quegli scritti si discorre anche del modo con cui Gramsci ha cura di articolare alla scala (per gruppi e sottogruppi e via dicendo) le opposizioni fondamentali di classe e il loro esame, ecc.

Con il che, mi par di vedere, si sarebbero forse evitati due inconvenienti certo minori: l'ingenuità con cui si viene a insegnare l'esistenza e il ruolo del marxismo; e la foga giovanile con cui si lancia a testa bassa per sfondare porte spalancate, quale è appunto quella delle erroneità delle dicotomie troppo rigide e schematiche (su cui tra l'altro vedi il punto 2 della conclusione). Ma forse si sarebbe evitato anche un abuso assai più grave: quello di dimenticare che Gramsci, al di là di ogni suo attento riconoscimento delle articolazioni interne e delle fasce di transizione o mediazione, tiene pur sempre fermo l'occhio alle contrapposizioni di fondo, alle contrapposizioni antagonistiche tra classi. Per cui non è accettabile che si voglia usare Gramsci per fargli avallare niente di meno che quella melassa fluidistica (la « costellazione di elementi causali », causalmente non gerarchizzabili, e dunque *causali*) che viceversa sta agli antipodi del suo continuo richiamo allo « spirito di scissione ».

5) Sembra insomma che, accanto alla forzatura indebita di alcuni testi, l'obliterazione di quelli pertinenti e l'evitazione delle formulazioni effettive costituiscano una sorta di costante nel paradigma critico del critico. Anche per quel che riguarda il più circoscritto campo dei dislivelli *interni*, riscontro infatti una totale omissione di taluni testi o fatti che toccano viceversa questioni o punti di cui il critico contestativamente si occupa.

La prima e più dettagliata formulazione della nozione di dislivelli interni risale alle quasi duecento pagine cagliaritanee del 1961-62, intitolate appunto *Il folklore come studio dei dislivelli interni di cultura delle società superiori*¹⁶; qualche discussione critica in materia c'è anche stata, ed ha posto questioni serie proprio a partire dall'ambito stesso dei « gruppi di studio » cui il critico accenna¹⁷; e già prima la nozione non era rimasta ciecamente impermeabile all'esperienza dei mutamenti intervenuti nella situazione socio-culturale degli anni Sessanta, come tra l'altro mostrano i problemi di riformulazione già personalmente posti nel 1968-70¹⁸,

¹⁶ Cagliari, Facoltà di Lettere, a.a. 1961-62 (e ristampe); per varie parti riprodotto in V. GROTTANELLI ed., *Ethnologica. Labor*, Milano 1965, vol. I, pp. 415-461 (*I dislivelli interni di cultura nelle civiltà superiori*).

¹⁷ Vedi ad esempio le indicazioni di *Intellettuali* cit., pp. 121-27 in cui si discutono interventi di G. Angioni, P.G. Solinas, P. Clemente, C. Pasquinelli, A. Signorelli ecc. Vedi inoltre L. RAMI, *Note sui « dislivelli di cultura » di A.M.C.* in « *Sociologia* », 1973, pp. 267-77, e le osservazioni etnoantropologiche di B. BERNARDI, in « *Rassegna Italiana di Sociologia* », 1974, p. 678-79, quelle linguistico-dialettologiche di A.A.S. SOBRERO, in « *Problemi e metodi* », ottobre 1973, pp. 292-98, quelle folkloristiche di G.B. BRONZINI in « *Lares* », gennaio-marzo 1976, pp. 122-28, ecc. Per altri interventi v. G.L. BRAVO, *Classi, tradizioni, nuova cultura*, Fratelli Enrico Editori, Ivrea 1976.

¹⁸ « ... il convegno *Lenea Lombarda* del '68 a Vimercate... ebbe come suo primo tema *La questione dei livelli culturali* che in modo diretto coinvolgeva proprio quel concetto di *dislivelli di cultura* con cui avevo cercato di tener ferma, articolandola, la nozione gramsciana di folklore (e ciò proprio nel momento in cui mi pareva che quel concetto, formulato circa dieci anni prima, dovesse riarticolarsi per tener conto delle modificazioni subite dall'esclusivismo culturale dei ceti dominanti che prima escludeva le classi subalterne dalla gestione e dalla fruizione dei beni culturali ed ora invece apriva le porte al consumo o alla fruizione di una loro parte, mantenendo però fermissima la

e come a suo modo indica anche la conclusione di un profilo storico degli studi demologici italiani steso nel 1971-72, e che qui risottopongo in una redazione forse più comprensibile:

« Finally it remains to underline a radical change in the objective situation: the twenty-five year period wich began with the land occupation on the South closes with the migration en masse of its people toward the industrial activity of the Nord and beyond the broders of Italy »¹⁹.

Non si tratta certo di cose di grande rilievo. Ma visto che si voleva sottoporre la nozione dei dislivelli a così severo vaglio critico, forse valeva la pena di tenerne conto. Tra l'altro la cognizione della cronologia, dei contenuti e delle connessioni culturali e ideologiche di certi antecedenti e di certi sviluppi avrebbe forse reso più stringenti la critica e il suo modo. Non sembra infatti che giovi a molto l'aver confezionato lo scritto nelle vesti di primo e coraggioso smascheratore di ostinati inganni; le obiezioni ai « modi di formazione dei dislivelli interni di cultura » (avanzate tra l'altro nei dintorni delle note 63-65 e al punto 2 delle conclusioni) avrebbero forse guadagnato in pertinenza e mordente se non si fossero basate soltanto su esposizioni ricapitolative e riassuntive; ed una formulazione in termini meno personalistici e concorrenziali avrebbero avuto anche le traccianti e un po' contrastanti affermazioni delle note 58 e 85 circa i rapporti tra la nozione dei dislivelli e le posizioni di De Martino e Lanternari (dai quali peraltro mi onoro di aver imparato molto).

Ma su un terreno ristretto e di maggiore rilievo, il tutto sarebbe riuscito utile forse a far avvertito il critico che per intervenire in questioni consistenti come il dibattito del '51 tra De Martino e Luporini (cfr. nota 58), per dar lezioni sull'importanza del « contesto della lotta politica » (v. tra l'altro il punto 3 della conclusione), e più in generale per discorrere di condizione contadina tradizionale, di passaggio alla cultura urbana e di fabbrica, del ruolo delle organizzazioni di classe nella formazione di una nuova cultura ecc., occorreva almeno un qualche supplemento di informazione sulle azioni politico-culturali e sulle ricerche e i dibattiti che in materia si sono svolti nell'area della sinistra italiana dagli anni Cinquanta a quelli più recentissimi (e per i quali esistono ormai almeno due indispensabili strumenti di documentazione e di analisi)²⁰. Che dire infatti di un testo come quello del critico che di certe cose discorre e sentenzia

esclusione dalla gestione » (cfr. il già citato scritto Gianni Bosio: *responsabilità ecc.*, p. 15). Dopo Vimercate il concetto è ripreso in *Tradizioni popolari e società dei consumi*, estr. da « Ce fastu? », Udine, 1969-71, pp. 18-28.

¹⁹ A.M.C., *Folklore in Italy*, in « Journal of the Folklore Institute », vol. XI, 1974, n. 1-2, p. 40; cfr. *Cultura egemonica cit.*, p. 223.

²⁰ P. CLEMENTE, M.L. MEONI, M. SQUILLACCIOTTI, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di cultura popolare, Milano 1976 (riedizione a stampa del testo poligrafato già in larga circolazione: *Alcuni aspetti del dibattito sul folklore nei primi dieci anni del secondo dopoguerra*, Siena, Facoltà di Lettere, a.a. 1974-75); R. RAUTY, *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1976. Vedi anche *Cultura egemonica cit.*, pp. 217-24; *Intellettuale cit.*, pp. 106-109, 116, 139-41, 142-44. Nel quadro sarebbero da includere anche le relazioni, i dibattiti (e i contributi della segreteria organizzativa) dell'incontro-dibattito *Ernesto De Martino: riflessioni e verifiche* (Firenze, dic. 1974) organizzato dall'Istituto De Martino di Milano e dall'Istituto Gramsci di Firenze (e lo scritto di D. CARPITELLA, *Intorno a un incontro-dibattito sull'opera di Ernesto De Martino*, in « Basilicata », a. XX, 1976, n. 1-2, pp. 33-37). Su De Martino, poi, ci sarebbe ovviamente da tenere nel conto dovuto gli scritti di G. Galasso e di C. Cases.

come se Gianni Bosio, ad esempio, o il Nuovo Canzoniere o l'Istituto Ernesto De Martino di Milano non fossero neppure esistiti²¹?

* * *

E si potrebbe continuare. Ma forse a questo punto, dopo le tante citazioni e autocitazioni e controcitazioni cui i modi critici del critico mi hanno costretto, a te o al lettore verrà da chiedersi: possibile mai che il tuo severo censore non ne abbia azzeccata mai neppure una? Diomiguardi dal dirlo o dal pensarlo! Il fatto è però che, tra fobie e filie, sembra che proprio per il critico valga invece la regola indefettibile che sia il criticato a non averne detta neppure una giusta, neppure per sbaglio. Tanto che, per esempio, se gli pare che tu abbia usato certi autori o concetti stranieri (che evidentemente non gradisce), allora sei un ripetitore non originale di cose altrui; se invece gli pare che tu non ne abbia usati certi altri (evidentemente a lui graditi), ecco che allora se un ignorante italo-centrico.

La regola, in verità, presenta qualche banale vantaggio: spara e spara, su qualunque cosa uno dica, ed alla fine magari ti riesce di passare, più o meno, per sbaglio, nelle vicinanze di un bersaglio utile. Per esempio non ho la minima difficoltà a riconoscere la inadeguatezza delle mie cose rispetto all'esame dei meccanismi dell'egemonia; trovo non prive di fondamento certe osservazioni circa le ascendenze folkloristiche e quelle marxiste della nozione dei dislivelli (sul che vedi *intellettuali* ecc. pp. 108-109) e circa i suoi rapporti con i concetti di tipo acculturativo; è anche indubbio che esistono differenze tra gli orientamenti che prendono in esame i portati culturali e quelli che considerano invece i portatori ecc. ecc. Il fatto è però che questo o altre osservazioni critiche, pertinenti o comunque stimolanti, stanno indifferenziate sul piano di tutte le altre che viceversa vanno a vuoto perché trovano quello che non c'è e non vedono quello che c'è, e simili. Un gran polverone, insomma, nel quale diviene assai difficile respirare.

E ti prende allora un sincero rammarico: perché tanto spreco di tempo e di energie, da una parte e dall'altra? Era proprio tanto difficile far sì che l'invito al dibattito (da parte dell'autore e da parte della rivista) avesse, come dire, una qualificazione che superasse il minimo indispensabile perché si discuta sul serio e proficuamente? Ci voleva davvero molto per configurare in modo efficace quella sindrome da folklorista marxisteggiante (e un po' ignorantello) degli anni Cinquanta da cui il critico — non so se a ragione, ma certo senza sua capacità di chiarezza — tenterebbe di considerarmi affetto?

Una dura conclusione sarebbe che « non eran da ciò le (sue) proprie penne ». E la tragga chi vuole. Per me, mi limito a pensare che al fondo ci sia soltanto un modo distorto di concepire il dibattito (e una sorta di sindrome anglo-citazionale). In assenza di queste distorsioni (facilmente eliminabili, e la motivazione non è l'autoaffermazione) le mie colpe (reali) sarebbero egualmente emerse ma sarebbe risultato chiara se ciò che interessa è la denuncia delle carenze con cui io avrei gestito una certa linea,

²¹ Una recente e meritoria ristampa ha ormai reso pienamente accessibile la significativa raccolta di scritti di G. BOSIO, *L'intellettuale rovesciato*, Edizioni Bella Ciao, Milano 1975; il n. 3, aprile 1976, Terza serie di « Il Nuovo Canzoniere Italiano » (Milano, Ediz. Bella Ciao) è intitolato *Per una storia de « Il Nuovo Canzoniere Italiano »* (e dell'Istituto Ernesto De Martino di Milano); cfr. anche lo scritto *Gianni Bosio: responsabilità intellettuale e impegno di classe* già citato.

o invece la messa in stato di accusa della linea in sé. Penso insomma che il critico dovrebbe decidersi a precisare a se stesso: *a*) se il suo obiettivo polemico più evidente (e cioè il dogmatismo, la rigidità delle dicotomie, la schematicità del mondo diviso con retta e compasso, la trascuranza o ignoranza degli autori stranieri a lui cari ecc.) è anche il suo obiettivo reale; *b*) o se invece il suo obiettivo reale, e di fondo, non sia un altro, e cioè la negazione di ogni validità scientifica al marxismo il quale — pur se correttamente articolato e antidogmatico, e inoltre usato assai meglio di quanto a me non riesca di fare — resta pur sempre fondato sul concetto della contraddizione antagonista tra classi.

Non a caso proprio da questo punto m'è parso dovesse cominciare l'elenco delle questioni che ho cercato di fornire nella prima parte di questa lettera. Questioni da discutere, ovviamente; ma in modo serio e responsabile, come appunto s'è fatto o si fa tra quanti cercano di porsi (ciascuno come può, ma tutti pensosamente) reali problemi di conoscenza e di azione. Dal cui novero, lo dirò, restano a mio parere esclusi i più o meno presunti maestri (o mostri) sacri, intolleranti di obiezioni e critiche; ma resta escluso anche chi eventualmente si attardasse a prolungare certi arruffii al di là dei tempi (anagrafici e intellettuali) che li rendono (inizialmente) proficui.

Perdonami, e mi perdonino i lettori, se non mi è riuscito di essere più breve o più lucido o più pertinente o più sereno e oggettivo nel non facile tentativo di sdipanare quel che a me pareva loglio da quel tanto di grano che mi sembrava dovesse o potesse esserci.

ALBERTO MARIO CIRESE

In margine al dibattito sul folklore

Brutta epoca la nostra per i positivisti: ancora più brutta se questi hanno di fronte la realtà italiana. Gli schemi evolutivi che riducevano il tortuoso percorso della storia ad un'autostrada di montagna, mostrano falle da tutte le parti. Tra le certezze acquisite al prezzo di correlazioni frettolose, la secolarizzazione è un esempio vistoso. La sua crescente presenza organica nella società industriale era data per scontata a tal punto che gli scienziati sociali non ne seguivano più neppure il processo. Così di colpo scoprono un pullulare di sette, di movimenti di massa a sfondo religioso finanche nel seno dei centri urbani¹. La questione si riapre e non è casuale che tra bombe e crisi generale, il meglio degli intellettuali italiani si ritrova di recente a dibattere su due interpretazioni televisive del messaggio di Cristo: in tutto contrapposto tranne che nel ribadire la vitale attualità di tale messaggio e nell'affermare dunque una valenza religiosa nel far politica oggi. Vi è poi il caso straordinario del folklore: solo qualche decennio fa, ad interessarsene, in vario modo, si rischiava di essere bollati di irrazionalismo, considerati romantici decadenti che corrono dietro alle « cosucce popolari ». Da destra come da sinistra suonava unanime il giudizio di condanna che relegava il folklore nel passato arcaico, che decretava imminente la sua fine. Si dirà forse che i progetti di ristrutturazione neo capitalistica in casa nostra non sono andati come si prevedeva: troppi ostacoli si sono innanzi ad essi frapposti. Ma nel ripetere questo adagio si dimentica che le contraddizioni strutturali e congiunturali nella storia non sono le eccezioni ma le regole.

Così il folklore in Italia oggi vive una nuova stagione rigogliosa. E' più che mai al centro di dibattiti, occupa spazi fissi ed in crescendo nei palinsesti della televisione e della radio. Non c'è paesino che non valorizzi il proprio patrimonio culturale riscoprendo feste e costumi da tempo estinti; non c'è regione che non programmi raccolte di tradizioni popolari, musei di « civiltà contadina ». Nugoli di entusiasti studenti girano affannosamente la penisola con il registratore e la macchina fotografica sconvolgendo feste o stimolando vecchiette nei ricordi del « buon tempo antico ».

Una notevole dose di ambiguità pesa su tutta l'operazione. Ho avuto modo di constatare di persona come d'estate feste patronali del mezzogiorno interno vengano, a turno o per aree di influenza, invase da ragazzi di Comunione e Liberazione o da gruppi della Nuova Sinistra. Sono questi giovani, in prevalenza estranei al paese, ad indicare paradossalmente alla popolazione locale quali tradizioni è bene conservare e perché valorizzarle. Comunque non sempre precisi si presentano i confini ideologici tra quanti perseguono questo filone popolareggiante, genericamente terzomondista e riduttivamente localistico. Per non parlare della *canzone folk*. L'industria discografica ha ormai da tempo assorbito ricercatori e/o cantanti che ripropongono moduli espressivi tradizionali. Emble-

¹ La forte ripresa di movimenti religiosi neopentacostali nelle grandi città italiane, in ambienti medio-borghesi, è stata sottolineata dalle relazioni di L. Catucci, G. De Luttis, M. Maciotti, A. Riva al recente Convegno « Religione e scelte politiche dal dopoguerra ad oggi », promosso dall'ASFERECA (Associazione per lo Studio dei Fenomeni Religiosi Contemporanei).

matica del grado di mistificazione a cui si è giunti è stata la partecipazione a canzonissima del Canzoniere Internazionale, un gruppo per altro tra i più seri e qualificati a sinistra². La dignitosa alterità del canto tradizionale, decontestualizzato e gettato nella gara canora, si è trasformata nella solita macchietta del contadino felice che « se la canta ». Ed ancora contraddittori usi del folklore si intrecciano nel mondo della scuola: ad esempio mentre prosegue l'esperienza delle 150 ore nella quale la classe operaia sta mostrando di volersi riappropriare criticamente del proprio passato, della cultura subalterna violentata, ragazzi delle « medie » vanno inserendo sempre più il folklore tra quelle nuove nozioni di sano e moderno perbenismo che hanno per caposaldo la mistica dell'ecologia: tutto è ora da proteggere e da conservare.

Che l'ambiguità non sia ristretta solo al grosso pubblico ed al gruppo di dilettanti dell'ultima ora ma coinvolga specialisti, operatori e politici risulta evidente dall'esplosione di frequenti polemiche selvagge, non ultima quella riguardante Pasolini; un intellettuale, la cui provocazione culturale ha sempre costituito per tutti uno stimolo costante all'attenzione critica, ma che — è bene ricordarlo —, nonostante la profonda e partecipata esperienza della cultura popolare tradizionale ha ripercorso negli ultimi tempi la strada che già fu di Carlo Levi negli anni '50, e cioè quella che porta alla « Civiltà contadina ».

Opportuna allora è l'uscita del recente volume di Vittorio Lanternari (*Folklore e dinamica culturale*, Napoli, Liguori, 1976) che si presta agevolmente come base di riflessione su questo vasto ed ambiguo ripensamento o meglio ripiegamento che da più parti si propone verso la cultura tradizionale. Vengono infatti esaminate molteplici realtà contemporanee del mondo occidentale, non tutte note e troppo spesso considerate eterogenee tra loro, quali i movimenti del Guru Maharaso-so o dei « Children of God », il folk music-revival, il ritorno al « rustico » dei ceti urbani o la ripresa delle feste in contesti rurali, l'orgoglio etnico degli emigranti o il nativismo di minoranze linguistiche. Ma di fronte a questi eventi il libro non vuole offrire una risposta definitiva. La struttura volutamente provvisoria delle stesse definizioni, i fenomeni esaminati più per avvicinarli significativamente ad altri che per spiegarli in modo esaustivo (i risultati formulati come ipotesi di lavoro, danno misura della preoccupazione dell'Autore intesa a non ridurre la complessa realtà esplorata, a lasciare problematico il quadro interpretativo. Così diviene stimolante per il lettore parlarci sopra, seguirne il percorso.

Tre interrogativi principali mi sembra che si impongano all'attenzione. Il primo, ancora a monte dei fenomeni presi in esame, riguarda quale realtà delimita il concetto di folklore. Come spesso avviene le questioni nominalistiche nascondono *icebergs* di sostanza teorico-metodologica: ridurre a marginali messe a punto terminologiche significa ignorare la specificità del lavoro scientifico. Più direttamente viene da chiedersi — ed è il secondo punto — l'effettiva consistenza, le forme e le ragioni della ripresa delle tradizioni popolari da parte delle stesse classi subalterne. Parallelamente è infine necessario spiegare l'interesse, anch'esso alquanto diversificato, mostrato in più occasioni dai ceti medi e dalle classi egemoni per il folklore.

Fin dalle prime pagine, la proposta di Lanternari è di intendere *convenzionalmente* per folklore « L'insieme delle tradizioni d'origine pre-bor-

² In merito alla partecipazione a Canzonissima del Canzoniere Internazionale, si è svolto un vivace dibattito sulle pagine dell'Unità dal 9-8 al 8-10-1975. Sono intervenuti L. Settembrini, P. Pietrangeli, G. Pintor, G. Marini, L. Lombardi, A. Casiccia, O. Calabrese, L. Lomaberdi, Satriani, U. Mosca, R. Orano, S. Boldini.

ghese», che come tali implicano qualsiasi costume, atteggiamento, comportamento legato ad una cultura precedente al livello borghese urbano capitalistico, e riportabili di massima a un mondo contadino» (pag. 27). La definizione non può non sconcertare quanti, già conoscendo altre opere dell'Autore³, ne collocavano la riflessione sulla scia di Gramsci. Si deve, infatti, a quest'ultimo il merito in Italia di aver stimolato la ricerca demologica ad usare dalle secche del «pittresco» o dell'archeologia, quando non del pregiudizio più vieto. Condizioni sociali e tratti culturali finalmente venivano ricomposti nel quadro storico dei rapporti di produzione. Uno dei perni di questa elaborazione era la stessa accezione di folklore quale «concezione del mondo e della vita del popolo»⁴. Folklore, dunque, era da intendere come equivalente di cultura popolare; ladove popolo per non si identificava genericamente con la *nazione* dei romantici liberali, né rinviava all'immagine di una folla indeterminata di individui, né ancora ad una etnia. Il popolo era per Gramsci «l'insieme delle classi subalterne e strumentali» e lo *status* di subalternità veniva a configurarsi come elemento qualificante (per la comprensione) della struttura interna e dei contenuti del folklore, oltre che del suo rapporto di (implicita meccanica) contrapposizione con la cultura delle classi egemoni.

Su queste sei paginette di Letteratura e Vita Nazionale (ora divenute molte di più con la recente edizione di Gerratana) sono stati versati fiumi di inchiostro. E Lanternari fu tra i primi nel campo etno-antropologico a raccogliere le indicazioni teoriche. Dunque ora, la caratterizzazione interclassista che attribuisce al folklore non rischia forse di far arretrare pericolosamente la sua posizione tra le file dei demologi di vecchio stampo? Di quelli — per intenderci — che nel folklore vedono soltanto una generica cultura tradizionale, suddivisibile per regioni, per aree culturali non certo per strati sociali. Certo è che nello stesso testo questa nozione risente di incertezze e ripensamenti. Infatti andando più avanti nella lettura si trovano pagine nelle quali il folklore viene assimilato strettamente al mondo popolare. Così la definizione, inizialmente proposta, seppure convenzionale, perde di vitalità e ne esce marginalizzata nelle conclusioni.

Dall'altra parte il Lanternari di *Folklore e dinamica culturale* non può essere in ogni caso assimilato ai demologi tradizionali per la concezione dell'antropologia «quale scienza storica della genesi dei valori e dei loro sviluppi in rapporto alla dinamica sociale» (pag. 134). Si ha prova di questo proposito nella collocazione di classe dei diversi recuperi del folklore esaminati: non solo egli si preoccupa di specificarne la fruizione popolare o borghese ma distingue accuratamente tra i movimenti quelli con valenze contestative da quelli ancorati a prassi ed a valori conservatori.

Quest'ultima posizione — che è poi quella prevalente nell'impianto del volume — in netta contraddizione con la definizione iniziale e lascia margine ad interpretazioni ambigue di nodi problematici. Infatti, è come se il rapporto classe-cultura fosse divenuto pregnante solo nella realtà contemporanea. Ancora di più: come se la distanza culturale tra gruppi di individui collocati diversamente rispetto alla produzione precapitalistica, risultasse nulla o di scarsa rilevanza storica⁵. Potrebbe invece esse-

3 V. LANTERNARI, *Occidente e Terzo Mondo*, Dedalo, Bari, 1972.

4 Cfr. A. GRAMSCI, *Osservazioni sul folklore*, in «Letteratura e vita nazionale», Roma, Ed. Riuniti, 1971.

5 Un tempo se vi potevano essere coincidenze a livello del costume tra membri di una cultura subalterna e di quella egemonica, un'ampia frattura li separava nei valori acquisiti come orientamenti verso il reale. V. Teti ad esempio sottolinea le limitate variazioni, specialmente qualitative, tra la dieta del con-

re vero tendenzialmente l'inverso: cioè la frattura culturale tra le classi presentarsi maggiore nel passato che oggi. Questo per due principali ordini di motivi, entrambi convergenti anche se di opposta matrice. Primo, il graduale avvicinamento di una parte della classe popolare, e precisamente della classe operaia all'egemonia significa un venir meno di quelle caratteristiche della cultura popolare direttamente dipendenti dalla condizione strumentale e subalterna (struttura interna frammentaria, disorganicità, modo di espressione prevalentemente implicito, ...). Secondo, l'influenza onnicoinvolgente della cultura di massa, nel tentativo di neutralizzare valori alternativi e assorbire conquiste del proletariato, non può riflettersi anche sui pregiudizi e sull'esclusivismo mostrati per secoli dalla cultura egemone (si veda la scuola di massa).

Una sequenza di malintesi sembra dunque originarsi dalla definizione di folklore come cultura preborghese. Vi è da chiedersi per quale motivo Lanternari vi sia approdato. Con probabilità è stato attratto dalla speranza di poter ricondurre tanti fenomeni diversi ad una stessa categoria. Dopotutto, sia il mondo magico-religioso al quale tornano a far riferimento alcuni emigrati ed alcuni borghesi, sia l'esoterismo orientale riscoperto dai movimenti carismatici giovanili, sia ancora le lingue etniche di minoranze europee rivitalizzate e divenute vessillo di emancipazione sociale, hanno radici effettivamente in rapporti pre-capitalistici, erano cioè originariamente espressioni culturali di tali rapporti. La scelta probabilmente è caduta sulla nozione di folklore che, nel suo uso comune come nell'accezione di molti specialisti, rimanda principalmente ad una realtà agricolo-pastorale tradizionale. Lo stesso Gramsci, non mancò di generare dubbi ed equivoci: oscillò infatti tra un folklore inteso come cultura popolare *tout-court*, e quindi — perché no? — anche operaia (purché ancora subalterna) o un folklore quale insieme di detriti, di « strati fossilizzati che rispecchiano condizioni di vita passata », atteggiamenti del popolo superati dalle concezioni moderne marxista e borghese. A questo secondo orientamento sembra far riferimento Lanternari e non senza motivi plausibili. Da più parti⁶ infatti l'estensione del concetto di folklore alle realtà urbano-operaie è stata vista come un'operazione inadeguata e impropria: particolarmente debole perché non permette di marcare sottolineandole le sostanziali differenze tra le diverse subalternità e quindi rischia di confondere sia i momenti storici sia i soggetti reali di trasformazione sociale. Ciò non vuol dire aver risolto tutti i nodi in questione proponendo livelli più differenziati di coscienza sociale: rimane aperto ad esempio nei livelli più avanzati, il problema della distinzione e delle modalità di penetrazione tra la *classe operaia reale e il movimento operaio organizzato*, dove risulta l'ambiguo ruolo dell'intellettuale.

Ma il riconoscere nel folklore un riflesso di condizioni materiali e spirituali di esistenza più proiettate nel passato che organiche al presente, non significa certo annullare — come fa inizialmente Lanternari — la stretta correlazione con la classe: presentarlo come un generico precipi-

tadino proprietario terriero (*Il pane, la beffa, e la festa*. Guaraldi, Firenze, 1976, pp. 323-4). Questa vicinanza alimentare non annullava la distanza che separava il patrimonio ideale della cultura gemona dal folklore.

⁶ Cfr. S. BOLDRINI, *Il canto popolare strumento di comunicazione e di lotta*. Ed. Sindacale Italiana, Roma, 1975; P. CLEMENTE, *Problemi della ricerca sulla cultura popolare: un'esperienza nel senese*, in *Tradizioni popolari e Ricerca Etnomusicale* (a cura di O. Calabrese e E. Pilati) Guaraldi, Firenze, 1976; T. SEPPILLI, *La ricerca nelle tradizioni popolari e il suo uso sociale nel quadro di una politica democratica dei beni culturali*, « Città e Regione », n. 8, sett. '75, pp. 145-159.

tato storico di tutte le esperienze culturali precapitalistiche, esentato così — ne consegue — da conflitti e separazioni. In altri termini — come afferma Alberto Sobrero in una recente inedita lettura di Gramsci — « tutto ciò che è folklorico è popolare, ma non è vero l'inverso, non è vero cioè che tutto ciò che è popolare è folklorico »⁷. Ciò permette di ribadire che la fondamentale correlazione tra eventi culturali e gruppi sociali si pone come « elemento centrale » dello stesso approccio materialistico alla cultura. Se « le idee dominanti in ogni epoca sono le idee della classe dominante » deduce Alberto Mario Cirese « le idee dei dominanti non possono essere né tutto né solo le idee della classe dominante »⁸. E questo oggi come nel passato.

Così per quanto riguarda l'interpretazione del significato, anche politico, di un tratto culturale tradizionale, rivitalizzato nel presente, è fondamentale sempre precisarne l'origine popolare e colta. La circolazione culturale (fenomeni di scambio, di discesa o di ascesa tra strati sociali diversi) risente sempre delle alterne vicende dei rapporti e dei conflitti tra le classi. Si pensi, infatti, alle giullarate di Dario Fo o alle riproposte, sempre in questo periodo, di canti di lavoro di contadini dell'800. Ebbene il fine estetico ed archeologico risulta chiaramente secondario: esplicita e predominante è invece la *connotazione sociale*: prevale infatti un'identificazione con i portatori dell'alterità rappresentata e che si esprime nell'intenzione di valorizzare la protesta simbolica o la creatività originale da sempre espresse dal popolo ma anche quasi mai riconosciutegli. Lo stesso problema si porrebbe per la valutazione di un *revival* del classicismo, del barocco o del *liberty*: fenomeni interni alla cultura d'élite che ne riflettono ampiamente caratteristiche e tensioni.

Veniamo ora al secondo punto, e cioè alla ripresa del folklore da parte delle stesse classi oppresse. Fino a poco tempo fa non si potevano confondere riattivazioni con persistenze culturali, recuperi di tradizioni da tempo abbandonate ed ormai estranee alla collettività con sopravvivenze, antiche (arcaiche) quanto si vuole, ma sempre attuali. I due fenomeni oggi, pur presentandosi ancora distinti e spesso anche distanti geograficamente, vivono di frequente in realtà nuove nelle quali appaiono strettamente intrecciati. Infatti, se tutt'ora marcata risulta la separazione tra aree di ritardo o resistenza culturale — p. es. sacche interne del Mezzogiorno italiano che conversano rituali pre-cristiani — ed aree di rifunzionalizzazione delle feste tradizionali — nell'Italia del Nord — non di meno si assiste, in questi anni, in tutta la penisola ma specialmente nel Sud al combinarsi di persistenze e riattivazioni: feste patronali, pellegrinaggi mai di fatto abbandonati dai locali divengono poli di attrazione di giovani ed in particolare di emigranti. Laddove — come nel Sud — l'emigrazione aveva prodotto una frattura culturale profonda il fenomeno con il suo carattere spiccatamente aggregativo si presenta vistoso e degno di attenzione: appare come un'inversione di tendenza che porta a valorizzare un patrimonio popolare giunto al suo momento di massima disgregazione.

La composità dell'evento come il suo vitale legame con il passato non sfuggono a Lanternari che lo definisce *nativismo*, in quanto « manifestazione di ripresa, riaffermazione di tratti culturali tradizionali, in antagonismo esplicito o implicito con una cultura, la quale mira a imporre dall'esterno o dall'interno certi suoi propri modelli » (pagg. 102-3). Non si

7 A. SOBRERO, *Folklore e senso comune in Gramsci*, « Rivista di Etnologia e Antropologia Culturale », n. 1, 1976, p. 73.

8 A.M. CIRESE, *Intellettuali, Folklore, Istinto di classe*, Einaudi, Torino, 1976, p. 119.

devono avere dubbi sulla natura antagonistica del nativismo: il fiorire di un nuovo orgoglio culturale o la recente esaltazione delle proprie tradizioni sono comunque risposte ben diverse nei confronti del disprezzo delle classi egemoni per secoli interiorizzato dai contadini.

Partendo da questa base concettuale è facile per Lanternari ricondurre molteplici fenomeni alla morfologia ed alla dinamica dei movimenti nativistici: in essi si afferma comunque il tentativo di esprimere una autonomia culturale. Sempre più frequenti sono ad esempio i ritorni a forme di religiosità tradizionale presso società tribali e nuove Nazioni africane. Negli Stati Uniti poi è di questi tempi un grandioso *revival di etnicismi*: dei gruppi di coloro più emarginati (indiani e afro-americani) che rivalutano tradizioni, comportamenti, acconciature che furono dei loro avi quando ancora non erano soggetti ai bianchi, sino ai giovani figli di emigrati italiani che festeggiano con sfarzo i santi del paese d'origine. Così quelli della seconda e terza generazione — che per i manuali di sociologia dovevano essere ora intenti ad alzare argini con il passato del gruppo familiare per sentirsi finalmente americani — li vediamo girare per le vie di Brooklin con una coccarda dove si legge « Im proud to be italian ».

Una più marcata insofferenza per l'oppressione sociale e culturale carica i diversi nativismi linguistici, occitano, catalano e specialmente basco. Dei baschi si conosce l'opposizione totale e radicale al regime spagnolo ma anche — vale ricordare — le aspettative di cambiamento che la comunità nazionale ed internazionale tutta ripone sul movimento: un vero e proprio attestato di una strada intrapresa non in senso regressivo ma emancipazionista. Lo stesso non si può dire, ed a ragione, del separatismo sardo — scrive a proposito Lanternari: « Questo genere di nativismo, alimentato da istanze culturali nostalgiche, pur proclamandosi « anticolonialista » finisce per tingersi dei colori negativi di un movimento antiprogressista, velleitariamente chiuso in se stesso, il cui richiamo alla tradizione locale (soprattutto linguistica) anziché costituire un valore fecondo, sterilizza e tradisce le stesse istanze di polemica antiistituzionale onde il movimento trae le sue prime mosse » (p. 36). Vi sarebbe così anche negli etnicismi linguistici, da distinguere una vera protesta da un suo surrogato. L'ambiguità, annunciata fin dalle prime pagine, ritorna in ogni passo nel quale si descrive le attuali riviscenze del folklore. Quali dunque le cause? quali le direzioni seguite dai fenomeni?

Secondo Lanternari il nativismo dei nostri giorni va inteso come risposta alla sfida deculturatrice portata avanti dallo sviluppo capitalistico. Il dilatarsi del mercato consumistico e gli stessi meccanismi della riproduzione consensuale richiedono continuamente il sacrificio delle diversità culturali eclatanti: provocano cioè una « fortissima spinta all'omogeneità, al livellamento ». Quando il rischio della disintegrazione, dell'anonimato diviene eccessivo tanto da invadere completamente la personalità, quando sentirsi senza radici culturali vuol dire perdere ogni riferimento privilegiato e, dunque, alienarsi la stessa possibilità di manipolazione della realtà circostante, allora può emergere nei gruppi più colpiti dal processo disgregativo una *controspinta* tramite cui riaffermare la propria memoria storica, nei valori, nei modelli di comportamento e di pensiero che si immaginano essere stati condivisi dai padri.

E' proprio questo pescare nel passato alla ricerca di una identità culturale perduta per ritrovare forze e coesioni necessarie ad affrontare i conflitti di oggi, che presta il fianco ad equivoci, e può portare su strade pericolosamente regressive o svianti. Così Lanternari giunge a contrapporre un *nativismo di evasione* ad uno *emancipazionista*. Il primo « fiacamente imitativo di usi, costumi, rituali simboli arcaici ormai decaduti

e privi di valore etico-sociale» (pag. 132): un nativismo che si ripiega su se stesso accettando la collocazione subalterna. Qui la potenza antagonistica rimane in superficie, compensa frustrazioni individuali più che indurre trasformazioni sociali. Un diverso orientamento emerge nel nativismo emancipazionista per il quale la protesta sociale e politica si fa esplicita ed il bagno nel passato non è una operazione nostalgica ma propulsione verso orizzonti alternativi.

Sarà proprio la capacità di produrre questi valori alternativi (« efficacia axiopaietica ») la vera cartina di tornasole per distinguere i vari movimenti. Allora il loro nativismo si potrà colorare o con le tinte vivaci della moda consumistica e del nostalgismo di evasione del tutto acquiescenti verso lo *status quo* oppure farà risaltare i toni marcati di una diversità culturale riscoperta in funzione antagonistica e creativa.

Inserendo il concetto di nativismo nel quadro di interpretazione, il discorso di Lanternari acquista un ampio respiro che va ben oltre la analisi di singole realtà contemporanee per farsi riflessione sulla storia e sul metodo. Si intravede, infatti, una concezione articolata e problematica del divenire non riducibile a facili modelli di linearità cumulativa né a schemi di successioni sequenziali (dallo stadio inferiore a quello superiore). Massima è la consapevolezza delle difficoltà, delle incertezze, dei ripensamenti che ogni popolo o ogni gruppo sociale affronta per inventare il presente nel tentativo di sanare o di nascondere le contraddizioni quotidiane.

In questa continua operazione, centrale è il *significato del passato*: può essere considerato struttura fissa da replicare o modello al quale rifarsi più o meno fedelmente, o ancora, quando viene rifiutato, può suggerire per contrasto innovazioni che esprimono palesemente la frattura del presente con la realtà precedente. Indagare dunque sulla funzione sul senso del passato nelle diverse società, nei loro differenti momenti storici e strati sociali, risulta opera di fondamentale importanza per comprendere la dinamica socio-culturale⁹. Del resto i nativismi quando presentano i connotati di fenomeni di massa non raramente divengono matrici di rilevanti trasformazioni. « sono — scrive giustamente Lanternari — punti nodali di condensazione e di passaggio dalla storia e dalla tradizione passata — attraverso un'opera di selezione — verso un futuro da fondersi *ex novo*. A ben guardare, le grandi rivoluzioni possono essere interpretate antropologicamente, come altrettante manifestazioni di nativismo. Dall'antropologo si dovrebbe vedere come in esse la tradizione sia ripresa, selezionata e reinterpretata in vista di nuovi valori emergenti » (p. 134).

Ora, questa attenzione espressa da Lanternari per le potenzialità innovative dei nativismi a mio avviso contrasta talvolta con chiusure affettate da lui mostrate verso quelle espressioni di rivitalizzazione che non si palesano esplicitamente con i connotati della protesta e della critica sociale o che non portino la lotta ad un livello di consapevolezza, di razionalità ed organizzazione, rispondente alle consuete modalità dei confronti politici in ambiente urbano. Mi sembra cioè che l'Autore in parte sottovaluti le spinte dal basso non ancora canonizzate per le vive contraddizioni che le smuovono, negli schieramenti partitici esistenti o nei loro programmi. In esse talvolta si esprime una concezione diversa del far politica, non autonoma dagli altri piani del vissuto individuale e collettivo ma estranea e riluttante verso una prassi burocratica fondata sul

⁹ Cfr. E.J. HOBBSAWN, *La funzione sociale del passato*, « Comunità », n. 171, genn. 1974, pp. 13-27.

clientelismo, su accordi di vertice e su un malinteso realismo politico privo di tensione ideale. « Il « politico » delle campagne — afferma L. Lombardi Satriani — il « politico » della cultura contadina può avere anche una serie di mediazioni culturali e quindi esprimersi in forme simboliche che hanno una notevole carica di politicità, soltanto che ricorrono a mediazione e codici diversi »¹⁰. Da qui l'originarsi di un vivo interesse per queste modalità folkloriche ad uso di contestazione globale da parte del mondo giovanile studentesco; giovani non certo identificabili *in toto* nel proletariato, ma neppure da considerare — come fa Lanternari — di sicura matrice borghese in quanto studenti.

Allora però il rischio che emerge da un altro lato è di porre su uno stesso piano operai, contadini, giovani, sottoproletari in genere, senza aspettarci una contrapposizione diversa e più incisiva da parte di quei gruppi che sono nell'occhio del tifone delle contraddizioni più avanzate. Al di là di una assegnazione relativistica di politicità a tutti i subalterni, si pone in ogni caso il problema se il folklore in quanto cultura parziale possa farsi carico di un antagonismo non più fermo a battaglie di retroguardia ma decisamente proiettato verso l'egemonia.

Vediamo di seguire più da vicino il discorso di L. Lombardi Satriani, un autore che ha vagliato criticamente a più riprese il nuovo interesse che circonda il folklore ed i suoi diversi usi. Lanternari pur prendendone in molte occasioni le distanze, specialmente per quanto riguarda la sua concezione del folklore come « cultura di contestazione », utilizza, sviluppa o più spesso si confronta con alcune sue considerazioni. Punti di contatto tra i due autori non mancano. Lanternari sembra sostanzialmente condividere ad esempio quando Lombardi Satriani considera l'attuale riproposta di teatro popolare da parte della collettività subalterna come « riaffermazione della propria identità culturale »¹¹, o quando ipotizza il recupero di operatori magici effettuato dall'emigrante come un'ancora che lo unisce alla cultura della comunità d'origine, sentita ancora (come) presente, vitale per le disillusioni patite nel contesto di immigrazione.

Ma quali interessi per Lombardi Satriani gravitano oggi sul folklore? Innanzitutto, rispetto a quanti intendono da tempo liquidare come futile il discorso, ne ha sempre affermato la prepotente attualità. Ha così sottolineato in modo marcato la vischiosità della cultura tradizionale trasferibile dalla campagna alla città ma non facilmente eliminabile; vischiosità da interpretare in rapporto sia al permanere di condizioni di arretratezza, sia ad una diffidenza verso il nuovo, intesa come resistenza verso il nuovo, intesa come resistenza verso la cultura egemone, acquisizione culturale specifica delle classi subalterne.

In secondo luogo Lombardi Satriani distingue un *folklore verità* da un *folklore menzogna*: cioè una vera cultura popolare che si palesa come carica potente direttamente attivata dal basso, che riscopre le proprie origini per prospettare il proprio futuro, per negarsi alle lusinghe interclassiste della cultura di massa. Immagine speculare della prima, anche se rovesciata strumentalmente ad uso egemone, è la *menzogna folklorica*: che obbliga e fa regredire il subalterno alle catene della magia e delle ideologie narcotizzanti. Dunque, in questo ultimo caso, abbiamo un folklore di ritorno, indotto però dall'alto, imbellettato e pronto per essere consumato come ogni cosa ed in tal modo esautorato di ogni sua valenza

¹⁰ L. LOMBARDI SATRIANI, *Religiosità e cultura popolare nel Meridione*, « Idoc », n. 5, maggio 1976, p. 8.

¹¹ L. LOMBARDI SATRIANI, *Menzogna e verità nella cultura contadina del Sud*, Guida, Napoli, 1974, p. 50.

contestativa. E' sul folklore verità e più precisamente sugli elementi culturali più oppositivi nei confronti della cultura egemone che per Lombardi Satriani si deve far leva per sviluppare in senso critico la coscienza sociale del subalterno.

Vi è da chiedersi se sia sufficiente rintracciare (individuare) alcuni atteggiamenti di alterità oppositiva all'interno di una cultura per altro soffocata dai tratti conservatori e narcotizzanti per ritenere che di conseguenza i primi divengono operanti come antagonismi e si portino dietro anche i secondi. Il primo e fondamentale riscontro per la crescita della coscienza di classe è l'essere, dentro alla fattualità del conflitto e alla sua gestione nella lotta. E' da questa attiva partecipazione trasformatrice e non tanto da un autosviluppo degli elementi culturali contestativi che può prendere forma una cultura popolare non più subalterna.

Sottovalutare il primato della prassi anche nel processo conoscitivo può perfino portare a non prestare la dovuta attenzione allo specifico momento storico nel quale si situa l'analisi della singola cultura, allo stato generale e contingente dei rapporti concreti che uniscono e dividono gli individui, all'apporto differenziato richiesto alle diverse subalternità nella produzione e riproduzione della formazione economico-sociale.

Cercare ad esempio fermenti rivoluzionari nel Mezzogiorno Interno oggi tra poche ed isolate famiglie di coltivatori diretti, è una prospettiva battuta in partenza. E — si badi bene — non perché li si voglia ricercare tra le pieghe del folklore, nelle feste o nei canti di lavoro, ma perché si tratta di un'area ormai in stato avanzato di disgregazione sociale. Il fallimento della riforma agraria, l'emigrazione massiccia di subalterni ma anche di buona parte dell'élite locale, l'abbandono sistematico di ogni piano produttivo, hanno reso marginale lo scontro di classe, pilotando i grossi interessi in aree urbane. Se ne ha un esempio eclatante nel tipo di rivendicazione di frequente portata avanti perfino in alcune comunità bracciantili. Scrive S. Cafiero « le agitazioni di categoria sono dirette al conseguimento di miglioramenti previdenziali piuttosto che al conseguimento di miglioramenti contrattuali: in altri termini, i fondamenti anche economici del potere locale sono in tale crisi che, ai fini del miglioramento delle condizioni di vita dei lavoratori dipendenti, l'acquisizione, sul piano generale, del diritto a certe prestazioni assicurative è molto più importante delle prospettive di un successo nei conflitti di classe sul piano locale »¹².

Ben diversa tensione sociale si presentava nelle stesse zone interne negli anni '50 di fronte agli occhi di un De Martino¹³. Il suo ipotizzare un « folklore progressivo », di protesta, significava di fatto riconoscere e legittimare sul piano teorico una radicale iniziativa trasformatrice partita in quei momenti dalla campagna; iniziativa che trovava una cultura duttile, disponibile ad essere coinvolta, e a farsi essa stessa spinta promotrice del processo di emancipazione.

Ritornando oggi nel Sud agricolo e depresso sembrano scomparse le tracce di queste opposizioni allora così esplosive: solo i labili ricordi permangono sfilacciati nella memoria orale dei vecchi rimasti. L'esperienza di quelle lotte è stata raccolta e continuata — non solo idealmente ma materialmente — nelle fabbriche portata dagli emigranti, dall'operaio-

¹² S. CAFIERO, *Le migrazioni meridionali*, Roma, Giuffrè, 1964, p. 34.

¹³ Per un esame del dibattito sulla cultura popolare negli anni '50-60 si vedano due recenti antologie: P. CLEMENTE, M.L. MEONI, M. SQUILLACCIOTTI, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Ed. Cultura Popolare, Milano, 1977 (già in dispense dal 1974); R. RAUTY, *Cultura popolare e Marxismo*, Ed. Riuniti, Roma, 1976.

massa la cui voce si farà sentire organizzata e incisiva negli anni '60-'70. Il tipo di cultura popolare che invece si è mantenuta in queste zone interne, come il folklore che viene oggi riproposto, è del tutto inoffensivo; risente notevolmente di vari fattori, tra loro strettamente congiunti: l'arretratezza agricola non ancora scossa da ristrutturazioni, l'attenuazione della tensione di classe, la gestione clientelare e l'ossigeno economico e culturale, continuamente offerto solo dagli emigranti. Tutti aspetti questi riconducibili alla sopravvivenza di un modo di produzione residuo all'interno di uno più vasto e dominante che obbliga al silenzio e impone il ritardo culturale, presente nella doppia faccia dell'esclusione e della pervicace resistenza; quest'ultima però non giunge sino alla diffidenza verso il consumismo *kitch* che riversa su queste popolazioni fiumi di inutili paccottiglie, di scarti passati di moda: segno non ultimo del perdurare di una condizione culturale non autonoma ma subalterna.

Con il riprendere fiato delle feste tradizionali assistiamo così ad un fenomeno di persistenza culturale e « nativismo di evasione » intrecciati, di ripiegamento e autovolarizzazione di comunità in via di degradazione. Anche se attivato dal basso è sempre un « folklore menzogna ». La presenza degli emigranti non garantisce che si tratti di una riappropriazione critica della cultura tradizionale, di un'acquisizione di consapevolezza di una storia violentata. Il semplice aggregarsi intorno alla tradizione di per se stessa, senza volutamente mai uscire da essa, testimonia di un'auto-identificazione culturale regressiva, di un *neo-campanilismo* — potremmo chiamarlo — che si sostanzia come « ricerca di nuove garanzie e sicurezze alienate »;¹⁴ quindi una compensazione ai disagi quotidiani ricercata nelle *proiezioni incelate*. Il rituale ancora una volta serve per destoricizzare, nel limbo protetto della festa, le concrete potenze negative.

Questo neocampanilismo e la ripresa del *circuito alternativo del folklore* per cui masse di contadini si spostano da primavera ad autunno da un santuario ad un altro, non possono essere ritenuti un segno di avanzamento della coscienza sociale — indicano l'estesa necessità di ancorarsi a codici culturali tradizionali per dare un senso noto e comprensibile alla propria vita, alla realtà circostante; magari anche di rinforzarli, tali codici, quando si è costretti a sacrifici e si è chiamati — senza essere di fatto posti nelle condizioni di partecipare — a notevoli sforzi di cambiamento.

Chi allora — come Sandro Portelli — quasi intravede un « fatto di portata storica »¹⁵, indice di una latente disponibilità all'azione rivoluzionaria, nella partecipazione popolare ai pellegrinaggi alla SS. Trinità di Vallepietra, sottovaluta il peso della diversità imposta anche indirettamente al fine di un controllo ideologico, non discerne — come gli ha rimproverato Pier Giorgio Solinas¹⁶ — momenti qualificanti ed emergenti del proletariato organizzato da altri retaggio di una subalternità antica. Che poi in mezzo a contadini vi siano emigranti, operai, anche quadri sindacali e militanti politici non deve meravigliare. Non sono certo anche loro esentati da una porzione rilevante di disagi. Inoltre la coscienza contraddittoria è un dato previsto ed è giustificato allora l'invito di Portelli a documentarla attentamente (rigorosamente) per evitare di sostituire il « nostro dover

¹⁴ A.M. DI NOLA, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino, 1976, p. 24.

¹⁵ S. PORTELLI, *Vallepietra: la SS. Trinità e la cassa integrazione*, « I Giorni Cantati », n. 7, sett. ott. 1975.

¹⁶ P.G. SOLINAS, *Cultura di classe e coscienza di classe*, « Nuova Cultura », n. 6, 1975.

essere » alla centralità dei bisogni della « classe reale »¹⁷. Si potrebbe scoprire, come credibilmente ipotizza sempre Portelli, una doppia risposta¹⁸, politica e magico-religiosa, alla crisi ed alle contraddizioni del presente da parte dell'operaio che riprende ogni tanto il pellegrinaggio dei padri verso il santuario. Certo però deve essere anche chiaro che questa seconda militanza, la quale marcia (opera) parallela a quella politico-attiva, nel riproporre scissioni, ambivalenze e deleghe nella personalità e nella cultura operaia, costituisce un effettivo drenaggio verso la sua emancipazione.

Molti sono comunque i punti oscuri in questo fenomeno, proprio del mezzogiorno interno, di recupero, del folklore inserito su persistenze culturali mai abbandonate. Vi partecipano gruppi sociali differenti (giovani, emigrati, contadini) ed eterogenee motivazioni lo sostengono: pur risalendo la direzione comune volta al mantenimento e alla valorizzazione della tradizione, va spiegata una compenetrazione di diverse aspettative.

Ad esempio è credibile ipotizzare che per i contadini rimasti il tempo si sia fermato? Che gli stessi motivi ed equilibri tradizionali, legati strettamente alla precarietà della produzione agricola si siano conservati e tornino a palesarsi ogni volta nella festività, vissuta come atto di supplica o di ringraziamento, di penitenza e di propiziazione. Eppure la base produttiva anche di queste comunità in disgregazione non è rimasta completamente inalterata: è andata diminuendo la popolazione dedita all'agricoltura e una parte cospicua del reddito proviene alla collettività da rimesse, da pensioni INPS e di invalidità, dunque da fonti esterne. Allora come spiegare la sentita partecipazione di questa gente alle feste tradizionali? Altrove ho sottolineato che queste istituzioni « si sono rafforzate poiché, mentre ancora non scompare la funzione originaria, ne vanno assumendo una nuova¹⁹, che riflette la sempre maggiore dipendenza della comunità residente, nei confronti degli emigrati, principali artefici della sua sopravvivenza. « Infatti al decrescere delle aspettative per il raccolto è andato corrispondendo un aumento dell'ansia per il ritorno estivo degli emigranti, nella speranza di riabbracciare i propri cari e di averne sostegno morale e materiale. Mantenendosi elevato il livello di ansia, di attesa collettiva, permangono immutati i meccanismi istituzionali di liberazione e di controllo »²⁰. Cioè si usufruisce di rituali già attivati e collaudati per incanalare angosce recenti e per esprimere nuove forme di solidarietà.

Da parte degli emigranti, invece, può risultare motivazione sufficiente il prestigio ricavato nel ritorno occasionale, considerato dai locali segno di promozione sociale. Inoltre per degli sradicati potenti suggestioni emanano le immagini festose del « buon tempo antico », rivissute in completa fusione con la collettività originaria.

Il tipo di cultura popolare che, in parte continua e in parte viene riattivata nelle aree depresse del Sud interno, non esaurisce certamente la articolata morfologia delle riproposte contemporanee del folklore. Sarà utile confrontarci con altre due realtà per evidenziare come sia necessario porsi ogni volta, caso per caso, la domanda su quale uso e quale destino sia riservato al folklore. La risposta probabilmente varierà.

¹⁷ S. PORTELLI, *La SS. Trinità e gli Intellettuali*, « I Giorni Cantati », n. 8, genn. febb. 1976.

¹⁸ S. PORTELLI, Recensione a A.M. DI NOLA, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura popolare*, « Il Manifesto » del 17 aprile 1977.

¹⁹ V. PADIGLIONE, *Emigranti e comunità d'origine nel Mezzogiorno interno*, « Studi Emigrazione », n. 41, marzo 1976, p. 84.

²⁰ V. PADIGLIONE, *op. cit.*, p. 85.

Sempre più di frequente, ad esempio, in zone di agricoltura modernizzata e produttive, sono gli stessi contadini ad organizzare direttamente con aspre lotte la trasformazione della propria condizione. Da mezzadri che erano sono ora divenuti membri di una cooperativa o anche operai. Ebbene, quando ricordano i tempi antichi, hanno gli occhi umidi ed il sorriso stempato sul volto, mostrano esplicitamente il proprio orgoglio per la bellezza delle tradizioni del passato, ed affermano con disinvoltura che « c'era del buono quando si stava peggio ». Nostalgia ambigua, fuga, evasione dai problemi concreti, viene subito da pensare. A.M. Cirese propone: una interpretazione più suggestiva. Si tratta di espressioni di una *coscienza del prezzo pagato*, una « coscienza confusa e distorta di un drammatico fatto oggettivo, e cioè che nel duro rapporto del dominio di classe i dominati pagano con alti costi umani anche il più piccolo "miglioramento" »²¹. Meno miseria dunque ma più espropriazione sono il portato storico del neo-capitalismo, ed il riflesso, vissuto sulla pelle dal proletario, lascia ampie ferite. Così pur restando margini di ambiguità, va colto in questo tipo di riproposto un tratto progressivo: la consapevolezza, seppure un po', sfocata, di avere avuto una storia violentata. La scelta di riporre i propri ricordi negli scaffali di un museo palese poi l'estraniamento ricercato da questi contadini nel rapporto con la cultura tradizionale, in modo che possano risaltare le svolte della storia, contrasta in maniera evidente con l'indistinta regressione nel rituale folklorico, prevalente nella descrizione sopraffatta per il Mezzogiorno interno.

Ancora un altro esempio lo possiamo ricavare dai fermenti oggi esistenti in una realtà come quella di Pomigliano d'Arco, vicino a Napoli. Il recente inserimento dell'Alfa Sud in un tessuto fondamentalmente agricolo, non disgregato come nell'interno, ma ancora tradizionale, ha imposto livelli più avanzati allo scontro di classe, accentuando nel tempo conflitti e lacerazioni. Qui il folklore, mentre viene costantemente macerato dai nuovi comportamenti operai, è reinventato dai suoi stessi portatori come risposta autonoma e creativa di una classe che intende usufruire di tutta la propria esperienza di alterità culturale per cavalcare la tigre delle contraddizioni senza per questo negarle. E' di questi mesi un vasto movimento popolare di riappropriazione di moduli espressivi tradizionali; musiche, teatro, feste, recuperati non in chiave nostalgica o estetizzante e neppure posti in vetrina con il distacco riflessivo del ricercatore. Il breve periodo intercorso, tanto che non sono stati di fatto mai abbandonati, permette di reiserirli, senza mediazioni, nel circuito vivo della quotidiana contrapposizione. Così arricchiti di nuovi contenuti più decisamente attuali e alternativi, divengono strumenti di lotta e di confronto. Né è da trascurare quanto queste rifunzionalizzazioni attive offrano un codice comune tramite il quale esprimere bisogni ed elaborare (operai) e proletariato del sottosviluppo (contadini, braccianti, giovani disoccupati, occupati saltuari e marginali) sempre più simbioticamente coinvolti nel mantenimento del profitto capitalistico in Italia. Ritengo che rispetto a queste specifiche realtà di vorticoso miscelarsi di contraddizioni antiche e moderne, le direttive di analisi sviluppate da L. Lombardi Satriani siano adeguate. Di utilità immediata risulta essere infatti il suo invito a cogliere momenti di continuità nei livelli di coscienza popolare ed a valutare, senza preclusioni, antagonismi veicolati da alterità folkloriche. Al di là di una lettura agiografica e falsamente ottimista della cultura popolare oggi, sono per tutti evidenti i grossi rischi derivanti da collu-

²¹ A.M. CIRESE, *Condizione contadina tradizionale, nostalgia, partecipazione*, « Realismo », n. 9, febb. marzo 1976, p. 20.

sioni con la cultura di massa. Un dato emerge nel fenomeno delle riattivazioni del folklore: si preferisce decisamente riproporre feste, spettacoli, momenti espressivi mentre il più delle volte resta marginale interesse di pochi la complessa totalità dei valori orientativi e delle condizioni sociali, storiche soggiacenti ad esso. Anzi potremo dire che il recupero delle feste, della musica e del teatro popolare è forse la nota predominante del processo che abbiamo di fronte: accumuna realtà alquanto diverse, sia molte di quelle attivati spontaneamente dal basso che la maggior parte di quelle marcate dai segni del comunismo.

Paradossalmente — forse è qui una chiave interpretativa — la festa rappresenta un capovolgimento della realtà quotidiana del subalterno. Le mangiate a crepelle durante la festa rivelano, ma per contrasto, la fame patita tutti i giorni. Ora senza addentrarci nell'opposizione tra *abbondanza* della festa e *povertà* del quotidiano che ha radici e significati più complessi, qui risulta comunque opportuno sottolineare il filtro altamente selettivo attraverso il quale passano la gran parte delle attuali riviviscenze. Così se riabilitare solo il momento festivo, può significare rifiutare implicitamente la miseria del passato, è anche vero che l'immagine del folklore risulta fortemente condizionata da questa lettura parziale e distorta. Si giunge spesso, tra l'altro, ad annullare anche all'interno della stessa festa popolare ogni momento (un tempo organico) di pathos, di drammaticità, per presentarla invece come pura evasione ludica²². Questa mistificante operazione presenta una indubbia matrice borghese, abilmente estesa oggi alla cultura di massa. Sarà dunque indispensabile calarci nel rapporto tra cultura d'*élite* e folklore per averne ulteriori chiarimenti.

Purtroppo risalta immediatamente un limite degli studi esistenti. Ben poco infatti abbiamo analizzato della cultura egemone: si è preferito nell'analisi del folklore tenerla sullo sfondo per far risaltare le differenze e preoccuparsi più di approfondire le articolazioni regionali. L'autonomia della cultura popolare tradizionale negata a livello teorico si riproponeva il più delle volte nella prassi metodologica. Recintato il proprio campicello, i demologi evitavano accuratamente di scavalcarlo per utilizzare gli stessi strumenti di ricerca e gli schemi critici per l'esame della loro cultura. In sostanza, la storia è vecchia. Già l'etnologia si era affermata come studio dei popoli « primitivi », confrontati solo al loro interno, senza coinvolgere, cioè, nella comparazione la cultura occidentale. La « ribellione dell'oggetto etnologico » — per usare un'espressione di A.M. Cirese — e le contraddizioni esplose nella società capitalistica hanno fatto progressivamente spostare il tiro dell'antropologia verso la *nuova alterità*, dislivelli di classe e minoranze interne alla società occidentale, la cui turbolenza imponeva esatta comprensione a fini di controllo. I livelli dominanti di cultura, quelli d'*élite*, da sempre autoproclamatisi più avanzati e refrattari all'indagine scientifica, sebbene ormai circondati da rilevazioni antropologiche ne uscivano ancora una volta esclusi²³. Così, nei confronti dell'universo ideologico sempre cangiante dei valori e degli atteggiamenti della borghesia e spesso delle classi medie, possiamo contare su *insights* filosofici, su *flashes* sociologici, non certo su quadri sistematici, come invece ci si è sforzati di offrire per il folklore e le culture « primitive ». Non ci si

²² Cfr. L. MAZZACANE, *Festa e cultura contadina nel Mezzogiorno*. In AA. VV., *Religione e politica: il caso italiano*, Coines, Roma, 1976, pp. 48-60.

²³ L'Antropologia culturale degli anni '50 in USA (Kroeber, Mead, Lloyd Warner,...), ripresa in Italia da T. Tentori, ha mostrato, pur tra molte incertezze teoriche e metodologiche, un vivo interesse per l'analisi della cultura occidentale, a tutti i suoi livelli, del passato come del presente.

deve meravigliare se poi segnino il passo operazioni di analisi ancora più complesse riguardanti i processi di continua e reciproca interazione tra livelli egemonici e livelli subalterni entro una cultura nazionale o globale.

Quest'ottica così carente — che, se ve ne fosse bisogno, getterebbe una luce ancor più chiara sui condizionamenti che le scienze etnoantropologiche vanno subendo — ha uniformato in genere le riflessioni, per altro verso puntuali, sul recupero borghese del folklore. Ci si è preoccupati di esaminare come questo veniva trasformato in moda folk, in consumo e di seguire con filologia puntigliosa le mutazioni avvenute nel passaggio dall'esecuzione di « sciur padrun »... dalle mondine alla Daffini e così di distinguere gli originali delle riproduzioni fino alla Cinguetti. Rodolfo Leydi²⁴ ha ripercorso il travagliato cammino dei canti urbani di musica popolare illustrando come la loro iniziale carica di protesta venisse smorzata progressivamente dall'industria discografica. Interessanti ma purtroppo scarni sono i suoi rilievi circa un rapporto tra il crescere della domanda di musica popolare e l'inadeguatezza della musica colta e commerciale a rappresentare ansie, aspettative e livelli di coscienza emergenti nella collettività. Come pure non bastano le penetranti analisi di Lombardi Satriani²⁵ quando individua una *cultura del profitto*, tesa a divorare le alterità per ampliare l'area del consumo di massa e contemporaneamente scaricare di tensione, di problematicità, di *scandalo* il folklore. E' necessario infatti anche rintracciare come un tale calcolo strumentale trovi nei suoi portatori umani un intreccio di motivazioni, adeguatamente convergenti, da costituirsi in atteggiamento e scelta esistenziale di molti. Si rischia altrimenti — e qui Lombardi Satriani concorderà certamente — di riporre tutta la razionalità in una classe, in una cultura, quella egemone, mentre si è pronti a cogliere ambivalenze inconse, tensioni e tratti contraddittori da sempre nel mondo popolare.

Lanternari compie un altro passo in avanti: collega l'interesse per il folklore ad una situazione di crisi della cultura borghese. Il fascino esercitato dal *rustico* stimolerebbe l'« illusione di tornare ad una condizione primigenia » (pag. 44) o di superare i rapporti inautentici ed anonimi, propri della città. E' una *società malata* che domanda un pizzico di folklore e di arcadia per esorcizzare il proprio vuoto culturale.

A questo riguardo già Antonio Banfi offriva un ampio quadro d'insieme del recupero del folklore quando nel '49 scriveva che la classe dominante « tende ad assorbire elementi della cultura popolare — a rivalutare, anche a creare il popolaresco — sia per trovarvi le armi contro forme di cultura anteriore e contro le sue stesse forme di arresto — e questo è il caso della letteratura, del teatro popolaresco dal 200 al 700 — sia per supplire al perduto contatto con l'elementarietà della vita e delle passioni nel suo rompere con le tradizioni e definirsi in una civiltà tecnico-scientifica — si pensi alla danza e alla musica folkloristica dal principio dell'800 a noi — sia infine per annullare in un'ideale organicità la sua funzione progressiva e la coscienza della lotta di classe che essa porta con se ».

Si sa, ogni *revival* sottende una crisi di inventiva culturale, riflette momenti di incertezza e di cambiamento. Far ricorso alla cultura tradizionale, da parte della classe dominante, può certo costituire un'utile occasione per recuperare frange arretrate a nuovi orizzonti (es. ruralizzazione dell'italiano durante il fascismo) o anche frenarne spinte innovative vincolandole più strettamente ad un passato, reso prestigioso. Resta comunque fondamentale constatazione che le risposte al superamento della crisi

²⁴ R. LEYDI, *Il Folk Music Revival*, Flaccovio, Palermo, 1972.

²⁵ L. LOMBARDI SATRIANI, *Folklore e profitto*, Guarraldi, Firenze, 1973.

²⁶ A. BANFI, *La cultura popolare*, « Rinascita », n. 11, 1949, p. 492.

stentano ad essere trovate in avanti, in positivo: si deve cercarle sempre più rovistando in soffitta nel baule della nonna.

Da questa considerazione è possibile avviare alcune riflessioni in merito all'uso borghese dell'alterità spazio-temporali; riflessioni che, per i limiti in precedenza ricordati, avranno necessariamente la forma di ipotesi, o meglio di spunti suggeriti allo scopo di ampliare l'orizzonte del dibattito iniziale.

Oggi contraddizioni antiche e nuove spingono la borghesia verso determinate scelte. Ad esempio il dilatarsi della divisione sociale del lavoro, investendo più o meno direttamente nei processi di reificazione anche certe frange intermedie (es. produttori intellettuali) li priva sempre più di un'autonomia esperienziale. Per cui ogni tentativo di recupero della totalità del vissuto passa d'obbligo per il contatto con la cultura popolare nei suoi tratti, tradizionali o moderni, veri o presunti, come la spontaneità, la concretezza e la semplicità dei modi e delle scelte di vita. Così come un tempo ancora oggi nugoli di appartenenti ai ceti medio-alti si ritrovano intorno a maghi, medium o personalità carismatiche di estrazione popolare. Su un versante completamente diverso e più avanzato sono comunque in molti i docenti che considerano l'esperienza delle 150 ore una possibilità concreta di salvataggio dell'istituzione scolastica ormai agonizzante. Così membri illuminati della cultura d'*élite*, con l'umiltà imposta dagli attuali livelli dello scontro di classe in Italia, auspicano un confronto con la cultura operaia.

Inoltre se nelle società pre-industriali il controllo sociale era diretto al permanere della stabilità in modo che nel presente si riproducesse fedelmente il passato in tutte le sue forme, con l'avvento — ma soprattutto con il trionfo — del capitalismo un meccanismo vorticoso si mette in moto. Il mutamento diviene un fattore endemico, organico al profitto: guai se non vi fosse. L'attenzione è allora rivolta essenzialmente al controllo sulla direzione che può prendere lo sviluppo. Il necessario progresso delle forze produttive non deve compromettere la struttura di classe dell'organizzazione sociale. Il gioco del dominio si fa diverso — vi deve essere consenso unanime per il *nuovo* in quanto tale e quindi la parola d'ordine sarà svincolamento generale da ogni radice culturale, da ogni sbocco morale. L'opposizione stessa rischierà più di frequente sia di promuovere trasformazioni funzionali al capitale che di arroccarsi al presente ostacolando nuove e più raffinate forme di sfruttamento. Tutto ciò impone un notevole e sempre più incessante sforzo di produzione culturale, di invenzione e adeguamento ideologico, non fosse altro che per contrastare l'obsolescenza selvaggia, il rapido consumo del presente. Allora perché non riciclare eventi del passato e/o di società « altre » reinterpretandoli nelle prospettive del futuro. Ma anche « liberarsi illimitatamente » per bruciare ogni appiglio, ogni resistenza.

Ancora: il passato o le « altre » culture possono costituire un rifugio alla coscienza infelice della stessa borghesia. Di fronte alla distruzione della morale e dei vincoli tradizionali, allo sradicamento degli uomini dalle loro comunità per farne forza-lavoro mobile, pura allo stravolgimento del paesaggio, ben poco valgono le conquiste ottenute, i progressi raggiunti. Nelle città cattedrali del capitale l'immagine predominante è di violenza e decadimento. Divenire allora paladini della conservazione della natura, versare calde lacrime sull'acculturazione del « buon selvaggio », rimpiangere l'ospitalità del contadino può far credere di annullare le lacerazioni assicurando chi le ha provocate. E' quella che U. Eco denomina *Filosofia apocalittica dell'Ultima Spiaggia*. Il grande industriale americano alla Paul Getty che ricostruisce nel suo castello le bellezze dell'arte ed « i tesori che l'imprevidenza e il disinteresse del Vecchio Mondo stanno facendo scom-

parire nel nulla »²⁷. Ponendosi come baluardo contro le (nuove) barbarie, oltre a rovesciare abilmente a proprio vantaggio — come si diceva prima — i connotati della realtà, soddisfa la cogente esigenza di prestigio e di dare spessore temporale al proprio successo finanziario. Inoltre nel vivere circondati ossessivamente di capolavori e di vestigia del passato si legge la speranza di poter essere magicamente contagiati dalla loro immortalità.

Sullo stesso piano ideologico, fatte le dovute proporzioni, si muove l'agiato professionista che di domenica al mercatino di Porta Portese compra il piatto popolare o il mobile rustico di fattura artigianale. E' un modo antico di personalizzare la propria casa ed è ripreso oggi per porsi al di sopra della immediatezza del presente con il suo rapido succedersi delle forniture in serie. Di nuovo però, rispetto a qualche decennio fa, vi è il massiccio inserimento a fianco all'antiquariato del prodotto popolare, anche il più grezzo e falsificato, sempre comunque venduto con i connotati rassicuranti della tradizione. E' la pressione del mercato che sfonda anche questa barriera culturale, che apre qualsiasi orizzonte spazio-temporale. Ci penseranno la pubblicità e i *mass-media* a fare di una noiosa nenia popolare uno spettacolo pieno di suggestioni esotiche.

Il fenomeno qui necessariamente si intreccia anche con i recuperi evazionistici del folklore a livello popolare ma tende comunque, nei ceti privilegiati, a mantenere una propria fisionomia, quella che contraddistingue l'epicentro dalla periferia della cultura di massa. Per questa classe agiata infatti, il consumo reso spettacolo e viceversa è un'acquisizione già sedimentata, non provoca disorientamento. Anzi, l'abitudine ad essere protagonista dell'ubiquità del mezzo audiovisivo, a conoscerne le formule per evocarne e controllarne i poveri, a spostarsi a proprio agio tra riferimenti culturali diversi, induce un senso inebriante di onnipotenza. Così si può ipotizzare che nei recenti e sempre più frequenti *revivals*, recuperi del nostro o altrui passato, nei disinvolti mascheramenti ottenuti spostandosi fantasticamente lungo coordinate spazio-temporali, congiunto con precisi interessi oggettivi, economico-politici, vi si legge (intraveda) l'affermarsi nella cultura occidentale a livello di classi egemoni e solo di riflesso (come ideologia interclassista) nei ceti medi, di un *sensu comune antropologico*, fondato su un autocompiacimento per l'identificazione predatoria²⁸ con l'« altro ». Un'apparente tolleranza e rispetto per le diversità, che si rivela presto interesse strumentale per consumare *il meglio e di più* senza esserne coinvolti: sempre a proprio agio nel sentirsi (percepirsi) estranei ovunque, distaccati ma manipolatori in ogni dimensione.

Spezzate le frontiere culturali-nazionali con l'estendersi della produzione di merci e dell'assetto socioeconomico conseguente, l'*etnocentrismo*, che in epoca precedente trovava espressione nel nazionalismo e nel campanilismo, si manifesterebbe ora nei continui *revivals come narcisismo dell'occidentale* che implicitamente apprezza, valorizza la propria cultura, apice evolutivo in quanto apparentemente aperta, disponibile, tollerante, relativistica, anormativa. La boria antropologica servirebbe al neoborghese per ammirarsi nella capacità camaleontica di sfuggire l'impatto con il reale, e con la sua crisi. Le trasformazioni superficiali verrebbero elaborate per dimostrare duttilità nel rapporto interpersonale. Nel contempo le acquisite capacità di mimetizzarsi tra gli spazi culturali « altri » vengono a privare quest'ultimi del valore oppositivo e della forza contrattuale del loro isolamento, della loro diversità non manipolata, non assimilata, non ancora riciclata.

²⁷ U. ECO, *Dalla periferia dell'impero*, Bompiani, Milano, 1977, n. 50.

²⁸ Per il concetto di identificazione predatoria, si veda A. CATEMARIO, *Centrismo e valori in Occidente*, Bulzoni, Roma, 1976.

In un famoso film di fantascienza di una decina di anni fa — *il mondo dei robots* — veniva immaginato un futuro nel quale il cittadino avrebbe avuto, per distendersi dalle fatiche quotidiane, la possibilità di passare le ferie in una qualsiasi epoca di una determinata società. Non doveva manovrare la « macchina del tempo » come in altri racconti, era sufficiente entrare e scegliere il parco giusto in una favolosa Disneyland. Ricostruzioni eccellenti assicuravano l'atmosfera scelta; *robots* vestiti da *cowboys* o da antichi romani a disposizione ricreando costumi tipici, risse, duelli ecc.: insomma tutto il necessario per essere proiettati in una situazione diversa ma prevedibile, eccitante ma non fino al punto di divenire pericolosa e di portare conseguenze. Come non vedere, in questo universo di favola a propria disposizione la realtà reificata dei nostri rapporti umani, il sogno regressivo di una borghesia che, mentre si sostiene con energie non proprie, ne spegne la vitalità, ne corrompe il ricordo così da vincolare sempre più il destino dell'umanità alla propria decadenza.

Un particolare interessante è che il rilassamento dallo *stress* viene raggiunto solo divorando alterità culturali, perché oltre a produrre merci non si è capaci di creare realtà affettive. Nulla interessa del contesto con il quale si entra in contatto: a nascondere il sostanziale nichilismo è sufficiente lo scintillio relativista delle « mille verità ». Unico piacere è di mostrarsi abile e pronto ad *inventarsi altro* nei modi più spettacolari; sentirsi adatto ad ogni dimensione (quindi a nessuna in profondità), non importa quale essa sia, essendo ormai il gioco fine a se stesso, cioè compensazione psicologica che attitudine produttiva come un tempo.

Verso il finale del film, i *robots* altri rifiutano la condizione subalterna e si ribellano: le direttive concrete di emancipazione espresse nella storia recente dunque si aggiungono all'emergenza del sesso di colpa per la strumentalità, economica ed affettiva, diffusa ed esaltata dalle classi egemoni. Ma neppure questa direttiva è distinta poiché in tutto il film — come più di recente nella produzione cinematografica dei *western* a favore degli indiani — si consuma il tentativo di *farsi il verso* per disinnescare il dissenso. Il male criticato da tutti diviene una fatalità irreparabile.

Resta il dato fondamentale che consumare alterità in modo onnipotente e illimitato rinvia soltanto il momento della consapevolezza di un Se vuoto, ormai carico di presenza estranee. Così la curiosità, l'autosacrificio che finalizzati al dominio della realtà materiale e ideale — e quindi alla propria realizzazione — avevano spinto Odisseo, prototipo del borghese, verso mondi diversi, sono meccanismi consunti, atteggiamenti privi di senso per il borghese d'oggi, il quale deve affrontare la crisi globale emersa alla fine degli anni '60. Il timone tende a sfuggire di mano e il viaggio assomiglia sempre più ad una regressione verso un passato glorioso, ad un girare a vuoto evocando sirene per nascondersi le tempeste e gli ammutinamenti.

Si dirà — e mi sembra sensato — che la borghesia arretri a livello culturale su posizioni difensive, « giochi di rimessa ». Ma che abilità! Che spregiudicatezza! Quando si riesce a mascherare la propria impotenza dietro la moda, quando si trasformano debolezze in potere, quando si ammantano la regressione di progressismo. Che dire poi della coscienza infelice che si fa ancora filosofia e scienza.

VINCENZO PADIGLIONE

Queste note partono da un problema di storia delle teorie economiche, dal rapporto che corre tra la teoria leniniana dell'imperialismo e quelle moderne, per giungere ad alludere al problema più generale del ruolo del consumo nella società del capitale. Il cuore del problema sta nella rilevazione della lontananza che corre tra la classe di fenomeni interpretati dalla teoria di Lenin e quelli alla cui spiegazione si applicano le analisi successive; la chiave di lettura sta nella individuazione di una modificazione di largo respiro nel rapporto che corre tra produzione e consumo nel processo di accumulazione capitalistico.

1) *Il modello leninista*

Quando Lenin parla di « sviluppo economico » nell'ambito dei rapporti capitalistici di produzione, parla di qualcosa di profondamente diverso da quello che il significato corrente, moderno, del termine sviluppo indica. Lo sviluppo capitalistico è per Lenin un processo in cui crescita della capacità produttiva e crescita del consumo si divaricano in modo drastico, in cui produzione e consumo non crescono insieme, bensì in cui la crescita della prima sopravanza di gran lunga e domina la crescita del secondo: il salario medio è fissato a livello di sussistenza, e crescita del consumo è univocamente crescita del numero degli operai occupati, mai crescita del saggio del salario; *il mercato essenziale allo sviluppo della produzione capitalistica è quello dei mezzi di produzione, quello che il profitto crea a se stesso all'interno del processo di accumulazione, non quello dei beni di consumo, non quello che il salario costituisce per il profitto*; dei due settori in cui Marx divide la produzione sociale, il settore di produzione dei mezzi di produzione si sviluppa più rapidamente di quello di produzione dei beni di consumo, e la dinamica di quest'ultimo settore appare rigidamente subordinata a quella del primo, comandata da essa. « Sulla questione che ci interessa, quella del mercato interno, la principale conclusione della teoria della realizzazione di Marx è la seguente: lo sviluppo della produzione capitalistica, e quindi del mercato interno, avviene non tanto nel campo dei beni di consumo, quanto in quello dei mezzi di produzione. In altri termini, l'incremento dei mezzi di produzione è più rapido di quello dei mezzi di consumo »¹. « Ciò corrisponde pienamente alla "missione"

¹ LENIN, *Lo sviluppo del capitalismo in Russia*, Opere III, pag. 31, E.R. '55.

Questo impianto di discorso è costruito attraverso la modificazione degli schemi marxiani di riproduzione del II libro in schemi di lungo periodo con l'introduzione in essi della legge della crescente composizione organica del capitale (vedi « A proposito della cosiddetta questione dei mercati », Opere cit., I pagg. 72 segg.). Rosdolsky (« Genesi e struttura del "Capitale" di Marx », Laterza '71, pagg. 578 segg.) ritiene arbitraria questa lettura, la giudica una forzatura ingiustificata e sostiene essere diverso il rapporto tra produzione e consumo, il ruolo giuocato dal consumo nel sistema economico, in Marx e in Lenin. A mio parere viceversa l'interpretazione che degli schemi Lenin dà — a prescindere dalla innegabile forzatura della loro struttura formale e dal conseguente insoddisfacente livello di formalizzazione cui è posta l'analisi — coglie l'essenziale del pensiero marxiano.

Nello schema di riproduzione semplice la qualificazione istituzionale del sistema economico, il suo essere fondato sullo sfruttamento, appare con perfetta evidenza nella presenza accanto al consumo operaio (v) del consumo dei

storica del capitalismo e alla sua specifica struttura sociale: la prima consiste appunto nello sviluppo delle forze produttive della società (la produzione per la produzione); la seconda esclude la loro utilizzazione da parte della massa della popolazione»².

capitalisti (pv): sfruttamento è nello schema il fatto che il lavoro degli operai consente, oltre al proprio, il consumo di un'altra classe. E' schema però irrealistico, pura premessa metodologica che non descrive alcunché di esistente, essendo per Marx il capitalismo sempre riproduzione allargata, processo cumulativo: il plusvalore va reinvestito, al capitalista non interessa il consumo, interessa la valorizzazione del capitale, non la crescita del consumo, bensì l'allargamento del processo di valorizzazione — soprattutto, non è il consumo del capitalista che definisce lo sfruttamento.

Eppure, anche nello schema della riproduzione allargata, qualora, al modo del Rosdolsky, non si vogliano in esso leggere implicite le leggi di lungo periodo della riproduzione capitalistica, lo si voglia viceversa fotografare nella sua immagine statica di schema di breve periodo, la qualificazione istituzionale del sistema continua a poggiare sul consumo dei capitalisti, su quella parte di pv che non viene investita. Nel senso che se noi nello schema sopprimiamo tale consumo — e le cose prima dette a proposito della sua *inessenzialità politica* ce lo permettono — considerando investito tutto il plusvalore e tutto il consumo del sistema consumo operaio, v, ci troviamo per le mani uno schema che in sé e per sé, nella sua struttura, non esprime la divisione del reddito tra le classi. A prescindere dal fatto banale che sono i capitalisti ad investire, nulla nella natura dello schema di riproduzione allargata ci dice se il sistema è finalizzato alla produzione di beni di consumo o alla valorizzazione crescente del capitale; cioè non ci dice se è produzione per il profitto o per il soddisfacimento dei bisogni sociali, cioè ancora se è produzione capitalistica, se vi è sfruttamento o meno. In esso ci è detto soltanto che vi è produzione di merci a mezzo di macchine, che il lavoro applicato alla produzione di merci vi è applicato direttamente nel settore di produzione dei beni di consumo, indirettamente in quello dei mezzi di produzione, ed essendo il *consumo finale consumo operaio, l'apparenza del sistema è che ad esso sia finalizzato l'insieme del processo*. Né sarebbe possibile altrimenti, una volta che dalla rappresentazione del processo di produzione e riproduzione della ricchezza sociale vengano tralasciate quelle leggi che di tale processo fanno il processo di produzione e riproduzione della *ricchezza capitalistica*.

Prima fra tutte, quella che vuole v, il salario, ancorato al valore della forza-lavoro, e perciò stesso in rapporto inverso con la crescita della produttività del lavoro sociale: ad ogni incremento della produttività del lavoro — come dire, sebbene in modo riduttivo, ad ogni nuova macchina introdotta nel processo lavorativo, ad ogni innalzamento della composizione organica del capitale — meno tempo ogni operaio dedica alla produzione del pacchetto di merci che si scambiano con v, più tempo alla produzione di pv; il che socialmente vuol dire che su tutti gli operai impiegati nel sistema economico un minor numero si applica alla produzione di beni per il consumo operaio, che abbiamo detto essere il solo consumo finale presente nel sistema, un maggior numero si applica alla produzione di beni per il consumo dei capitalisti, che abbiamo detto essere consumo produttivo. Questa che abbiamo esposto è la sostanza della teoria del valore, cioè è la definizione del concetto di valore della forza-lavoro ed è questo l'elemento che Lenin ha introdotto in modo esplicito negli schemi attraverso la legge della crescente composizione organica del capitale. E' per questo che la divaricazione nello sviluppo dei due settori della produzione sociale, quello di produzione dei mezzi di produzione e quello di produzione dei beni di consumo, è essenziale allo schema di riproduzione allargata, è la sua qualificazione istituzionale, è il dato che mette in evidenza l'esistenza dello sfruttamento nel sistema; la divaricazione nello sviluppo dei due settori esprime in termini, se vogliamo, macroeconomici quello stesso rapporto tra valore della forza-lavoro e produttività, tra salario e profitto che postula la formulazione microeconomica della teoria del valore nel I volume; è la traduzione nei termini della teoria dello sviluppo di quella iniziale scissione di valore e ricchezza che fonda la teoria del valore. (Su questi temi vedi in « Linea di condotta » n. 1 luglio-ottobre '75 (il mio) « Oltre il valore »).

² « Caratteristiche del romanticismo economico », ivi, II, pag. 145.

Il capitale è interesse al profitto, cioè all'accumulazione, e ciò coincide con la compressione del consumo: produzione e consumo stanno fra loro come profitto e salario, e il salario è considerato ancorato al valore della forza-lavoro, fissato al livello della sussistenza e legato ad un rapporto inverso con l'incremento della produttività del lavoro.

Questa immagine dello sviluppo capitalistico non è più aderente alla realtà: ci troviamo oggi di fronte un modello di sviluppo che si concilia con un livello salariale elevato, che dell'incremento congiunto di produttività e salari ha fatto il suo credo, al suo centro ha posto il consumo operaio, che a motore del processo cumulativo ha posto il settore di produzione dei beni di consumo. Che cosa è mutato?

Rosdolsky rileva come il modello leniniano si attagli perfettamente alle condizioni di un paese che attraverso lo stadio della « rivoluzione industriale », quello stadio in cui l'assenza di una struttura ed infrastruttura industriali apre un mercato gigantesco all'investimento nella produzione di beni capitali, in cui la costruzione di un'ossatura industriale di base si può compiere a prezzo della compressione del tenore di vita delle masse popolari e del consumo finale dell'intero sistema economico. Concludendo però che « prima o poi l'industrializzazione sarà, nei suoi tratti fondamentali, compiuta, e l'apparato industriale così sorto dovrà produrre beni per il consumo individuale. Il problema del potere d'acquisto delle masse passerà allora in primo piano e non lo si potrà eludere... »³. Tanto corretta e da assumere è la impostazione del problema, cioè la rilevazione del realismo dello schema leninista, quanto fuori scala le conclusioni del discorso: se noi infatti sottolineiamo l'esistenza di differenti possibili *modelli di equilibrio* nello sviluppo economico, di differenti livelli di consumo in grado di garantire uno sviluppo equilibrato, di differenti livelli nel rapporto tra salario e profitto che definiscono altrettante dinamiche di sviluppo, non possiamo poi ridurre il passaggio da un modello di sviluppo ad un altro, da un livello di consumo operaio ad un altro, al mero *dato tecnico* delle possibilità espansive di una branca del mercato.

Per Lenin come per Marx dietro il rapporto tra produzione e consumo sta il rapporto tra profitto e salario: salario di sussistenza immiserimento relativo progressivo del proletariato e divaricazione tra produzione e consumo sono tre modi per dire la stessa cosa. Se noi facciamo dipendere, nella definizione di un modello di equilibrio, l'ampiezza del consumo sociale dalla maggiore o minore (rispetto a che cosa?) dotazione sociale di strutture industriali, dalla maggiore o minore quantità di strade, ferrovie, fabbriche ecc. da costruire, cioè da un dato non sociale ma tecnico, ancorato ad un elemento di « scarsità naturale », non di rapporto tra uomini e classi, perdiamo il senso dei concetti che utilizziamo; se la quantità di ricchezza che sottraiamo al consumo corrente e destiniamo all'investimento muta per ragioni che non rimandano al rapporto tra salario e profitto, ma per ragioni esterne al rapporto tra le classi, se è la « dimensione natu-

³ ROSDOLSKY, cit., pag. 547. Un richiamo all'attualità nasce immediato dalla lettura di queste righe: La crisi presente delle economie capitalistiche e la « Questione energetica » ad essa connessa aprono la prospettiva di una nuova « Rivoluzione industriale » nel duplice senso appunto di un massiccio distoglimento di risorse dal consumo verso l'investimento e di un aumento del saggio di sfruttamento. Anche in questo caso le possibilità di lettura sono alternative: cioè possiamo leggere questa crisi nei termini della scarsità di un bene essenziale, con la conseguenza, di sapore per così dire marginalista, di far derivare da tale scarsità la struttura della distribuzione del reddito tra le classi, oppure possiamo leggere in essa, come vedremo, una crisi nei rapporti tra le classi sociali, tra salario e profitto — conseguentemente una modificazione nella distribuzione della ricchezza tra nazioni — e per questo un momento di rivoluzionamento del modo di produzione.

rale » del mercato dei beni — largo all'inizio dell'industrializzazione per i mezzi di produzione e poi sempre più limitato in questo settore e più largo viceversa in quello dei beni di consumo — che comanda sul rapporto tra salari e profitti, che determina l'ampiezza del consumo e con essa quella del salario, allora non si capisce più che spazio nell'analisi del processo di produzione e riproduzione della ricchezza sociale noi diamo a questi concetti.

Per Lenin come per Marx — ed è questo il senso *pratico* della scissione dei concetti di valore e ricchezza, della loro contrapposizione, che fonda la teoria del valore — capitale è produzione per la produzione, interesse al profitto contrapposto all'interesse al consumo negli stessi termini in cui è contrapposto al salario; nel modello esposto il salario è di *sussistenza*, e ciò significa che — a prescindere da quanto sia elevato, che è elemento storico, extraeconomico — è fisso, dato una volta per tutte come pacchetto di beni fisici, nel medio periodo del processo cumulativo: il suo valore è inversamente proporzionale all'incremento della produttività del lavoro, che è univocamente incremento di profitto per il capitalista, ed il consumo finale del sistema economico cresce solo nella misura in cui aumenta l'occupazione. *Questi sono gli elementi che definiscono in modo vincolante il modello. Se di esso ammettiamo l'aderenza ad una fase storica di sviluppo del capitale, il passaggio da questa a quella presente, per così dire keynesiana, — che mette il consumo operaio al centro del suo universo dinamico, che vede crescere insieme salario e produttività e che di questa condizione fa il cuore dell'equilibrio — non può che essere letto nei termini di una drastica modificazione dei rapporti tra le classi, nei termini dell'emergenza sociale di un interesse opposto al profitto.*

Questo è il cuore della questione; ad esso torneremo con una ricchezza ulteriore di elementi dopo aver preso in esame una seconda ragione della ineffettualità della soluzione del Rosdolsky al problema, seconda ragione che ci porta nel vivo della teoria leninista dell'imperialismo. Questa seconda ragione è che la posizione citata avrebbe un fondamento qualora il capitalismo si sviluppasse in modo uniforme in tutte le nazioni. Ma poiché così non è, e poiché il capitale *non ha nazione*, è interesse al profitto non vincolato al suo luogo di nascita, poiché alla fine del secolo si erano forse costruite abbastanza fabbriche in Europa, non certo nel resto del mondo, la spiegazione non sta in piedi. *Essa è piuttosto direttamente confutata dalla teoria dell'imperialismo che Lenin elabora in modo strettamente vincolato all'immagine descritta della dinamica cumulativa: dalla sua analisi uscirà ulteriormente esaltato il diverso modo di porsi della contraddizione tra produzione e consumo nel modello di sviluppo che Lenin aveva davanti e nel presente.*

L'asse su cui si muove l'analisi della fase monopolistica — imperialista — del capitalismo è di una coerenza e linearità esemplari: la limitatezza del consumo connaturata al modello di sviluppo in esame a salario di sussistenza, e la conseguente impossibilità per i capitalisti di sviluppare all'unisono con il settore di produzione dei mezzi di produzione quello dei beni di consumo, porta ad una sovrabbondanza di capitali nei paesi di prima industrializzazione. Il monopolio è insieme la forma specifica in cui si esprime la dimensione raggiunta dal processo cumulativo in alcuni paesi e lo strumento adeguato a partire dal quale è dato trovare sbocco alle crescenti e contraddittorie necessità di sviluppo del settore portante del processo cumulativo nello investimento estero. E l'investimento estero, l'esportazione di capitale che sostituisce l'esportazione delle merci, è la chiave di lettura del fenomeno « imperialismo ». « Sul limitare del secolo XX troviamo la formazione di nuovi tipi di monopolio; in primo luogo i sindacati monopolistici dei capitalisti in tutti i paesi a capitalismo progredito, in secondo luogo la posizione monopolistica dei pochi paesi

più ricchi, nei quali l'accumulazione del capitale ha raggiunto dimensioni gigantesche. Si determinò nei paesi più progrediti un'enorme « eccedenza » di capitale.

« Senza dubbio se il capitalismo fosse in grado di sviluppare l'agricoltura, che attualmente è rimasta dappertutto assai indietro rispetto all'industria, e potesse elevare il tenore di vita delle masse popolari che, nonostante i vertiginosi progressi tecnici, vivacchiano dappertutto nella miseria e quasi nella fame, non si potrebbe parlare di un'eccedenza di capitale. E questo è « l'argomento » sollevato di solito dai critici piccolo-borghesi del capitalismo⁴. Ma in tal caso il capitalismo non sarebbe più tale, perché tanto la disuguaglianza di sviluppo che lo stato di semiaffamamento delle masse sono essenziali e inevitabili condizioni e premesse di questo sistema della produzione. Finché il capitalismo resta tale, l'eccedenza dei capitali non sarà impiegata a elevare il tenore di vita delle masse del rispettivo paese, perché ciò importerebbe diminuzione dei profitti, ma ad elevare tali profitti mediante l'esportazione all'estero, nei paesi meno progrediti ». (...) « La necessità dell'esportazione del capitale è creata dal fatto che in alcuni paesi il capitalismo è diventato "più che maturo" e al capitale (data l'arretratezza dell'agricoltura e la povertà delle masse) non rimane più campo per un investimento "redditizio" ». (...) « L'esportazione di capitali influisce sullo sviluppo del capitalismo nei paesi nei quali affluisce, accelerando tale sviluppo. Pertanto se tale esportazione, sino ad un certo punto, può determinare una stasi nello sviluppo dei paesi esportatori, tuttavia non può non dare origine a una più elevata e intensa evoluzione del capitalismo in tutto il mondo »⁵.

La posizione di Lenin su questo terreno è assolutamente inequivoca dunque: l'esportazione di capitali è l'anima dell'imperialismo, ed è un flusso di ricchezza che va dai paesi « saturi » di capitale a quelli in cui il processo cumulativo si sta appena avviando, esattamente all'inverso di quello che definisce le caratteristiche moderne dei rapporti tra sviluppo e sottosviluppo.

E' necessario chiarire però ulteriormente tale posizione, a scampo di ricadere in equivoci antichi, e richiamarne la coerenza con l'analisi precedente: *se tale conclusione dell'analisi leninista deriva direttamente dal fatto che il capitalismo non sviluppa il consumo di massa, essa non è però in alcun modo riconducibile a quella di quanti vedevano nella esportazione dei capitali una necessità imposta dalle contraddizioni dello sviluppo, dagli squilibri dei settori, dalle difficoltà di « realizzare il plusvalore » derivanti dal mancato sviluppo del mercato interno. Per Lenin l'andamento squilibrato dei due settori della produzione sociale non apre,*

⁴ Nei « Quaderni sull'Imperialismo » Lenin riassume, citando largamente, la posizione dell'Hobson sul problema in questione, e annota a lato « la sostanza della critica piccolo-borghese »: « A prima vista sembra che le forze produttive e il capitale abbiano superato il consumo e non possano trovare impiego nel loro paese. Ma "... se i consumatori di quel determinato paese aumentassero i propri consumi in misura corrispondente all'aumento delle forze produttive, non potrebbe esserci eccedenza di merci o di capitali, eccedenza che reclama la necessità di ricorrere all'imperialismo per trovare mercati » (...). « Non è lo sviluppo dell'industria che esige la scoperta di nuovi mercati e di nuove sfere di investimento dei capitali, ma la cattiva distribuzione della capacità di consumo, che impedisce l'assorbimento dei prodotti e dei capitali all'interno del paese ». (...) « Il trade-unionismo e il socialismo sono dunque i nemici naturali dell'imperialismo poiché essi sottraggono alle classi "imperialistiche" quelle eccedenze di reddito che sono lo stimolo economico dell'imperialismo ». (Quaderni sull'imperialismo », Opere cit., XXXIX, pagg. 383-4).

⁵ « L'imperialismo, fase suprema del capitalismo », cit., XXII, pagg. 241-244.

bensì chiude il problema della realizzazione (che non è mai problema della realizzazione del plusvalore, è problema della realizzazione di tutto il valore — vedi « Lo sviluppo del capitalismo in Russia », cit. pagg. 19-24): la contraddizione tra produzione e consumo, tra crescita della produzione e compressione del consumo, definisce il modo capitalistico di produzione e decreta la necessità del suo superamento, ma non si pone al suo interno come contraddizione particolare, economica, come problema a sé da risolvere od esorcizzare in qualche modo specifico. Attraverso le crisi, che sono sempre per Lenin crisi da sproporzione nelle dimensioni dei singoli settori produttivi, il capitale realizza quella sproporzione fondamentale che è la sproporzione tra produzione e consumo, e che insieme del capitale è la « missione storica », la sostanza politica. Lo sviluppo del capitale realizza questa sproporzione di fondo dibattendosi tra le singole sproporzioni di fondo dibattendosi tra le singole sproporzioni dei suoi elementi connettivi e superandole volta a volta, si afferma come contraddizione generale combattendo e superando tutte le contraddizioni particolari.

Il problema della realizzazione dunque in quanto tale, in quanto problema specifico, particolare, non si pone per Lenin: gli schemi di riproduzione lo hanno già risolto nella scoperta delle leggi dello sviluppo capitalistico. Men che mai dunque può la funzione del commercio estero o dell'esportazione dei capitali nello sviluppo economico avere a che fare con esso; soprattutto, né il commercio estero né l'esportazione dei capitali si pongono come elementi isolabili nell'ambito dello sviluppo del capitale, come elementi suscettibili di una spiegazione particolare, perché il capitale semplicemente non fa distinzione tra mercati interni e mercati esteri, ma fin dall'inizio lo sviluppo dei primi si intreccia in modo inestricabile con quello dei secondi⁶.

Il capitale fin dal suo sorgere fuoriesce dall'ambito dello Stato nazionale, si sviluppa su scala internazionale ed è su questa scala medesima che costruisce o vede la rottura dei suoi equilibri: non perché in una singola nazione il suo ciclo riproduttivo non possa compiersi, ma perché il mercato al quale il capitalista si riferisce è in partenza quello mondiale, perché i vari settori dell'industria in ogni singolo paese si sviluppano in modo diseguale, con tempi e velocità diversi, e possono di conseguenza trovare il proprio equilibrio di scambio (come non trovarlo) solo sul mercato mondiale, solo nella rottura costante di ogni mercato locale, di ogni mercato nazionale. Il che poi significa che il capitale non si cura di piegare alle proprie leggi tutti i rami produttivi di un paese prima di spostarsi ad

⁶ La necessità del commercio estero è determinata « in primo luogo dal fatto che il capitalismo altro non è se non il risultato di una circolazione di merci largamente sviluppata, che si estende oltre le frontiere dello Stato. E' quindi impossibile figurarsi una nazione capitalistica senza commercio estero ». (...) « In secondo luogo, la corrispondenza tra le diverse parti della produzione sociale (secondo il valore e secondo la forma naturale) che la teoria della riproduzione del capitale sociale presupponeva necessariamente, e che nella realtà non si stabilisce se non come media di una serie di continue oscillazioni, è costantemente turbata, nella società capitalistica, a causa dell'isolamento dei singoli produttori, che lavorano per un mercato sconosciuto. I vari rami d'industria, che servono da "mercato" gli uni per gli altri, non si sviluppano in modo uguale, ma l'uno supera l'altro, e l'industria più sviluppata si cerca un mercato estero ». (...) In terzo luogo, « l'impresa capitalistica supera inevitabilmente i limiti della comunità, del mercato locale, della regione e, più tardi, anche dello Stato. E poiché l'isolamento e il chiuso particolarismo degli Stati vengono già distrutti dalla circolazione delle merci, ogni ramo capitalistico dell'industria è sospinto dalla sua tendenza naturale a "cercarsi un mercato estero" ». (« Lo sviluppo del capitalismo in Russia », cit., pagg. 43-4).

un altro, non si cura di mettere sotto il proprio giogo *tutti* i lavoratori di *tutti* i rami della produzione, di rendere *tutto* il lavoro salariato in un paese prima di passare ad occuparsi dei lavoratori di altri paesi, ma sviluppa compiutamente alcuni settori sulla scala del mercato mondiale per lasciarne « sottosviluppati » altri all'interno del paese da cui proviene: il problema del capitalismo non è per Lenin quello di svilupparsi in modo « equilibrato », armonico, in un paese piuttosto o prima che in un altro, *bensì portare il suo squilibrio di fondo omogeneamente in tutti i paesi: non si presenta come economia nazionale di uno o più paesi, ma come tendenza dell'economia in generale a superare i limiti della dimensione nazionale.* E' per questo che quando scrive che vi è « sovrabbondanza » di capitali in Europa e che quindi questi vengono « esportati » nei paesi meno sviluppati, non vuol dire che sono capitali la cui « destinazione naturale » sarebbe l'Europa e che però « non possono » ivi trovare collocazione, ma semplicemente che non esiste ragione al mondo per cui dovrebbero restare a casa propria quando in altri mercati la loro richiesta è superiore. Tutta la polemica, alla quale si riferiscono le citazioni prima riportate in nota, con quella che chiama la posizione « piccolo-borghese » in merito al problema, e che è la posizione di Hobson come di Kautsky, è imperniata su questo punto: il capitale ha bisogno di mercati — dice Hobson —, il mercato interno è limitato dalla compressione del consumo delle masse, *quindi il capitale deve trovare sbocco all'estero; allarghiamo il mercato interno e non vi sarà più bisogno di esportare i capitali, non vi sarà più bisogno dell'imperialismo.* Ma il problema è che elevando il potere d'acquisto delle masse, cioè il salario, sviluppando armonicamente tutti i settori della produzione sociale, se è vero che si trovano mercati più larghi in madrepatria è anche vero che *si comprime il saggio del profitto*; sicuramente non vi saranno più capitali da esportare, ma non perché il capitale abbia con ciò risolto un suo problema in un modo piuttosto che in un altro, ma perché ad un problema non suo — non interno alla logica del suo sviluppo —, ma di Hobson, ha dato una risposta non capitalistica, contraddittoria alla sua natura.

E' per questo che l'imperialismo non è un « difetto » del capitale, non è altro bensì che la sua fase « matura » di sviluppo: esso è la base per la diffusione su scala mondiale dei rapporti capitalistici di produzione, il portatore dello sviluppo capitalistico nei paesi del terzo mondo — visti unanimemente dai classici come « paesi in via di sviluppo » —, nei paesi che imboccano con ritardo la via anticipata dai paesi capitalisticamente maturi; lo sviluppo capitalistico da questi ultimi, dove è sostanzialmente compiuto, si espande a raggiera; e sviluppo in questo contesto significa meramente riproduzione allargata dei rapporti sociali capitalistici, riproduzione allargata della base sociale dello sfruttamento.

La sostanza del rapporto tra paesi sottosviluppati e paesi in via di sviluppo sta in un flusso di ricchezza che sostanzialmente corre dai primi ai secondi a finanziarne lo sviluppo, dove sviluppo, esattamente all'opposto che nel significato moderno, keynesiano, del termine, non sta ad indicare accrescimento del reddito netto, creazione di reddito, ma passaggio da una forma di acquisizione di reddito ad un'altra, massificazione dello sfruttamento capitalistico. I sovraprofiti che dall'esportazione di capitali provengono non si presentano nella forma di flussi di ricchezza di ritorno dal terzo mondo all'Europa — che di ricchezza ne ha in partenza troppa —, non sono capitali che vengono reinvestiti nella metropoli né reddito che rifluisce in essa, se non nella forma di entrate per i consumi di lusso di una oligarchia finanziaria parassitaria e di una relativamente ristretta « aristocrazia operaia », base di massa insieme del riformismo socialdemocratico

e del bellicismo imperialista, ma comunque ceto rigidamente delimitato a fronte della massa proletaria⁷.

La differenza tra paesi ricchi e paesi poveri è innanzitutto differenza nella produttività del lavoro sociale, cioè differenza nel grado di sviluppo delle forze produttive che il capitale porta con sé, non differenza fra i tenori di vita delle masse, se non nei limiti della già ricordata esistenza di una fascia di operai privilegiati nei paesi sviluppati e nel crescere delle fasce di lavoro improduttivo legato alla nascita di un ceto di « rentiers » della finanza.

2) I modelli moderni: quello « borghese » e quello « terzomondista »

Questo tipo di schema è evidentemente inadeguato a farsi carico della configurazione per così dire « moderna » del rapporto tra paesi di vecchia industrializzazione e terzo mondo, che cessa, in modo esplicito probabilmente solo a partire dal periodo tra le due guerre, di essere leggibile come rapporto tra paesi sviluppati e « paesi in via di sviluppo », per farsi compiuto rapporto, nei termini in cui è stato espresso da un ventennio di letteratura marxista post leniniana al riguardo tra sviluppo e sottosviluppo: vale a dire, non è strumento al quale si possa imputare la corretta descrizione dei flussi di ricchezza tra i due gruppi di paesi nel momento in cui questi cominciano a configurarsi come espressione di un rapporto tra paesi ricchi e paesi poveri *dal punto di vista innanzitutto della dimensione del consumo sociale*, nel momento in cui lo sviluppo capitalistico comincia a mostrarsi capace di elevare il consumo operaio, a mettere al centro del suo processo cumulativo il settore dei beni di consumo.

E' utile, per arrivare in modo corretto al centro del problema, esaminare brevemente i nodi del dibattito teorico che il nuovo modello di sviluppo capitalistico suscita, ponendo da subito in rilievo quel punto centrale di convergenza tra scuola marxista e pensiero borghese che in esso chiaramente emerge, e col quale rompono in modo netto solo quelle correnti di pensiero che in Italia si ricollegano alle esperienze teoriche di « Quaderni Rossi » e « Classe Operaia » da una parte, e l'isolato importante contributo, stranamente scollocato quanto a tradizione teorica, di Arghiri Emmanuel dall'altra⁸.

⁷ Il concetto di « aristocrazia operaia » meriterebbe una trattazione ampia, se non altro per il ruolo che ha giuocato nella storia successiva del pensiero di parte marxista. Su questo aspetto del discorso torneremo più avanti, qui ci limiteremo a sottolineare il carattere rigorosamente circoscritto del ceto operaio cui Lenin si riferisce: è un fenomeno di redistribuzione di reddito la cui ampiezza non può modificare la direzione individuata del flusso di ricchezza verso i paesi più arretrati.

« L'imperialismo tende a costituire tra i lavoratori categorie privilegiate e a staccarle dalla gran massa dei proletari ». (« L'imperialismo », cit., pag. 283); « Infatti, i trusts, l'oligarchia finanziaria, il carovita ecc., mentre permettono di corrompere piccoli gruppi di aristocrazia operaia, d'altra parte opprimono, schiacciano, rovinano, torturano sempre più la massa del proletariato e del semiproletariato ». (« L'imperialismo e la scissione del socialismo », Opere cit., XXIII, pag. 114). Rimando a più avanti comunque per alcuni elementi di una lettura della lievitazione verso l'alto dei salari di alcune categorie operaie nel senso dell'apertura della crisi del modello di sviluppo descritto, della obsolescenza della base produttiva e politica su cui poggiava.

⁸ Questo accostamento apparirà paradossale, ma dal punto di vista privilegiato in queste note esso si impone: Emmanuel non si occupa, se non in termini *incredibilmente riduttivi*, dello sviluppo in quanto sviluppo delle forze produttive del lavoro sociale, ed è questo a mio parere il *limite centrale* dei suoi scritti, l'elemento che rende fragile la struttura del suo discorso, che avvi-

E' da dire innanzitutto che il rapporto tra le due scuole di pensiero, nella misura in cui la tradizione teorica marxista non si lascia appiattire nell'estremismo keynesiano di sinistra⁹, ma continua in qualche modo a mantenere un ruolo autonomo, è rapporto di rigida divisione del lavoro, rigida separazione dei campi d'indagine: da questo punto in poi, la scienza

cina la sua posizione, *politicamente*, a quella del terzomondismo classico; ma al centro del suo concetto di sviluppo mette il comportamento politico di classe operaia, ed è questo che teoricamente lo avvicina alle posizioni citate, lo separa non soltanto da quelle terzomondiste ma da tutto il muro dell'« ortodossia » di scuola marxista.

Emmanuel mette al centro della storia moderna del capitale l'interesse di parte operaia, riconosce nelle tappe di questa storia la presenza dell'interesse autonomo di classe, non subordinato ma contrapposto all'interesse del capitale: è questo che separa in modo drastico la sua analisi da quella posizione egemone che legge la dinamica dei livelli salariali legata e subordinata a quella delle forze produttive ed in questo processo vede il dominio incontrastato dell'interesse al profitto. Non si tratta soltanto di rilevare come, se è vero che lo sviluppo delle forze produttive rende teoricamente possibile la crescita del salario, non è assolutamente vero, almeno dal punto di vista marxiano, che la comporti: è opinione comune infatti che la contrattazione sindacale svolga un ruolo importante nella elevazione dei livelli salariali, ma in questi termini è ruolo meramente equilibratore, subordinato politicamente ed economicamente all'interesse di parte capitalista: è un ruolo che in qualche modo l'incremento delle forze produttive suppone e sconta, la cui rilevanza ai fini dell'equilibrio del sistema, se sfugge al capitalista singolo, è però fino in fondo posseduta dall'interesse generale del capitale, una funzione fino in fondo comandata dalla dinamica del sistema. E' viceversa proprio questo il rapporto che per Emmanuel risulta ribaltato: non è lo sviluppo delle forze produttive che precede e la dinamica salariale che segue a ristabilire un equilibrio di tipo keynesiano, ma è la spinta salariale che anticipa e rende insieme possibile e necessario lo sviluppo, e la prima si pone come interesse autonomo di parte che comanda sul secondo; non solo, e qui è il problema centrale: *proprio perché lo sviluppo è comandato dall'interesse di parte operaia e trova i suoi prerequisiti nell'innalzamento del saggio del salario, è sviluppo che deprime il saggio del profitto. Questo passaggio di per sé rompe l'immagine armonica dello sviluppo, pone nel cuore di questo concetto quello di lotta di classe.*

Fin qui Emmanuel si distingue, abbiamo detto, tanto dall'ortodossia marxista quanto dall'elaborazione terzomondista; ciò per cui viceversa l'autore rientra a pieno titolo all'interno di quest'ultima tendenza sono a mio parere i limiti entro cui sviluppa questa struttura di discorso: come dire, per i pregi ne esce fuori, per i limiti ne rientra dentro. E questi limiti mi paiono essenzialmente due: uno sta nel fatto che il concetto emmanuelliano di sviluppo pone al suo centro il rapporto tra salario e profitto in relazione all'ampiezza dei mercati ed al flusso di ricchezza tra nazioni non in relazione allo sviluppo delle forze produttive, dal quale, *nella sostanza*, prescinde; l'altro, nel fatto che per Emmanuel « sviluppo » è sempre ed univocamente quella cosa che vede crescere insieme produzione e consumo, è sempre in ogni caso sviluppo ad alti salari; nella sostanza, dello sviluppo si dà la medesima immagine che ha di esso l'economia politica, salvo a capovolgerne l'imputazione sociale: ciò di cui si parla è la stessa cosa di cui parlano tutti, ma la responsabilità di esso è dell'operaio, non del capitalista: il confronto di due interessi nemici nella storia del capitale viene ancora una volta appiattito nel dominio di un solo soggetto, e lo sviluppo del capitale si trova *per definizione* vincolato alla elevazione del consumo operaio, per definizione asservito all'interesse di parte operaia. Le conclusioni politiche seguono evidenti.

9 Ci riferiamo alle posizioni di quanti vedono nella crescita dei salari nei paesi sviluppati un elemento connaturato alla natura del sistema economico, connesso inscindibilmente al concetto di sviluppo come a quello di capitale, e che in qualche modo riescono a conciliare alti salari con alti profitti, il massimo salario con il massimo profitto. E' esemplare in questo senso la posizione del Betelheim secondo cui, « malgrado i loro bassi salari, i lavoratori dei paesi scarsamente sviluppati » — a causa del divario nello sviluppo delle forze produt-

borghese si presenta come teoria dello sviluppo, la « scuola » marxista come scienza del sottosviluppo.

La prima copre egemone il terreno dell'analisi dello sviluppo economico, forte del ritardo che, rispetto alla drastica modificazione del modello di sviluppo, ha accumulato la formulazione classica della critica marxista: il capitale genera sviluppo, sviluppo è accrescimento del reddito netto, cioè crescita simultanea di produzione e consumo, sviluppo armonico dei due settori della produzione sociale, creazione di ricchezza; l'investimento genera reddito — cioè mercato tanto per il settore di produzione dei beni di consumo che per quello dei mezzi di produzione —, questo genera nuovo investimento, questo il moderno circolo dell'abbondanza.

A fronte di esso sta il sottosviluppo, nella sua mera accezione classica di « mancanza dello sviluppo », di « circolo vizioso della povertà »: il rapporto perverso che lega basso livello della produttività a basso livello del reddito a limitatezza del mercato a conseguente impossibilità di ampliare la dotazione dei capitali applicati alla produzione di merci per quel mercato, sarebbe il medesimo dal quale due secoli fa sono uscite le economie dei grandi paesi capitalistici. La ristrettezza del mercato, cioè la povertà delle masse, toglie redditività all'investimento, lo scoraggia; le economie occidentali sono uscite da questa situazione iniziale perché l'esistenza di una diffusa classe imprenditoriale uniformemente motivata al profitto ha fatto sì che ciò che scoraggiava l'investimento singolo fosse la forza di tanti investimenti contemporanei ognuno dei quali creasse reddito e mercato per l'altro; questo « sviluppo multisettoriale equilibrato » (Nurske), che ha la capacità di mettere l'investimento al primo posto del circolo vizioso per tradurlo nel suo contrario, è funzione dell'esistenza di una classe imprenditoriale vasta, articolata e creativa, e il sottosviluppo è, nella sostanza, la mancanza di questa classe.

La teoria dell'imprenditorialità è saldamente messa alle origini del mondo moderno e domina la scienza dello sviluppo; all'assenza di capitalisti il terzo mondo può supplire attraverso il ricorso a quella figura per così dire d'imprenditore collettivo che in alcuni casi può essere lo Stato, e a mostrare come questa considerazione non sia in contrasto con il corpo della dottrina e la sostanza del problema, che è quello dell'imputazione dello sviluppo ad una classe sociale, quella dominante nel modo capitalistico di produzione, alcuni autori si appellano addirittura all'ortodossia classica di un Bentham: « Se il governo debba o no intervenire, dice Bentham, dipende dall'ampiezza del potere, dall'intelligenza, dalle inclinazioni

tive — « sono meno sfruttati di quelli dei paesi sviluppati e quindi dominanti ». (C. Bettlheim, « Osservazioni teoriche », in « Lo scambio ineguale », cit., pag. 344).

Per l'insieme degli argomenti che il B. porta a sostegno di questa sua tesi rimandiamo alla esauriente risposta di Emmanuel (ivi, « Complemento alla " Risposta a Charles Bettlheim " », pagg. 434 segg.). Qui c'è da rilevare solo come la logica di questo discorso abbia due conseguenze: da una parte il saggio del profitto viene reso indipendente da qualsiasi andamento del saggio del salario e compatibile con tutti, viene per così dire autonomizzato il livello del secondo da quello del primo; dall'altra, viene reso politicamente inagibile il concetto di sfruttamento, conciliando aumento dello sfruttamento e aumento del benessere, attribuendo all'interesse di parte capitalistica lo sviluppo insieme delle forze produttive e della ricchezza di tutti. Nella sostanza viene utilizzato un concetto keynesiano di sviluppo, al quale vengono sovrapposti esteriormente concetti marxiani a fronte di un problema che non è in alcun caso quello di ribadire l'esistenza dello sfruttamento nei paesi sviluppati, cosa che nessuno, men che mai Emmanuel, mette in discussione, bensì di comprensione delle ragioni di una dinamica abnorme — dal punto di vista dell'analisi di Marx — di produttività e salario, della loro armonica corsa fianco a fianco, e che è problema alla cui soluzione non può essere sacrificato il rapporto inverso che lega il salario al profitto.

e quindi dalla spontanea iniziativa di cui sono capaci i privati e questo complesso di condizioni cambia da paese a paese»¹⁰. A questa struttura di pensiero la scuola marxista contrappone un discorso che è fatto della rilevazione del carattere integrato su scala mondiale dell'economia moderna e della impossibilità teorica conseguente di considerare al suo interno scissi i destini e le strutture economiche delle singole nazioni; della rilevazione dell'esistenza di un flusso di ricchezza che tramite i monopoli si riversa dal sottosviluppo alle metropoli capitalistiche. Sostanzialmente, un discorso fondato sulla rilevazione del carattere capitalistico del sottosviluppo, sul riconoscimento del carattere comune delle classi dominanti nei due gruppi di paesi e del loro comune interesse allo « sviluppo ineguale ».

I paesi sviluppati « sfruttano » il terzo mondo, la ricchezza che il capitale crea, il reddito che eroga nella metropoli, sono in larga parte il frutto della rapina imperialista, ed è la spartizione di questo bottino di guerra tra capitale ed operai nelle nazioni imperialiste che gonfia i consumi, che alimenta il potere di acquisto delle masse.

Il capitalismo ha due facce, può creare ricchezza solo al prezzo di creare insieme miseria, e gli alti salari che costituiscono il mercato della produzione dell'auto sono in larga parte pagati col sudore dei lavoratori africani. E' una struttura di discorso che riscopre la leniniana contrapposizione tra produzione e consumo e che attraverso questa ricostruisce l'unità contraddittoria del modo capitalistico di produzione, che di esso riscopre la vocazione ad essere economia mondiale e non « somma di capitalismo nazionali » (S. Amin), che attraverso questa scoperta nega l'apologetica immagine di un interesse al profitto che è ricchezza per tutti: « (...) sviluppo e sottosviluppo sono la stessa cosa, in quanto sono il prodotto di una struttura economica e di un processo capitalistico unici, anche se dialetticamente contraddittori »¹¹. Ma è una conquista dell'unità del mondo capitalistico che viene pagata con una estensione del discorso leninista sulle aristocrazie operaie che non tiene conto del fatto che le dimensioni del fenomeno che è chiamata a spiegare sono tali da aver capovolto la direzione dei flussi di ricchezza tra metropoli e sottosviluppo indicata da Lenin, e questo non è fatto irrilevante per la struttura interna del discorso, come vedremo.

Perché in questa sorta di schema due sono i punti significativi: 1) L'interesse che domina l'insieme del processo è univocamente l'interesse di parte capitalista; vale a dire, sono i capitalisti, cui lo schema di analisi della scuola borghese veniva univocamente ad imputare lo sviluppo, che appaiono ora interessati insieme a « sviluppare » la metropoli e « sottosviluppare » il resto del mondo, che sono imputati tanto della responsabilità dello sviluppo che di quella del sottosviluppo: la classe operaia appare oggetto politicamente passivo, il « surplus » della « periferia » (Frank) del sistema va ad ingrassare indifferenziatamente il « circolo » keynesiano dell'abbondanza, e poiché gli operai appaiono fetta della « domanda effettiva », e questa cresce assieme allo sviluppo economico, la crescita del consumo operaio è assunta a dato endogeno del processo economico nel capitalismo maturo; 2) il monopolio è l'agente attivo di tutto il processo, e l'insieme di questo appare progetto consapevolmente guidato a conseguire i suoi effetti: il capitalismo monopolistico guida il processo di « sviluppo » nella metropoli e di « sottosviluppo » nel resto del mondo.

¹⁰ Cit. in RAGNAR NURSKE, *La formazione del capitale nei paesi sottosviluppati*, Einaudi, 65, pag. 22.

¹¹ ANDRE GUNDER FRANK, *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*, Einaudi, 69, pag. 34.

E' una struttura di discorso intimamente connessa con quella che il marxismo ufficiale contrappose al pensiero borghese nel corso del dibattito sull'accumulazione primitiva e la prima industrializzazione: ad una teoria dell'imprenditorialità che imputava lo sviluppo all'intraprendenza e creatività dei capitalisti, veniva contrapposta una teoria dell'imprenditorialità per così dire di segno opposto, attraverso la quale al medesimo soggetto storico venivano imputati attributi capovolti nella rilevazione esasperata del carattere di violenta rapina ed espropriazione dello sviluppo capitalistico.

Il centro del problema a questo punto, a fronte della tendenza di entrambe le tradizioni teoriche ad appiattare la storia del modo capitalistico di produzione nella storia della classe che in esso domina, è che *se l'unicità dello schema leninista permette di essere ricondotta al dominio di un unico soggetto storico, di un unico interesse dominante, la scoperta della compresenza di sviluppo e sottosviluppo all'interno dello stesso modo di produzione, che è acquisizione scientifica oggi irrinunciabile, rischia di essere ridotta a mera formula propagandistica se di essa si vuol far carico al mero interesse capitalistico per il profitto*. Perché se definire il rapporto che corre tra sviluppo e sottosviluppo come rapporto interno al modo di produzione capitalistico significa riscoprire all'interno di questo, nella sua dinamica di sviluppo moderno, la stessa contraddizione tra produzione e consumo di cui parlava Lenin, significa anche rilevare quanto diversa si presenti la *forma* di questa contraddizione, rilevare come i termini in cui questa si pone si siano drasticamente modificati: *riconoscere il sottosviluppo dentro lo sviluppo significa riportare alla nostra mente il fatto che valore e ricchezza sono concetti distinti, che produzione per il profitto non è produzione per il consumo; ma ora non si tratta più di rendere ragione di quella marxiana contrapposizione di produzione e consumo che vive nell'andamento divaricato dei due settori della produzione sociale, della leniniana impossibilità per il capitale di sviluppare l'agricoltura, di quell'insieme di nessi cioè il cui coagulo analitico è dato dal concetto di sfruttamento; qui si tratta di spiegare perché in alcune parti del globo il capitale distribuisca reddito, in altre lo sottragga, in alcune crei ricchezza, in altre la distrugga*.

Se la medesima presenza, l'interesse al profitto, è in un luogo ricchezza e nell'altro miseria, il problema si riduce alla individuazione di ciò che lo definisce in un senso o nell'altro; se abbiamo visto lo schema leniniano di accumulazione del capitale ad andamento divaricato dei settori produttivi essere schema credibile di interpretazione di una fase dello sviluppo, e il passaggio keynesiano essere espressione di una realtà capitalistica profondamente modificata, la compresenza di sviluppo e sottosviluppo ci mostra come al centro di questo passaggio non possa essere visto l'interesse di parte capitalista, come non da questa parte sia possibile cogliere il senso della modificazione avvenuta. Nello schema di Lenin dominio della produzione sul consumo è anche comando pieno del profitto sul salario, è rigidità verso l'alto del salario operaio; il limite del suo discorso *non sta* nel fatto che definisca l'interesse al profitto come interesse alla produzione contrapposto all'interesse al consumo, non nel fatto che consideri la dinamica del profitto *libera* a fronte di quella del salario, non vincolata ad essa dallo stesso legame che stringe assieme produttore e mercato e che in profitto e salario veda viceversa due mercati distinti, dei quali l'uno può svilupparsi a scapito dell'altro, che sono tutte rilevazioni corrette e di essenziale peso scientifico; bensì nel fatto che considera rigido e definitorio del modo di produzione capitalistico il rapporto che corre tra salario e profitto proprio di una determinata fase dello sviluppo, e che la definizione dell'interesse al profitto riempie in modo univoco il campo dell'analisi.

Produzione e consumo stanno tra loro come profitto e salario, ma questo rapporto non è fissato una volta per tutte, si giuoca nello scontro di

classe, e l'interesse al profitto non è definitorio dell'insieme del sistema, non è in grado di definirne da solo la storia, di spiegarne i passaggi. *Leggere il rapporto tra produzione e consumo come rapporto tra profitto e salario, il cuore delle categorie economiche nel linguaggio del confronto tra le classi, la crisi economica, le sproporzioni tra i due settori della produzione sociale, come crisi politica, crisi della distribuzione data del reddito tra le classi, il mutamento del modello di sviluppo, della forma dell'equilibrio macroeconomico, come mutamento durevole dei rapporti di forza tra le classi, come mutamento nella struttura della distribuzione del reddito, questa è l'esigenza analitica che discende dalla obsolescenza del modello leniniano, dalle carenze interpretative dei modelli successivi.*

3) Sviluppo e sottosviluppo come aree salariali contrapposte

Da questo punto di vista, il passaggio dal modello di equilibrio macroeconomico di Lenin a quello di Keynes, fondato sul dominio del settore di produzione dei beni di consumo di massa sull'insieme del processo cumulativo, esalta la funzione del consumo come variabile esterna, portata nel sistema dall'interesse di parte operaia. L'analisi dei modi di questo passaggio, la dinamica storica specifica di esso, sono temi che esulano dall'ambito di queste note. A questo proposito, con grossolana approssimazione, si può dire soltanto che ciò che è in causa in questo passaggio è la crisi del controllo capitalistico sul mercato del lavoro industriale, la obsolescenza tecnica e politica della base produttiva su cui è cresciuta una determinata fase dello sviluppo: da una parte la base produttiva sulla quale è fondata la grande industria pretayloristica e che trova il suo centro nella figura dell'operaio professionale ha raggiunto i limiti della sua forza espansiva nella rigidità del mercato, nella scarsità dell'offerta, del tipo particolare di forza lavoro che le necessita; dall'altra, questa figura operaia giunge al pieno dominio politico degli elementi del ciclo economico, si scopre come la forza produttiva dominante, si afferma come la forza socialmente egemone, costruisce il progetto del suo comando politico. Il movimento consigliere e la rivoluzione bolscevica da una parte, la lievitazione dei salari operai, la nascita delle « aristocrazie operaie » dall'altra, sono le differenti espressioni di un medesimo nodo che vede la rottura del dominio capitalistico sul processo di produzione e riproduzione della ricchezza sociale nell'ambito di quella base produttiva, dello sfruttamento della qualità professionale del lavoro operaio¹².

E la dinamica del passaggio può essere in prima approssimazione configurata in questi termini: la rigidità del mercato del lavoro, la conseguente lenta ma costante fluttuazione dei salari verso l'alto, comprimono il saggio del profitto, sottraggono capitali alle forme d'investimento tradizionali nella stessa misura in cui l'accresciuta capacità di consumo sociale apre nuovi mercati; nella sostanza, la compressione del profitto limita la disponibilità di risorse per l'investimento nei settori ad alta intensità di capitale, come dire nel settore di produzione dei mezzi di produzione, contemporaneamente aprendo, attraverso l'allargamento del mercato dei beni di consumo, la possibilità del loro investimento in settori a bassa e media intensità di capitale. In questo processo di sottrazione

¹² Sul rapporto tra operaio professionale, aristocrazia operaia, movimento consigliere vedi: G. DE CARO (introduzione a P. Gobetti, *La rivoluzione liberale*, Einaudi); S. BOLOGNA, *La teoria del partito nella socialdemocrazia, in Lenin, nella Luxemburg*, Intervento al Seminario sul Socialismo Realizzato, Bologna 68, cicl. in *Materiali del Centro Francovich*; S. BOLOGNA, introduzione a *La Rivoluzione Tedesca 1918-1919*, Feltrinelli, 69; M. CACCIARI, introduzione a *Kommunismus*.

delle risorse dall'investimento al consumo il rapporto tra i due settori della produzione sociale si rompe, il loro equilibrio, che esprimeva una struttura data della distribuzione del reddito, viene travolto dal mutamento di questa: la quota del profitto si trova ad essere troppo bassa perché l'antica dinamica possa andare avanti, perché il profitto possa essere mercato a se stesso, troppo alta perché una nuova dinamica possa esprimersi, perché il salario possa essere mercato al profitto. Sarà l'allargamento della base produttiva, il taylorismo, l'immissione di nuove leve di forza-lavoro nel mercato, la massificazione conseguente del lavoro produttivo a ristabilire un nuovo equilibrio sulla base della riorganizzazione drastica di tutte le grandezze: nel quadro di un balzo in avanti nello sviluppo delle forze produttive, di un allargamento della base sociale dello sfruttamento, una parte maggiore è conquistata al salario, una parte minore dal profitto; il saggio del salario si innalza, quello del profitto decresce, relativamente alla fase precedente dello sviluppo del capitale. Il salario operaio viene a trovarsi al centro del nuovo processo cumulativo, la sua dinamica di equilibrio appare parallela a quella della produttività media del sistema nella definizione dei vincoli dell'economia di piena occupazione.

Non già dunque il mero esaurimento, alla maniera del Rosdolski, delle possibilità dinamiche ed espansive che al settore di produzione dei mezzi di produzione aveva offerto la « rivoluzione industriale » pone la questione di piegare l'apparato industriale costruito alla produzione di beni di consumo, bensì la crisi di quei meccanismi di controllo sulla dinamica sociale che avevano imposto per lungo tempo al salario di essere ridotto a sussistenza, strappa capitali all'investimento, decreta la fine della « rivoluzione industriale »; e la nuova dinamica cumulativa si definisce rispetto alla precedente come sviluppo ad alti salari, a basso saggio del profitto.

Sulla forma di questa nuova dinamica, come sulla sua crisi presente, non è qui il caso di soffermarsi, ma è a questo punto, nel momento in cui il capitale mette al centro del suo sviluppo la « domanda effettiva » dei paesi ad alti salari, che il flusso di ricchezza tra le nazioni si inverte, che l'occidente sviluppato cessa di essere area « sovrabbondante » di capitali per divenirne carente, che il sistema del capitale perde il suo perfetto internazionalismo, il suo carattere diffusivo ed omogeneizzante.

Da una parte cambia di segno il fenomeno della esportazione dei capitali, dall'altra, sul terreno della formazione dei prezzi internazionali si determina ciò che Emmanuel chiama « scambio ineguale ».

Lenin poteva prima parlare (cit. pag. 14) di una esportazione di capitali che deprime lo sviluppo del paese esportatore ed accelera quello del paese cui affluisce; ora questo non può più essere vero, perché il capitale esportato deve produrre per il consumo dell'operaio del suo paese d'origine, non trova mercato nel paese cui affluisce: *l'esportazione di capitali trova il suo fine soltanto nella misura in cui accresce lo sviluppo del paese dal quale proviene, accresce in esso la domanda effettiva dalla cui ampiezza dipende, nella sostanza reimporta profitti maggiori della sua consistenza iniziale, riporta nel suo paese più « ricchezza per tutti » di quanta ne abbia sottratta, grazie al maggior saggio di sfruttamento di cui beneficia nell'area a bassi salari del sottosviluppo.*

Questo vincolo non è peraltro determinante per il comportamento del capitale estero in un paese più di quanto lo sia per il comportamento del capitale interno del paese stesso il quale si muove esattamente come il primo, l'uno e l'altro fuggendo del sottosviluppo la esiguità del mercato e delle occasioni di investimento: la dipendenza dei flussi di capitale dalla nuova allocazione dei mercati non è che un aspetto del dominio che il modello di sviluppo imposto dalla classe operaia occidentale ai capitalisti di casa sua ha sul modello di sviluppo del capitale nel mondo. La classe

operaia occidentale ha acquisito reddito, ha aperto mercati, e chiama capitali¹³.

Il discorso sulla formazione dei prezzi internazionali, cioè sullo scambio ineguale di Emmanuel, discende con perfetta naturalità dalle premesse poste, se assumiamo uno schema di determinazione contemporanea di prezzi e profitto, dato il salario, di tipo sraffiano: le sole ipotesi sono quella di una perfetta mobilità internazionale del capitale, vale a dire la determinazione del saggio medio del profitto su scala internazionale piuttosto che nazionale, e di una imperfetta viceversa mobilità della forza-lavoro a livello internazionale, con la conseguente segmentazione del saggio del salario in due o più aree salariali distinte, che è per l'appunto ciò di cui stiamo parlando¹⁴. E' intuitivo comprendere come, « se il salario è esogeno, la sua maggiorazione in un settore industriale deve gravare, sia pure parzialmente, sul prezzo relativo di questo settore, poiché tale maggiorazione si aggiunge complessivamente al costo di produzione di questo settore, mentre l'eventuale diminuzione del saggio del profitto che ne consegue si ripartisce sui costi di produzione di tutti i settori »¹⁵. Più semplicemente, ma anche probabilmente in modo meno rigoroso, se, fatte salve le altre condizioni — differenze di composizione organica — i capitali impiegati in due differenti paesi hanno differenti saggi di sfruttamento perché diversi sono i saggi del salario, la determinazione del saggio medio del profitto vede un passaggio di valore dal capitale che ha il saggio del plusvalore più elevato a quello che lo ha meno elevato¹⁶.

¹³ Vedi EMMANUEL, *Lo scambio ineguale*, Einaudi, 72, pag. 430-1.

¹⁴ La ipotesi della determinazione del saggio medio del profitto a livello internazionale non presenta maggiori difficoltà di quante ne presenti una qualsiasi presunzione di saggio medio del profitto, su qualsiasi area questo lo si voglia determinare; il punto discriminante del ragionamento non sta tanto nel fatto che esista o meno un saggio unico del profitto, quanto in quello che indubbiamente non esiste una disparità nazionale — come dire una mobilità del capitale solo entro i confini dello stato nazionale — tra i saggi del profitto, mentre è ammissibile, per l'imperfetta mobilità della forza-lavoro, una disparità nazionale tra saggi del salario; vale a dire ancora, l'unica condizione effettiva è che la definizione di un'area salariale non sia perciò stesso definizione di un saggio del profitto particolare e non soggetto a perequazione.

¹⁵ A. EMMANUEL, *Risposta a Eugenio Somaini*, in « *Salari ecc.* », cit., pagg. 114-5.

¹⁶ Vedi Emmanuel, *Lo scambio ineguale*, cit., pagg. 101 segg.; il centro del discorso è evidentemente che ciò che conta essenzialmente nel rapporto tra, poniamo, India e Stati Uniti è non la differenza tra le composizioni organiche del capitale, tra la produttività del lavoro, bensì tra i saggi del salario: è solo attraverso questo passaggio che la differenza salariale si pone come differenza tra i saggi del plusvalore. Questo perché evidentemente non si tratta di un rapporto tra medie nazionali della produttività del lavoro che non avrebbe senso nel momento in cui la esiguità del mercato interno indiano blocca l'applicazione di capitali in buona parte dei settori produttivi, impedisce la commercializzazione medesima dei prodotti di buona parte di questi; si tratta di un rapporto tra settori che sono capitalistamente sviluppati, per il sottosviluppo avviene con quelli il cui sviluppo non è dipeso dall'ampiezza del mercato nazionale, che producono in larghissima parte per i mercati occidentali. Di conseguenza il rapporto tra lavoro necessario e pluslavoro non è quello determinato, nazione per nazione, dallo sviluppo relativo di tutti i settori economici che entrano più o meno direttamente nella produzione di beni salario, e in primo luogo dell'agricoltura, bensì è quello definito dallo sviluppo in generale delle forze produttive del capitale, dallo sviluppo *in generale* delle forze produttive in agricoltura: « Se per produrre un chilo di farina, di fagioli o di patate, ci vogliono otto ore in Africa e 20 minuti in Europa o negli Stati Uniti, il valore di questi beni non è ventiquattro volte più elevato nel primo caso (mentre il prezzo è lo stesso o addirittura inferiore e la qualità è la stessa

L'area moderna dello sviluppo si definisce dunque come area a basso saggio dello sfruttamento, ad alto saggio del salario, quella del sottosviluppo come area ad elevato saggio dello sfruttamento e bassi salari, e la seconda è subordinata alla prima perché ad uno sviluppo estensivo che allocava egualitariamente il suo mercato nel profitto del mondo intero si è sostituito uno sviluppo che privilegia a suo mercato l'ampiezza del consumo in alcune aree territoriali politicamente definite, definite dalla presenza di classe operaia. Le differenze nella produttività del lavoro sociale, che sono persistenti a questo passaggio, non lo possono spiegare, ed è viceversa questo passaggio medesimo che ci dà ragione del fatto che invece di attutirsi esse sono andate crescendo; e, men che mai, la crescita della produttività del lavoro ci spiega la crescita del saggio del salario, che è variabile esterna perché *politicamente, mai tecnicamente*, determinato.

E' questo, lo abbiamo più volte detto, il centro vero del discorso; il punto al quale volevamo arrivare ed è lo strumento che ci permette di alludere allo slargamento di un discorso che fuoriesce dall'analisi storica dei passaggi dello sviluppo capitalistico per raggiungere il livello più proprio della teoria dello sviluppo: come dire, che è proprio dalla rilevazione, della classe operaia come soggetto storico, emersa dall'analisi della successione di differenti modelli di equilibrio nel processo cumulativo, presente e attiva nei passaggi della storia del capitale, portatrice del salario e con ciò del consumo a fronte del profitto, che l'analisi intera del modo di produzione capitalistico può trovare nuovi rilevanti elementi interpretativi.

Senza classe operaia, senza la presenza antagonista della lotta operaia, senza il comportamento sociale nemico di classe operaia, niente sviluppo: questo è il terreno più generale sul quale si deve spostare il discorso.

Fin qui avevamo parlato di due modelli di sviluppo economico, il primo fondato sulla compressione del consumo e del salario, l'altro sul loro sviluppo equilibrato al passo con la produttività del lavoro, per sottolineare come il passaggio dall'uno all'altro restasse incompreso nella misura in cui si prescindesse dall'esigenza prepotente, sociale e politica, dell'interesse operaio; *ora dobbiamo rilevare, più in generale, che il capitale è rapporto sociale di produzione perché è rapporto antagonistico di due classi sociali. Ed è questo rapporto tra sviluppo capitalistico e classe operaia che è rotto nel sottosviluppo*: prima avevamo dovuto esaltare la differenza del ruolo svolto dal consumo in due differenti epoche dello sviluppo sottolineando lo scarso peso che a fronte della dinamica moderna aveva questo in quella descritta da Lenin; ora, dobbiamo viceversa esaltare in entrambe, accomunate, lo spazio centrale che il consumo, che la

o addirittura inferiore). Il tempo necessario dell'operaio non è determinato dal valore *individuale* dei suoi beni di sussistenza in questa o quella impresa, in questa o quella località, ma dal loro valore *sociale nel complesso del sistema considerato*. Nel quadro dell'economia mondiale, il solo valore che entra in gioco per misurare il tempo necessario è il valore *sociale* (mondiale) e non già il valore *individuale* (nazionale) dei beni rappresentati dal salario. Se l'operaio africano percepisce solo l'equivalente di un chilo di farina mentre l'operaio americano ne percepisce l'equivalente di venti, il saggio di plusvalore, e di conseguenza il saggio di sfruttamento del primo, è di parecchie volte superiore al saggio di sfruttamento del secondo. Affermare il contrario è altrettanto assurdo che dire, per esempio, che l'operaio metallurgico napoletano sarebbe meno sfruttato dei suoi colleghi delle altre regioni d'Italia se mangiasse spaghetti fatti a mano (forse da vecchi artigiani di Napoli sopravvissuti alla meccanizzazione e che lavorassero miseramente in condizioni di bassissima produttività) benché questi spaghetti non fossero né migliori né più cari degli altri». (A. EMMANUEL, *Complemento alla « Risposta a Charles Betelheim »*, in « Lo scambio ineguale », cit., pagg. 436-7).

presenza operaia, vi occupa, a fronte del sottosviluppo, inteso anch'esso a questo punto come realtà strutturale, unitaria nella sua storia, al di là della spaccatura che nella sua immagine ci viene dal capovolgimento di direzione descritto dei flussi di ricchezza. Perché la « rivoluzione industriale » (a prescindere dalla nuova lettura che di essa ci viene dall'analisi dei movimenti di classe del periodo che la prepara: per questi vedi: U. Coldagelli, *Forza-lavoro e sviluppo capitalistico*, Contropiano, 1/69) con tutto il suo bagaglio di miseria, si innesta pur sempre sulla base di quello slargamento del mercato interno che si fonda se non sull'accrescimento del saggio del salario, che piuttosto ne viene compresso, sull'incremento massiccio dell'occupazione: il consumo interno si sviluppa con minore velocità che non il mercato dei beni d'investimento, la spinta iniziale che il suo allargamento aveva dato all'innescò del processo viene capovolta in funzione subordinata del nuovo processo cumulativo, ma pur sempre si sviluppa, pur sempre si presenta parte essenziale di un processo di crescita; *per il sottosviluppo il discorso è diverso, esso si presenta immediatamente come sviluppo senza classe operaia, come divaricazione piena, assoluta, di produzione e consumo*: i livelli tradizionali di consumo ributtati indietro dalla rapina coloniale, dalla spoliazione mercantile, assieme allo sviluppo industriale dell'artigianato e alla prima manifattura, l'investimento di capitale entra nel mondo del sottosviluppo ad un livello così alto d'intensità tecnologica da poter andare disgiunto dalla formazione di una classe operaia, come a dire dalla formazione di un mercato interno, in una scissione tale con la crescita del consumo da non riuscire a porsi come autonomo rapporto di produzione.

Noi avevamo parlato di un modello di sviluppo fondato sulla compressione del mercato interno per contrapporlo ad uno fondato sulla crescita parallela del potere d'acquisto operaio e della produttività del lavoro. Ma ora ci troviamo di fronte a qualcosa di totalmente nuovo, alla scissione totale, paranoica, di produzione e consumo; all'interno delle categorie che usavamo, delle distinzioni che facevamo, viveva sempre quel rapporto quantitativo tra produttività e mercato, cioè occupazione per saggio del salario, che è quello proprio dei paesi caratterizzati da un'antica presenza di classe operaia: i due momenti dello sviluppo che abbiamo cercato di tratteggiare vedono, nel primo, crescere l'occupazione in un rapporto determinato con la crescita della produttività del lavoro sociale, nel secondo, il saggio del salario crescere accanto alla medesima; nei paesi del sottosviluppo la produttività del lavoro sociale, che la mobilità del capitale rende internazionalmente omogenea, ha un rapporto così alto insieme con il tasso di occupazione e con il saggio del salario, che l'investimento, per quanto elevato, non crea consumo se non in dimensioni trascurabili. E il circolo del sottosviluppo paradossalmente è *alta produttività, bassi salari*: ciò che lo caratterizza è l'andamento indipendente della formazione del capitale dallo sviluppo della classe operaia; e insieme, ciò che caratterizza la massima redditività dell'investimento capitalistico è il sottosviluppo, nella sua duplice determinazione di produzione svincolata dal consumo e di capitale libero dalla presenza di classe operaia.

Nella sostanza, nel sottosviluppo il capitale ci si presenta nell'aspetto dell'unilaterale interesse al profitto, in quanto tale impedito a porsi e come processo di crescita economica, come processo cumulativo autonomo, e come rapporto sociale autonomo, capace di crescere sulle sue proprie gambe.

LUCIO CASTELLANO

I

« Io sono un membro della classe borghese, mi sento tale e sono stato educato alle sue vedute e ai suoi ideali. Ma è compito proprio della nostra scienza dire ciò che non si ascolta di buon grado, e quando mi domando se la borghesia oggi è matura per diventare la classe politica dirigente della nazione, allora a tutt'oggi non sono in grado di rispondere affermativamente »¹. E' l'anno 1895. Chiamato a ricoprire la cattedra di Economia all'Università di Friburgo, Weber vi tiene la sua prolusione accademica dal titolo *Lo Stato Nazionale e La Politica Economica Tedesca*. Sono passati cinque anni dalla caduta di Bismark e dalla abolizione delle leggi speciali contro i socialisti. Il volto della Germania sta cambiando profondamente. Toccata in misura minore degli altri paesi occidentali da quella crisi, che va sotto il nome di Grande Depressione, cominciata nel 1873 e prolungatasi, salvo alcuni momenti di parziale ripresa, ininterrottamente fino alla metà degli anni '90 e che è destinata ad indurre sostanziali modificazioni nella struttura complessiva del capitalismo, la Germania sta attraversando la fase della completa industrializzazione e si sta trasformando da paese da alta intensità agricola in una delle prime nazioni industriali europee. Se fino al 1870 l'agricoltura è stata la principale risorsa, accanto ad una industria ferma allo stadio della lavorazione a mano, organizzata semifeudalmente e con una politica commerciale mercantilista, gli anni che seguono segnano l'inizio del suo decollo capitalistico. Tra il 1882 e il 1907 la popolazione impiegata in agricoltura passa dal 43% al 29% e a questa diminuzione corrisponde, nello stesso periodo, un incremento della popolazione industriale che passa dal 36% al 43%. Mentre nel 1860 l'industria contribuisce solamente col 40% alla produzione totale dei beni, nel 1913 la proporzione è del 70% con un aumento della produzione industriale di circa sei volte². Si assiste al fenomeno tipico del capitalismo industriale: concentrazione e razionalizzazione, in maggior misura nei settori elettrico, siderurgico e minerario.

In generale la struttura della nascente industria tedesca è fortemente condizionata dall'impiego di operai altamente specializzati, di elevate capacità professionali e che possiedono ancora tutte le conoscenze necessarie che permettono loro di far funzionare da sé i mezzi di produzione, dunque non ancora realmente alienati³. Estrema professionalità, lavorazione precisa sulle tecnologie più avanzate, partecipazione attiva alle modificazioni del processo lavorativo, larghi settori dell'economia sono direttamente ancorati alle caratteristiche di questa figura operaia. La stessa possibilità, per i prodotti tedeschi, di affermarsi, nel corso della crisi, sui mercati esteri, sostenendo la concorrenza con settori finanzia-

¹ M. WEBER, *Scritti Politici*, Catania, Niccolò Giannotta Editore, 1970, p. 103.

² E.L. BOGART, *Storia Economica dell'Europa 1870-1933*, Torino, UTET 1968, p. 362; E. VERMEIL, *Le Germania Contemporanea*, Bari, Laterza, 1956, p. 55 segg.

³ Cfr. S. BOLOGNA, *Composizione di Classe e Teoria del Partito alle Origini del Movimento Consiliare*, in AA.VV., *Operai e Stato*, Milano, Feltrinelli, 1972.

riamente più solidi come quello inglese ed americano, si spiega con l'alto grado di capacità tecnica che questo tipo di forza lavoro è capace di fornire. Essa però non esprime il livello più avanzato dell'organizzazione capitalistica. In Europa già circolano le proposte di innovazione di Henry Ford, le quali non propongono solo un miglioramento delle condizioni tecniche, semplici cambiamenti nella composizione organica, ma impongono la progressiva estinzione dell'operaio di mestiere. All'operaio altamente qualificato deve subentrare l'operaio di linea, senza alcuna qualifica particolare, addestrabile sul posto, polivalente ed intercambiabile. Ed è questo processo di sostituzione, che tocca i punti di maggiore intensità nel periodo '18-'23, che inizia a delinarsi negli anni precedenti lo scoppio della guerra. Tra il 1882 ed il 1907 il rapporto tra operai ed impiegati passa da 1/20 a 1/9 e tende progressivamente a diminuire la differenza salariale tra operai qualificati e non.

Ma sono questi anche gli anni dello sviluppo politico della socialdemocrazia; le leggi speciali di Bismarck non sono valse a contenerne una crescita costante. Dal 1890 al 1912 i voti socialdemocratici passano da 1.427.000 a 4.250.000, i seggi da 35 a 110. Anche i sindacati vedono ingrossare le proprie fila, dal 1891 al 1913 il numero degli iscritti esplose: da 277.659 a 2.573.718. E non sono certo anni di pace sociale, il solo 1905 vede scendere in sciopero mezzo milione di operai con 7.362.862 giornate lavorative perdute. E' la vastità di questo movimento che ha fatto affermare ad Engels, ancora nel 1895, che « lo Stato [é] giunto alla fine del suo latino, gli operai non [sono] che al principio del loro ». Ma anche il capitale tedesco avverte la drammaticità di questa congiuntura. Il riconoscimento delle forze che concorrono a determinare l'andamento dello sviluppo si lega sempre più all'individuazione dell'urgenza di introdurre nuovi processi di ristrutturazione e quella strategia di stratificazione e di divisione verticale all'interno delle singole industrie che costituisce il nucleo centrale dell'iniziativa capitalistica di fine secolo cede il passo ad una linea di attacco diretto agli strati privilegiati della classe operaia e di differenziazione orizzontale tra settore e settore. E' l'economia di guerra a costituire il banco di prova, è l'economia di guerra che permette di ridefinire la composizione salariale della forza lavoro, non più in base alla qualifica di mestiere, ma oggettivamente, in base all'importanza che ogni singolo settore, e quindi la forza lavoro in esso impiegata, svolge nel complesso dell'economia nazionale. Tra il 1918 ed il 1923 questa tendenza si radicalizza. Processo di accumulazione e processo di riproduzione sono la base dell'iniziativa capitalistica. L'attacco che essa muove alle organizzazioni e ai movimenti di classe si abbatte con estrema durezza ed è politicamente vincente⁴. Il ciclo successivo, dal '24 al '29, il ciclo della razionalizzazione della struttura monopolistica, può attuarsi perché si è battuta ogni resistenza a questo processo di razionalizzazione, riesce perché il capitale riesce a darsi una configurazione istituzionale nuova, funzionalmente integrata nelle istanze che il suo ciclo esprime.

Tra coloro che avvertono con più urgenza la necessità di una scienza che si faccia interprete di questi contenuti vi è Walter Rathenau. Presidente dell'AEG, uomo con una grossa esperienza come organizzatore dell'economia di guerra, è lui che scrive nel 1917 *La Economia Nuova*⁵, un testo nel quale l'impostazione data dall'economia liberale ai problemi

⁴ Su questo punto e su molti altri dei problemi che interessano questo saggio rimando, un volta per tutte, a M. CACCIARI, *Sul Problema dell'Organizzazione. Germania 1917-1921*, Introduzione a G. LUKA'CS, *Kommunismus 1920-1921*, Padova, Marsilio Editore, 1972.

⁵ W. RATHENAU, *L'Economia Nuova*, Bari, Laterza, 1922.

di mercato viene attaccata con molta durezza perché inadeguata alle condizioni a cui dovrebbe applicarsi. « Il benessere umano dipende in prima linea dal buon rendimento del lavoro »⁶. « Ogni ora di lavoro sprecata [...] è una perdita nazionale »⁷. « Chi spreca materiale, distrugge lavoro umano nella sua forma concentrata »⁸. Per Rathenau, ma non solo per lui, la proposizione che afferma che tutto è prodotto del lavoro è quasi tautologica tanto è evidente. Mezzi di produzione, manufatti, beni di consumo, sono pura e semplice accumulazione di forza lavoro erogata. Senza capitale niente lavoro salariato, ma senza lavoro salariato niente capitale, questo concetto marxista viene appropriato da Rathenau e fatto funzionare contro quell'ideologia neoclassica, che vuole proporre una teoria del valore delle merci in cui si cerca di ridurre il lavoro ad una tra le molte variabili che determinano la sua composizione. Il lavoro non come momento antagonista del capitale, ma momento tutto positivo, tutto dentro il suo sviluppo come elemento propulsore; che l'origine di ogni ricchezza sociale sia data dal suo sfruttamento viene assunto in modo esplicito e con estrema chiarezza e non c'è alcun « incanto » che lo possa occultare; il problema caso mai sta nel come organizzare razionalmente questo sfruttamento. Ma anche su questo punto non vi sono incertezze: « tutta la nostra produzione dei tempi moderni si fonda sui concetti dell'esecuzione dei lavori in massa e della divisione del lavoro. Ma il secondo concetto è il concetto fondamentale e decisivo: la divisione del lavoro in un dato numero di funzioni uniformi dovrebbe precedere, perché poi si potesse mettere in luce il problema dell'esecuzione di questi singoli processi lavorativi esercitati in grandi masse e portarlo a soluzione »⁹. E' l'esaltazione dell'organizzazione della forza lavoro massificata, del lavoro che crea valore in quanto tale, lavoro universale astratto, finalmente, realmente capitalistico. Nell'universo della parcellizzazione del lavoro non c'è spazio per « il diritto all'ozio, il diritto all'isolamento, alla distruzione dei beni, al cattivo uso personale della forza lavoro salariata »¹⁰ tratti residui di modi di produzione precapitalistica; tutto deve essere immediatamente finalizzato agli obiettivi dell'*economia collettiva*. Dimensione sociale della forza lavoro non può essere che quella che opera in « una collettività di produzione, in cui tutti i membri sono organicamente legati l'uno all'altro, a destra e a sinistra, in alto ed in basso, raggruppati in una unità vivente »¹¹. Non è sufficiente però che il lavoro si spogli di ogni carattere di individualità, che sia espropriato anche « soggettivamente » di ogni capacità tecnica, è necessario che esso venga inserito in maniera razionale in una struttura che lo sappia valorizzare fino in fondo. « Mentre la divisione del lavoro è entrata coscientemente ed in misura crescente nell'interno dell'officina singola, la divisione del lavoro da officina a officina e da gruppo a gruppo resta affidata prevalentemente alla consuetudine e all'equilibrio casuale [...]. Non si può immaginare a quale diminuzione del costo ed a quale aumento della produzione condurrebbe una divisione del lavoro da gruppo a gruppo studiata scientificamente »¹².

Ma nuova organizzazione del lavoro e programma di socializzazione debbono necessariamente trovare una congiunzione in un ordinamento po-

6 Ivi, p. 40.

7 Ivi, p. 41.

8 Ivi, p. 42.

9 Ivi, p. 49.

10 Ivi, p. 44.

11 Ivi, p. 75.

12 Ivi, p. 50.

liticamente adeguato. Ciò che si richiede tra il '17 ed il '18 non sono predicazioni sul come affrontare il breve periodo della ricostruzione post-bellica. Nella testa di uomini come Rathenau c'è la consapevolezza che il problema va affrontato secondo una prospettiva che tenga conto in modo prioritario della profonda modificazione strutturale che si è compiuta negli ultimi anni e che bisogna ragionare su tempi diversi. La *sussunzione reale* della forza lavoro sotto il capitale deve fare il paio con il suo assorbimento in un identico programma politico: « bisogna che a tutto il vigore di forze fisiche e spirituali che andavano sprecate nell'opposizione e nelle lotte interne, sia assegnato un campo di lavoro per una attività più produttiva: l'avvenire spetta soltanto a quella nazione che trasformerà il lavoro speso finora in conflitti interni in lavoro produttivo, che attaccherà tutte le sue forze da tiro nella stessa direzione davanti al carro del suo Stato e della sua economia »¹³. E' questo l'ambizioso progetto in cui si riconosce il capitale tedesco. Ed è a questo stesso progetto che Weber pensa già nel 1895.

La teoria della burocrazia specializzata, considerata giustamente come il contributo più positivo di Weber sul terreno dei problemi aperti dal processo di industrializzazione, costituisce infatti il punto di arrivo di una elaborazione sul soggetto storico di tale processo e sulla fisionomia sociale che esso deve assumere, che Weber è andato conducendo nell'arco di circa trent'anni e di cui alcuni elementi sono già rintracciabili nella famosa prolusione di Friburgo, anche se inseriti all'interno di un quadro che vede ancora nella lotta interimperialista il contesto politico in cui si tuare questo aspetto della più generale questione dello Stato tedesco.

Ciò che a Weber appare immediatamente evidente, tanto da considerarlo il fatto più significativo della Germania post-bismarckiana, è il dato indiscutibile della sua instabilità politica. « E' pericoloso e a lungo andare inconciliabile con l'interesse della nazione il fatto che una classe economicamente in declino [Weber si riferisce agli Junker] detenga il potere politico. Ma ancora più pericoloso è il fatto che delle classi verso le quali si sposta il potere economico e con esso la prospettiva del potere politico non siano ancora politicamente mature per la guida dello Stato. Ai nostri giorni la Germania è minacciata da entrambe le cose ed è questo il motivo per cui attualmente corriamo un serio pericolo in questa situazione »¹⁴. Ciò che Weber imputa a Bismarck, e lo farà con sempre maggiore insistenza, ciò che rappresenta l'aspetto più negativo della sua gestione del potere ed i cui effetti continuano a pesare in maniera vincolante anche dopo la sua caduta, è l'aver ostacolato il formarsi non solo di una coscienza, ma soprattutto di apparati specificamente borghesi, di strutture istituzionali attorno a cui la classe emergente della borghesia industriale possa aggregare le proprie forze in funzione di una strategia da opporre, sul terreno politico ancor più che su quello ideale, alla sfida che la socialdemocrazia storica sta lanciando in quegli anni. Invece di assumere una identità ed una direzione politica, la borghesia tedesca si « eclissa dal suo ruolo » di portatrice degli interessi generali della nazione¹⁵. Da una parte essa è scopertamente soggetta alla nostalgia di un nuovo Cesare, quale fu Bismarck, in cui potersi alienare e che la protegga contro la « marea montante delle masse » e contro le velleità della dinastia guglielmina, dall'altra essa ha sviluppato quella forma di filisteismo politico, tipico di larghi strati della piccola borghesia, attraverso cui non può non

¹³ Ivi, pp. 38-39.

¹⁴ M. WEBER, *Scritti Politici*, cit., p. 101.

¹⁵ Ivi, p. 108.

scontare la sua impotenza¹⁶. « Codarda volontà di impotenza »: questa è l'espressione che qualifica tutta la miseria della sua dimensione sociale, esattamente l'opposto di quanto Weber teorizzerà, negli anni successivi, essere l'essenza del dirigente politico che solo nella lotta, nello scontro con altre decisioni e nell'affermazione del proprio potere vede realizzato il proprio destino. Ma la situazione è tale per cui non esistono reali alternative, la borghesia, tra le classi presenti in Germania, è l'unica che può farsi carico di questa investitura; in declino gli Junker, i signori feudali della Prussia occidentale, e non solo perché resi progressivamente subalterni, ma anche perché « plebei, proprio e precisamente nelle loro virtù che sono di natura pesantemente plebea »¹⁷, privi del senso dello Stato e dell'immaginazione politica che esso, in quanto Stato moderno, richiede; priva di alcuna valenza positiva la piccola borghesia « filistea e politicamente impreparata », la borghesia è l'unica forza che può rappresentare il termine di mediazione necessario per unificare tutto quell'insieme di processi che l'industrializzazione di necessità comporta. Certo nel '95 manca ancora a Weber, e mancherà fino agli anni della guerra, la consapevolezza della globalità del processo, la radicalità del disincanto. Distruzione forzata dello Stato semif feudale, lotta contro il socialismo, necessità di una organizzazione sociale complessiva per il potere « si legano in un'unica visione, quella che permette di enunciare la teoria della burocrazia, solo quando Weber riesce a cogliere in tutto il suo arco gli sconvolgimenti che si stanno attuando in Germania e le cause che li hanno prodotti. Solo quando capisce che lo Stato bismarckiano e la monarchia guglielmina hanno fatto il loro tempo e che non rappresentano più alcuna esigenza reale allora si pone per Weber, in tutta la sua urgenza ed in tutto il suo significato, il problema di pensare in che modo si debba attuare, perché sia rispondente e funzionale, una struttura alternativa di potere. Vale la pena di notare però che Weber individua subito, fin dai suoi primi scritti, su quali fatti non è ammissibile essere ambigui: la natura di classe del potere e la necessità che esso abbia un soggetto politico che si presenti sotto forma di portatore di interessi generali e che dunque sia realmente elemento di rivoluzione nel corpo dell'intero sistema sociale sono condizioni che Weber non mistifica mai ed anzi costituiscono il presupposto di tutta la sua elaborazione teorica.

Quando nel 1917 scrive: « per anni vivremo in un regime di economia di transizione [...] E' evidente che potrebbe trattarsi di una occasione unica sia nel senso della razionalizzazione dell'economia, sia, anche, con prospettive rovesciate, nel senso di favorire quei cosiddetti esperimenti da ceti medi nel significato più deteriore del termine »¹⁸ il disincanto politico è pienamente realizzato. La composizione del movimento reale che attraversa la congiuntura tedesca impone che si forniscano risposte decisive alle domande che esso pone ed è pensando a queste domande che Weber elabora le due figure propulsive su cui deve reggersi una società capitalistica moderna: il funzionario burocratico ed il dirigente politico. Con la teoria della burocrazia e con la teoria del partito politico Weber prefigura i nessi concreti su cui si articola un modo di produzione capitalistico che abbia dato luogo alla corrispondente formazione sociale. In sostanza Weber capisce, ed è qui la ragione della sua « classicità », che ad una *economia* capitalistica viene a corrispondere prima o poi una *società* capitalistica pienamente sviluppata, che è vitale, per il mante-

¹⁶ Ivi, p. 105.

¹⁷ Ivi, p. 220.

¹⁸ Ivi, p. 179.

nimento delle condizioni di riproduzione di *questi* rapporti sociali, che questa corrispondenza sia stabile e permanente e che è indispensabile che l'intero tessuto sociale sia nelle condizioni di riflettere positivamente gli scopi che il capitalismo si è dato. Il problema sta dunque tutto nel costruire l'organizzazione attraverso cui far passare questo rapporto. Ora ciò che meglio di ogni altro apparato è in grado di esprimere il livello di emancipazione da ogni istanza pre o paleo-capitalistica e contemporaneamente di assorbire al suo interno la sintesi oggettiva tra fabbrica e Stato è l'organizzazione burocratica. « Lo Stato moderno è un'impresa al pari di una fabbrica: ciò rappresenta il suo carattere storicamente specifico »¹⁹. Questo carattere primitivo, che connota l'intera formazione sociale del mondo occidentale, liquida di per sé sia le nostalgie romantiche sia le utopie comunitarie. I rapporti di produzione moderni sotto il cui comando si ha produzione di plusvalore e che hanno il terreno d'origine nella fabbrica si sono socializzati a tutta la società quando il processo di espropriazione della forza lavoro dai mezzi di produzione non ha più investito soltanto la forza lavoro operaia, ma si è generalizzato fino ad investire tutti i settori²⁰. Qui sta il senso profondo della funzione di civiltà che Weber assegna allo sviluppo capitalistico. La rottura che esso attua nei confronti di qualsiasi rapporto comunitario mediante una separazione universale del lavoro dai mezzi di produzione e che per questa sua universalità si configura come una vera e propria « espropriazione originaria », è la base su cui si modella la burocrazia statale²¹. Nessun incanto regressivo è possibile. L'affermazione pura del totale dominio capitalistico e del suo carattere storicamente determinato implica che il destino burocratico della società sia teorizzato in quanto tale, come la forma specifica corrispondente a questo livello di sviluppo delle forze produttive. L'organizzazione burocratica è il mezzo con cui ogni agire di comunità viene trasformato in agire sociale ordinato razionalmente²² e non riconoscerne la funzionalità significa presentarsi impreparati di fronte alle forme moderne di lotta politica. La burocrazia non supera la divisione sociale del lavoro, né ha nei suoi confronti alcun intento di mediazione, al contrario non potrebbe esistere, o quantomeno la sua fisionomia ne risulterebbe profondamente snaturata, se non facesse del dato di fatto di questa separazione il proprio punto di forza e non cercasse di dominarlo. Se lo sviluppo capitalistico è esplosione continua di contraddizioni concrete, la burocrazia si presenta come la organizzazione che le riflette al suo interno al loro livello di conflittualità. Essa racchiude una dinamica di antagonismi di cui è data per scontata la insuperabilità e si realizza in quanto strumento capace di affondare le radici in questa dinamica, di coglierne i contenuti innovativi e contemporaneamente di piegarli al proprio volere.

Elemento propulsore di questo complesso meccanismo di potenza,

¹⁹ M. WEBER, *Economia e Società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1961, vol. II, p. 698.

²⁰ Ivi, p. 696.

²¹ « Complessi razionali d'associazioni organizzate su vasta scala con un preciso fine subentreranno all'economia di guerra. Comunque non si parli di un rapporto comunitario o di una struttura sviluppatasi "organicamente" sul terreno delle relazioni umane o da interne e primarie relazioni umane [...]. Chi non avesse ancora un'idea del contrasto che i moderni complessi razionali basati su comuni finalità presentano in confronto a quelle, prenda qualche lezione di sociologia elementare » M. WEBER, *Scritti Politici*, cit., p. 184, ma si veda anche M. WEBER, *Il Lavoro Intellettuale come Professione*, Torino Einaudi, 1966, p. 54.

²² M. WEBER, *Economia e Società*, cit., vol. II, p. 300.

complemento necessario per conferirgli « responsabilità » rispetto al suo operare, *ratio* di questa « macchina senz'anima » è però il dirigente politico. Se c'è qualcuno tra le tante *dramatis personae* che popolano la sociologia weberiana che può essere considerato a pieno titolo l'incarnazione di quel processo di razionalizzazione che costituisce la caratteristica del mondo occidentale, questo è senz'altro il dirigente politico. Ma proprio perché questa figura è altamente significativa, e non solo per la sua funzione pratica, e rappresenta il risultato più evidente dell'influenza che Weber ha subito da parte delle forze culturali che hanno percorso il suo tempo è necessario far precedere, a questo punto, l'analisi dei presupposti che hanno concorso a formare la sociologia di Max Weber e cioè la teoria economica marginalista e la filosofia di Nietzsche.

L'incontro di Weber con i neoclassici e con Nietzsche non è, ovviamente, un incontro casuale. Essi rappresentano, nei rispettivi versanti dell'Economia e della Filosofia, il rigetto coscientemente perseguito del pensiero dialettico nella forma che gli ha conferito Hegel e che Marx ha praticato, il rifiuto di un metodo che porta inevitabilmente alla scoperta di contraddizioni e alla necessità della loro mediazione²³. Negarne l'effettualità e proporre un alto modo di volgersi al reale anche a costo di regredire a quello stadio « religioso » della conoscenza di cui parla Marx è il grosso rischio che essi si assumono. Nei loro testi nessun concetto e nessuna nozione va oltre la affermazione del mero esistente, ma la tensione che essi instaurano tra volontà di potenza nel mondo ed accettazione del dato, tra intervento pratico ed elaborazione teorica ha la capacità di mostrare come il bisogno di pensare a soluzioni concrete possa, a volte, produrre un sapere che sarebbe troppo riduttivo liquidare come meramente apologetico. Conoscere ideologicamente non significa, di necessità, procedere esclusivamente per ipostasi, a volte può significare, ed è questo il caso, che il bisogno di trasformare la realtà ha un peso prioritario rispetto a quello di rappresentare in forma scientificamente adeguata la natura dei problemi che essa pone. Ed è ad un sapere che esprima il punto di vista delle forze politiche dominanti sulle loro possibilità storiche e che, come tale, le illumini, è a questo obiettivo che sia i neoclassici sia Nietzsche tendono ed è su questo terreno comune che si verifica l'incontro con Weber. Non è certo una scienza neutrale quella che si sprigiona, piuttosto ciò che si esprime attraverso la sociologia di Weber è l'affermazione positiva della volontà di dominio di una classe sull'intera società. Scienza valutativa, come la vuole Weber, non significa necessariamente neutrale: la differenza sta tutta nel riconoscimento delle qualità del proprio oggetto.

II

Scrivendo Marx nel *Capitale*: « la prima concezione del modo di produzione moderno partì necessariamente dai fenomeni superficiali del processo di circolazione [...]. La vera scienza dell'economia non comincia che là dove la trattazione teorica passa dal processo di circolazione al processo di produzione »²⁴. Questo punto, decisivo per la fondazione del materialismo storico, è sempre stato affermato da Marx con estrema chiarezza e riassume, nella sua generalità, il punto di vista di tutta l'economia classica. Benché espresso attraverso contenuti diversi Smith, Ricardo e Marx

²³ Il riferimento più importante è M. CACCIARI ed il suo saggio *Sulla Genesi del Pensiero Negativo*, in « Contropiano », n. 1, 1969.

²⁴ C. MARX, *Il Capitale*, III, 1, Roma, Editori Riuniti, 1970, p. 403.

si trovano d'accordo nello assegnare alla teoria economica, come proprio oggetto, l'analisi dei meccanismi che regolano la produzione delle merci e nel descrivere, su questa base, un sistema gerarchizzato di determinazioni²⁵.

Al contrario, la scuola marginalista parte dalla considerazione dei fenomeni legati alla sfera del consumo, abbandonando in primo luogo il concetto di merce e lasciando cadere ogni problema circa la differenza qualitativa tra valore d'uso e valore di scambio, ossia tra produzione individuale dei prodotti del lavoro e loro esistenza sociale e conseguentemente negando ogni validità ai due postulati della teoria classica del valore i quali affermano che alle origini di ogni produzione vi è sempre lavoro umano, sia attuale che accumulato, e che, in condizioni capitalistiche di produzione, l'utilità dei beni — il loro valore d'uso — si realizza solo mediante lo scambio sociale. Rifiutando il concetto di merce, i marginalisti relegano l'analisi del modo di produzione in una posizione teorica del tutto secondaria ed accentrano invece l'attenzione sui meccanismi che regolano i consumi e i loro rapporti con i bisogni ed i desideri del soggetto economico. Scrive Jevons, uno dei fondatori di questa scuola, nel 1871: « La scienza economica va basata su di una indagine completa ed accurata delle condizioni di utilità: onde comprendere tale elemento dobbiamo necessariamente esaminare i bisogni ed i desideri dell'uomo. Ci occorre innanzitutto una teoria del consumo della ricchezza »²⁶. Ciò che la analisi economica considera ora come importante è il comportamento individuale ed il consumo del singolo soggetto economico. Una volta formulato uno schema astratto circa il comportamento del singolo consumatore si possono poi inferire regole più generali per determinare il grado di consumo dei mezzi produttivi e le strategie valide per le singole industrie²⁷.

La categoria fondamentale dell'agire economico, quella che permette di assumere come centrale, nel sistema economico, il momento del consumo è la categoria di utilità. Per i marginalisti il fatto che il valore di scambio di un bene sia regolato dal suo valore d'uso, ovvero dalla sua utilità, dipende dalla constatazione che i beni economici acquistano valore solo quando, per coprire i bisogni che debbono soddisfare, la quantità di beni disponibile è insufficiente oppure così scarsa da essere insufficiente senza quei beni che debbono essere valutati. Bisogno, utilità, ma anche scarsità: sono dunque questi i concetti fondamentali su cui si costruisce la teoria marginalista. Se è il bisogno umano a stabilire il funzionamento dell'intero ciclo economico, se è la causa sufficiente del processo produttivo, in ragione del fatto che i beni, una volta usciti dal mercato delle merci ed entrati nella sfera del consumo, sono in grado di soddisfare i desideri del consumatore, è necessario tenere presente che tutti i beni economici sono soggetti ad una condizione immanente alla loro esistenza. Essi non esistono in quantità sufficiente a saturare tutti i bisogni, la loro disponibilità sul mercato è limitata e ciò significa che la ragione di scambio è sempre e comunque determinata dalla scarsità, la quale, a sua volta, impone di scegliere in modo alternativo, tra i vari impieghi possibili.

²⁵ « Una produzione determinata determina quindi un consumo, una distribuzione, uno scambio determinati, nonché i determinati rapporti tra questi diversi momenti » C. MARX, *Introduzione a Per la Critica dell'Economia Politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 188.

²⁶ W.S. JEVONS, *Teoria dell'Economia Politica*, Torino, UTET, 1952, p. 58.

²⁷ « La forma generale delle leggi dell'economia è la stessa nel caso degli individui e delle nazioni » W.S. JEVONS, *Teoria dell'Economia Politica*, cit., p. 31.

Esemplare è, a questo proposito, la classica definizione di Lionell Robbins: « L'Economia è la scienza che studia la condotta umana come una relazione tra scopi e mezzi scarsi applicabili ad usi alternativi »²⁸.

Di fatto dunque tutti i beni sono utili, ma non tutti hanno valore. Per avere un valore l'utilità deve trovarsi unita alla rarità, rarità non assoluta, ma relativa, in rapporto al bisogno di beni di quella determinata specie. Per non citare che uno tra i tanti esempi di cui abbonda la letteratura marginalista, l'aria è un bene indispensabile, ma è disponibile in quantità illimitata e non pone alcun problema di approvvigionamento, dunque non ha valore, così come l'acqua per la persona seduta accanto alla fonte ha poco valore, mentre ne ha molto per l'uomo sperduto nel deserto.

E' immediato notare come, identificando utilità in senso tecnico ed il concetto economico di valore di scambio, in pratica venga ristabilito il carattere feticistico delle merci tipico dell'economia volgare, « invece la forma di merce ed il rapporto di valore dei prodotti del lavoro nel quale essa si presenta non ha assolutamente nulla a che fare con la natura fisica e con le relazioni tra cosa e cosa che ne derivano »²⁹. Il senso dell'operazione compiuta dai marginalisti è evidente: ricomporre l'unità tra un campo omogeneo di fenomeni dati e l'antropologia ideologica dei bisogni immutabili. Tutto il significato dell'operazione marxiana posto nella rottura di questa unità al fine di dare un fondamento storico sociale all'analisi del processo di produzione e della sua articolazione sulla società va irrimediabilmente perduto e viene ristabilito un confine rigido tra l'economia e le altre scienze. Si confronti questa impostazione con quanto sostenuto da Marx. « Il bisogno sociale ossia ciò che regola il principio della domanda risulta essenzialmente dal rapporto che esiste fra le diverse classi e dalla loro rispettiva posizione economica, vale a dire dipende innanzitutto dal rapporto tra il plusvalore complessivo ed il salario ed in secondo luogo dal rapporto tra le diverse parti nelle quali si scompone il plusvalore (profitto, interesse, rendita fondiaria, imposte, ecc....) e si dimostra qui una volta di più che il rapporto tra domanda ed offerta non può spiegare assolutamente nulla, fino a che non si sia messa in luce la base su cui si fonda questo rapporto »³⁰. Questo rapporto tra le classi si forma e varia continuamente a seconda dell'equilibrio che viene raggiunto nella dialettica delle forze produttive dalle sue parti componenti e non può essere colto esattamente se non alla luce di una concezione storico-sociale della stessa struttura economica che tenga conto dell'intervento anche di variabili extraeconomiche.

Ora i marginalisti innegabilmente operano una regressione ad un livello teorico premarxiano: l'abbandono della teoria del valore ed il ristabilimento dell'Economia come scienza separata sono solo gli indici più appariscenti di tale declassamento. Ma non ci si può limitare a costringere entro questi confini la sostanza della dottrina neoclassica, essa *deve* esprimere anche delle valenze positive. Il fatto è che i problemi con cui essi hanno a che fare sono di altro tipo da quelli dell'Economia politica classica; con i marginalisti l'Economia cambia nuovamente terreno. Se rispetto al vuoto epistemologico aperto dalla critica marxiana all'Economia politica, non propongono alcuna valida alternativa teorica, ed anzi costituiscono tutto sommato un arretramento abbastanza grossolano, sul terreno concreto della Politica economica esse costituiscono un reale passo in avan-

²⁸ L. ROBBINS, *Saggio sulla Natura e l'Importanza della Scienza Economica*, Torino, UTET, 1953, p. 20.

²⁹ C. MARX, *Il Capitale*, cit., I, 1, p. 86.

³⁰ C. MARX, *Il Capitale*, cit., III, 1, p. 229.

ti nella misura in cui cercano soluzioni a tutti quei problemi lasciati inesorabilmente insoluti dal liberalismo classico, in primo luogo i fenomeni di crisi presenti all'interno dei cicli economici. La razionalizzazione dei rapporti di produzione, che è il vero nodo che la teoria neoclassica cerca di sciogliere, non troverebbe alcun supporto nell'analisi del consumo, se questa fosse soltanto una manifestazione di irrazionalismo psicologico applicato all'economia, all'opposto l'analisi dei fenomeni legati al consumo diventa elemento di razionalizzazione nella misura in cui permette ai marginalisti di formulare una teoria dei prezzi e della distribuzione che a sua volta è il mezzo per determinare delle leggi obiettive che spieghino il comportamento di tutte le variabili economiche ed i tipi di rapporti che essa stabiliscono all'interno del ciclo. E' insomma alla possibilità di programmazione del ciclo di sviluppo ed alla possibilità di assicurarsi gli strumenti analitici di controllo sulle crisi che i neoclassici pensano quando formulano una teoria dei prezzi basata sull'analisi marginale. Essi in sostanza rispondono a Marx non solo con la rimozione della teoria del valore, ma soprattutto perché cercano una via diversa attraverso cui affrontare il suo stesso problema: in che modo operare nelle crisi capitalistiche.

Dall'Economia politica alla Politica Economica: non è solo un chiasmo linguistico, è la prefigurazione, in un particolare settore ed ancora incerta nei marginalisti, di quali siano le modificazioni attraverso cui la scienza del capitale deve passare se vuole riacquistare quella vitalità a cui la critica marxiana ha apportato colpi decisivi. E' un passaggio obbligato e veramente cruciale; essere al di fuori di questa mutazione epistemologica significa mostrare di non aver capito inoltre che cosa sia la « grande trasformazione » ed essere politicamente e scientificamente inefficaci. Scienza come professione, ammonisce, in questi anni e a ragione, Weber, ma scienza il cui cammino è già tutto segnato entro lo spazio tracciato dal marginalismo.

Il luogo che segna con più evidenza l'incontro tra Weber e la dottrina marginalista, come è noto, sono le pagine di *Economia e Società*, dedicate ai concetti che definiscono l'agire economico. Volendo semplificare, si potrebbe dire che in queste pagine è possibile individuare, quasi filologicamente, la coincidenza con i concetti neoclassici, ma la loro importanza va ben oltre il riscontro di una quasi assoluta identità a livello delle definizioni; esse dicono, in modo esplicito, dove egli assume quello schema analitico che ipostatizzerà al punto da farne il modello con cui rappresentare ogni tipo di agire umano ed attraverso il quale saranno espressi, nella loro verità, i contenuti dell'*ideologia neoclassica*. Si pensi per tutti al concetto di agire, che è un concetto primitivo della sociologia comprendente: « Per agire si deve intendere un atteggiamento (sia esso un fare o un tralasciare o un subire, di carattere esterno o interno) se in quanto l'individuo che agisce o gli individui che agiscono congiungono ad esso un senso soggettivo »³¹. Esso assume nella sua struttura non l'uomo sociale, colto nella molteplicità delle sue determinazioni con la società, ma proprio il Robinson, l'individuo isolato su cui ironizza Marx e di cui è ricca la letteratura marginalista, solo che mentre quest'ultima lo usa in genere come semplice funzione euristica per spiegare un insieme di possibili variabili economiche che in esso vengono in qualche modo sintetizzate, nella concettualizzazione di Weber si carica di contenuti ontologici che vanno ben oltre la semplice astrazione analitica. Agire « intel-

³¹ M. WEBER, *Economia e Società*, cit., vol. I, p. 4. E ancora: « L'agire [...] si presenta sempre soltanto come atteggiamento di una o più persone singole », *ivi*, p. 12.

legibile», agire «dotato di senso», è sempre e comunque un agire individuale o di uomini atomizzati. Quel senso della società dei rapporti umani che Weber coglie con tanta precisione nelle sue analisi politiche fino ad intravederne la profonda natura di classe, nella trattazione specificamente scientifica, in cui i concetti acquistano tutto il loro rigore formale, si perde totalmente. Di conseguenza anche il concetto di economia resta frainteso: «Di economia intendiamo piuttosto parlare [...] quando ad un bisogno o ad un complesso di bisogni si contrappone, per il suo soddisfacimento, una scarsa — a giudizio dell'agente — disponibilità di mezzi e di azioni possibili, e dove questa situazione diventa causa di un atteggiamento che ne tiene specificamente conto»³². Come per i marginalisti anche per Weber il processo di produzione è solo processo lavorativo e mai, contemporaneamente, processo di valorizzazione. Il limpido rapporto che lega il bisogno al suo soddisfacimento pone il lavoro unicamente come attività finalizzata alla creazione di valori d'uso: «nel processo lavorativo l'attività dell'uomo opera, attraverso il mezzo di lavoro, un cambiamento dell'oggetto di lavoro che fin da principio era posto come scopo. Il processo si estingue nel prodotto. Il suo prodotto è un valore d'uso, materiale naturale appropriato a bisogni umani mediante cambiamento di forma»³³. Ma la realtà della produzione capitalistica non è tutta qui. Quando si afferma che produrre è trasformare una materia prima in un manufatto usando determinati mezzi di produzione non si descrive null'altro che la caratteristica della produzione in generale, che può essere applicabile indifferentemente a qualunque modo di produzione. Invece ciò che distingue il modo di produzione capitalistico, ciò che ne rende la qualità storicamente diversa, è che il processo di produzione non è solo processo di produzione di merci, ma anche processo di formazione di valore³⁴, con tutto quel che segue. E non capire questo vuol dire, nel migliore dei casi, rifare lo stesso errore degli economisti classici che arrivarono a comprendere *scientificamente* al massimo la società mercantile, ma non la società capitalistica.

Comunque già queste due definizioni dimostrano quanto Weber sia dentro la prospettiva marginalista, ancor più accettata nella definizione di agire economico: «Un agire deve essere detto "economicamente orientato" quando è diretto, secondo il suo senso intenzionato, a soddisfare una richiesta di determinate prestazioni di utilità. "Agire economico" deve essere detto un esercizio pacifico di un potere di disposizione che sia orientato economicamente in modo primario»³⁵. «Soddisfare una richiesta di prestazioni di utilità»: è bene ricordare che per i marginalisti la produzione è data dalla combinazione di tre fattori: capitale, terra e lavoro e che il loro impiego produttivo crea le tre forme corrispondenti di reddito: l'interesse come prezzo-remunerazione per i servizi resi dal fattore terra, il profitto come prezzo-remunerazione per i servizi resi dal fattore capitale ed il salario come prezzo-remunerazione per i servizi resi dal fattore lavoro. Soddisfare una prestazione di utilità, che in linguaggio corrente significa impiego di un fattore produttivo, si ha quando vi è in vista un guadagno corrispondente. A questo proposito Weber ha ben chiaro quale è la vera causa che spinge il lavoratore a vendere la propria forza lavoro, e cioè la necessità di riprodursi collegata alla sua condizio-

³² Ivi, p. 337.

³³ C. MARX, *Il Capitale*, cit., I, 1, p. 199.

³⁴ Ivi, p. 205.

³⁵ M. WEBER, *Economia e Società*, cit., vol. I, p. 57.

ne di proletario³⁶, così come ha presente che l'obiettivo del capitale è *innanzitutto* la ricerca del profitto, solo che non riesce a stabilire un collegamento tra questi due momenti, come dimostra il modo in cui determina la formazione del profitto. E' ovvio che se questo non esce dallo sfruttamento diretto della forza lavoro durante il processo produttivo, non può che formarsi in una qualche altra sfera del processo economico e Weber infatti definisce, in modo sbrigativo, il profitto come « rendita netta » dopo la detrazione dei costi³⁷. Sottraendo quanto serve per comprare il lavoro, le materie prime, i mezzi di produzione, ecc. resta sempre ai capitalisti un certo surplus di valore. Ma come nasce, nella circolazione, questo surplus? La risposta la fornisce Böhm Bawerk, uno dei maggiori esponenti della scuola marginalista austriaca ed autore conosciuto e citato da Weber. Böhm Bawerk chiama beni presenti quei beni destinati a soddisfare bisogni presenti e beni futuri quei beni destinati a soddisfare bisogni futuri. Se una certa somma di denaro permette di soddisfare bisogni correnti, tale somma rientra, secondo Böhm Bawerk, tra i beni presenti, se invece questa somma diventa disponibile solo dopo un certo periodo di tempo e potrà soddisfare solo bisogni futuri essa rientra tra i beni futuri. Ora per diversi che siano i tempi in cui vengono soddisfatti, i beni presenti ed i beni futuri sono confrontabili tra loro e così i valori di tali beni. Da ciò discende il principio per cui « i beni presenti sono di regola più apprezzati dei beni futuri di eguale specie e numero »³⁸. Se si applica questo principio al rapporto tra capitale e lavoro si nota che comprando i capitalisti, tra gli altri mezzi di produzione, il lavoro ed essendo il lavoro, per la sua natura economica, come tutti gli altri mezzi di produzione, un bene futuro, il suo valore risulta essere minore del valore dei beni da esso prodotti. Il lavoro cioè viene pagato con una somma inferiore a quella che l'imprenditore riceverà dalla vendita del prodotto al termine del processo di produzione ed è questo il solo ed unico motivo, secondo Böhm Bawerk, per cui l'acquisto di mezzi di produzione e soprattutto del lavoro è « a buon mercato ». Il profitto capitalistico è quindi costituito dal surplus di valore che nasce dal processo di trasformazione dei beni futuri in beni attuali e dei mezzi di produzione in mezzi di consumo e risulta determinato dalla diversa valutazione che di quei beni viene fatta.

La fissazione dell'origine del profitto nella circolazione richiede però l'esistenza di un soggetto dotato di particolari qualità, che sappia esprimere un reale potere su questo processo. Il soggetto economico capace di ciò, in grado di dare ogni volta l'impulso necessario al ciclo economico è l'imprenditore. La sua attività, attraverso la quale riesce a combinare tutti gli elementi in modo ottimale, si manifesta principalmente nel calcolo del capitale, forma « razionalmente » organizzata della sua vocazione al guadagno.

« Calcolo del capitale è la valutazione ed il controllo di possibilità e di risultati di carattere acquisitivo mediante una comparazione dell'ammontare del complesso dei beni acquisitivi (in natura o in denaro) esistenti all'inizio da un lato e dall'altro dei beni acquisitivi (ancora esistenti e prodotti) al termine delle singole operazioni di profitto »³⁹. Il capitale, nei suoi movimenti nella sfera della circolazione, non passa mai at-

³⁶ Ivi, p. 106.

³⁷ Ivi, p. 205.

³⁸ BOEHM BAWERK, *Teoria Positiva del Capitale ed Excursus*, Torino, UTET, 1957, p. 307.

³⁹ M. WEBER, *Economia e Società*, cit., vol. I, p. 86.

traverso il contatto impuro con il lavoro, ma possiede già di per sé la capacità di autovalorizzarsi ed è chiaro che, affinché il profitto sgorgi direttamente dall'impiego del solo capitale, è necessario che quest'ultimo venga concepito in maniera affatto particolare. « Diciamo capitale in generale un insieme di prodotti che servono da mezzi di acquisizione dei beni. Da questo concetto generale di capitale deriva il concetto più limitato di capitale sociale. Diciamo capitale sociale un insieme di prodotti che servono da mezzi di acquisizione dei beni economico-sociali »⁴⁰. Questo significa che il monopolio dei mezzi di produzione, quale esiste nelle condizioni dell'economia di mercato, è una caratteristica determinante e costitutiva del concetto di capitale. Inoltre il concetto di capitale viene ancorato alla concezione che vede i mezzi di produzione presentarsi sempre come capitale; ciò vale a dire che i mezzi di produzione non vengono determinati come la forma sotto cui si presenta il capitale nella società capitalistica, ma sono essi stessi capitale *tout-court*, senza alcun rapporto con una struttura storica concreta. Ma, come scrive Marx, « il capitale non è una cosa, bensì un determinato rapporto di produzione sociale, appartenente ad una determinata formazione storica della società. Rapporto che si presenta in una cosa e dà a questa cosa un carattere sociale specifico. Il capitale è costituito dai mezzi trasformati in capitale, che non sono di per sé capitale, come oro ed argento non sono di per sé denaro »⁴¹.

Il processo di produzione capitalistico è una forma storicamente determinata del processo di produzione sociale in generale. Quest'ultimo è al tempo stesso il processo di produzione delle condizioni materiali della vita umana ed un processo che si attua entro specifici rapporti di produzione storico-sociali, producendo e riproducendo questi stessi rapporti di produzione e contemporaneamente i rappresentanti di questo processo e le loro condizioni di esistenza. Il processo di distribuzione capitalistico che avviene in forme storiche ben precise è solo una parte, un aspetto determinato del processo complessivo della produzione capitalistica di valore, per cui, se il rapporto di produzione fondamentale — l'invariante della società borghese — è costituito dal rapporto tra capitale e lavoro, le stesse forme capitalistiche della distribuzione — le categorie del salario e del profitto — non fanno che riprodurre questo rapporto di base. L'inversione di termini operata dalla teoria marginalista non fa dunque che cogliere l'aspetto finale di questo processo e perde di necessità quella ricchezza del vissuto, per dirla weberianamente, che sta dietro all'apparenza dei fenomeni della produzione capitalistica. Essi si limitano a rappresentare ciò che è e da questa rappresentazione partono poi per definire i principi di una teoria dell'equilibrio. Resta il fatto che questo non è il mondo pacifico dove regna indisturbato l'armonico dispiegarsi delle leggi obbiettive, ma il terreno su cui si scontrano forze sociali con interessi contrastanti. Questo dato è assunto da Weber con tanto maggior disincanto quanto meno è costretto entro i limiti del rigore concettuale. La forma formalmente neutra con cui elenca le varie definizioni è di tanto in tanto interrotta da affermazioni che mostrano il contenuto reale a cui esse vanno riferite: « ogni scambio orientato in senso razionale costituisce la conclusione mediante compromesso di una lotta precedente, sia essa aperta o latente, di interessi »⁴², « i prezzi monetari sono prodotti di lotta e di compromesso e cioè il risultato di costellazioni di forze »⁴³,

40 BOEHM BAWERK, *Teoria Positiva del Capitale ed Excursus*, cit., p. 41.

41 C. MARX, *Il Capitale*, cit., III, 3, pp. 225-226.

42 M. WEBER, *Economia e Società*, cit., vol. I, p. 66.

43 Ivi, p. 103.

« qualsiasi agire economico nell'economia di mercato viene intrapreso e realizzato in singoli soggetti economici per soddisfare propri interessi, ideali o materiali »⁴⁴. Quella violenza che è connaturata alla realtà dell'economia di mercato Weber la vede concretizzarsi, a questo livello, nel comportamento degli imprenditori e nella lotta tra loro, nel comportamento dei detentori effettivi del potere che sono i veri soggetti dell'agire economico. E quando si esce dalla trattazione interna al campo dei fenomeni strettamente economici, e l'analisi allarga il suo orizzonte fino ad investire tutti i casi di agire possibili, è quello stesso rapporto che si ritrova riproposto, riprodotto continuamente dalla generalizzazione del modello della libera concorrenza. Sappiamo che Weber stabilisce quattro tipi di agire, tra questi l'agire razionale rispetto allo scopo è quello che più a fondo rispecchia questo schema, il che è tanto più importante perché è sottinteso come sia l'unico che si adatti veramente alle condizioni della società capitalistica; questo agire è determinato « da aspettative dell'atteggiamento di oggetti del mondo esterno e di altri uomini, impiegando tali aspettative come « condizioni » o come « mezzi » per scopi voluti e considerati razionalmente, in qualità di conseguenze »⁴⁵. Ma più di tutti vale, per la sua emblematicità generale, il concetto di agire sociale: « l'agire sociale (comprendendo il tralasciare od il subire) può essere orientato in vista dell'atteggiamento passato, presente o previsto come futuro di altri individui (come la vendetta per attacchi precedenti, la difesa da un attacco presente o misure proiettive contro attacchi avvenire) »⁴⁶. E' in queste definizioni che la sociologia weberiana amplifica lo schema ontologico latente nella teoria marginalista fino al punto di trasformarlo in una *rappresentazione* ideologica universalmente valida: la relazione di mercato diviene l'unica dimensione possibile del rapporto personale.

Bisogna però intendersi: questa operazione può dar luogo infatti a vari fraintendimenti, a due soprattutto si può essere erroneamente indotti. Da una parte può sembrare che tutto si risolva nel recupero di una concezione che richiama alla mente quella hobbesiana dell'« homo homini lupus », nella misura in cui tutta la sua teoria del comportamento strumentale, strutturato unicamente sulla base dello schema mezzi-fini e dove è esclusa la possibilità di mediazioni ideali, elimina o comunque rende puramente accessori ogni agire rispetto al valore ed ogni agire affettivo. Insomma Pierpont Morgan, il mercante di carni di brechtiana memoria, sarebbe il prototipo della condizione umana in *questa* società. Dall'altra parte può sembrare che tutto il significato della sua proposta ideologica si riduce all'ennesima eternizzazione della società borghese. Nel primo caso è bene ricordare che è proprio per evitare la caduta in una visione di tal genere della società che Weber prefigura l'organizzazione burocratica come organizzazione di ruoli ordinativamente definiti e che comunque troppo forte è in lui la coscienza del momento storico per cadere in errori di questa portata. Per quanto riguarda il secondo caso invece bisogna notare che egli non afferma mai che questo sia il migliore dei mondi possibili — paradigma canonico dell'ideologia volgare — bensì qualcosa di *sostanzialmente* diverso: che questo è l'unico possibile. Può apparire una questione di sfumature. Per misurare questa differenza bisogna, a questo punto, introdurre l'altro elemento che compone l'universo del discorso weberiano: la filosofia di Nietzsche.

44 Ivi, p. 202.

45 Ivi, pp. 21-22.

46 Ivi, p. 19.

Nello stesso periodo in cui i neoclassici assumono una concezione meramente strumentale del lavoro, e spiegano secondo parametri estranei alla teoria classica del valore la formazione dei rapporti sociali dati, Nietzsche compie la complessa operazione di mostrare che non esiste alcuna dimensione etica interna all'agire sociale, che ogni affermazione circa la positività dell'etica è un residuo senza alcun riscontro effettivo con la realtà⁴⁷, collegando questo discorso alla fondazione di una nuova ideologia che sappia esprimere più compiutamente, in quanto a contenuti, le forme ed i compiti che il sistema sociale si è dato.

Per comprendere la portata della filosofia nietzschiana, il suo carattere ideologico cruciale ed il senso di obbligatorietà con cui vincola la riflessione teorica che si svolge nello stesso periodo, è bene avere presente la funzione culturale che essa esplica nella sostanza: di essere la risposta, e probabilmente la più consapevole, ad una domanda di rinnovamento ideologico, posta in un momento di congiuntura, che non può assolutamente andare evasa. Gli anni dopo il '70, gli anni di Nietzsche, sono per l'ideologia borghese decisivi. Il processo di trasformazione sociale in atto ed in cui le classi dominanti riconoscono una modificazione delle loro stesse forme istituzionali di potere pone grossi problemi di compatibilità e di coesione, all'interno della formazione sociale borghese, tra le varie istanze che determinano la sua composizione. Tra queste neppure l'istanza ideologica ne resta esclusa. Al contrario, se fino ad allora ha potuto godere di una relativa autonomia rispetto al suo contesto materiale, in una congiuntura drammatica quale è quella che investe l'Europa negli anni di fine secolo, è necessario che anch'essa diventi espressione diretta di questo movimento e recuperi il suo ruolo effettivo di strumento di intervento politico. Innanzitutto deve diventare realmente falsa coscienza: rappresentazione immediata della realtà *così come essa è*, attraverso l'abolizione di ogni suggestione metafisica, l'esclusione di ogni elemento che possa alterare una *oggettiva* valutazione dei fatti, la riconosciuta negazione perfino di quello che dovrebbe essere la funzione classica di ogni ideologia: proposizione di un'allegoria del mondo; per dirla con termini marxisti: mediante il riconoscimento in positivo della forma feticistica sotto cui il mondo appare. E questo perché ciò che importa non è che venga elaborata una conoscenza scientifica delle contraddizioni di cui il sistema sociale vive, quanto che ci si metta al lavoro per pensare attraverso quali strumenti esse possano essere dominate. Da questo impegno nasce la nuova ideologia e la sua nascita coincide con un'identificazione precisa: la conoscenza come accettazione del dato; o meglio, vi è assimilazione dei due termini poiché, in realtà, il movimento è unico. Conoscere ciò che esiste, senza raffigurarlo in una immagine illusoria, vuole dire accettare anche la necessità della sua esistenza, porre il fatto dell'esistenza come l'elemento realmente qualificante dell'esistere. Dunque il primo passo è vedere l'esistenza del dato al di fuori di ogni consolazione etica, di ogni speranza religiosa, di ogni fiducia in possibili mediazioni dialettiche. Questo significa né nichilismo né pessimismo: bensì la totale eliminazione di ogni eticità a partire dalla concezione che ogni valore è interamente *interiorizzato* dall'esistente ed in esso si è annullato, che non esiste dis-

47 « Con questi predicatori dell'uguaglianza io non voglio essere confuso e scambiato. Perché così parla a me la giustizia: « gli uomini non sono uguali ». E neppure devono diventarlo. Che sarebbe il mio amore per il superuomo se io parlassi diversamente » F. NIETZSCHE, *Così Parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 1973, p. 121.

sociazione tra i due termini, che l'uno non esprime alcuna qualità dell'altro e non lo determina; per questo spiegare e valutare coincidono nella loro specularità: comprensione di ciò che è.

Il tragico di Nietzsche è il tentativo di sviluppare questo indirizzo, collegando organicamente tutte le necessarie operazioni di rottura al fine di puntualizzare quella che resta sempre l'idea centrale: acquisire il dato di fatto dell'esistenza per fondarvi il programma della sua riconquista pratica. Di qui la necessità di rifiutare ogni filosofia dialettica, in quanto filosofia riduttiva. Se ciò che è importante è il mondo nel suo divenire e nella molteplicità delle sue manifestazioni, comprendere l'essenziale è rappresentare tutto ciò che appare⁴⁸, senza tralasciare nulla. Quelle filosofie che vanno alla ricerca di sostanze nascoste, che spiegano il loro oggetto, o che cercano di estrarre un nomeno con cui costruire poi una conoscenza, non rappresentano altro che quell'atteggiamento di rinuncia tipo della tradizione cristiana e socratica. E' uno « sbirciare da castrati », non conoscere. Al contrario affermare che la vera conoscenza è quella che conosce il mondo, in tutta la sua tortuosità⁴⁹, che non c'è alcuna sostanza nascosta da andare a cercare al di là dello spessore delle cose, affermare che non c'è altra sostanza oltre l'apparente, tutto questo significa proporre un modo disincantato di vedere. Ed in questo sta il significato della concezione tragica: essa dice che guardare il mondo, operare nel mondo è possibile solo a condizione di rinunciare alla visione dialettica. Ridurre il molteplice all'unitario, tentare sintesi tra essenza ed esistenza, ricercare mediazioni là dove esiste solo antagonismo è voler vivere in una dimensione di consolazione tanto più ineffettuale quanto più estranea alla irriducibile contraddittorietà del mondo in quanto tale.

Questo discorso complessivo della filosofia nietzschiana ha, come è ovvio, vari momenti lungo i quali si svolge; tra questi quello che ha maggiore peso, per la valenza ideologica che esprime, è senz'altro quello riassunto nell'annuncio della morte di dio. Nel primo aforisma dell'ultima parte della *Gaia Scienza*⁵⁰ Nietzsche annuncia la morte di dio; fa ciò in una *gaia* scienza perché la morte del vecchio dio cristiano, nonostante le oscure conseguenze immediate, rende libero l'uomo di sperimentare nuove possibilità di vita terrena. Quanto resta, dopo la caduta della fede in un dio che ha sempre comandato all'uomo ciò che egli deve, è finalmente la volontà umana. L'uomo, liberato da dio, deve poter dare a se stesso per assumere in futuro il dominio sulla terra. E' lo smascheramento della religione come ipostasi umana. Ma la scoperta, illuminante, dei sostrati « troppo umani » di tutto ciò che è ideale non ha solo l'effetto di distruggere ogni illusione metafisica, quell'alone di cui l'uomo ha sempre circondato la propria esistenza, ma provoca, in modo ancora più decisivo, un ribaltamento nelle prospettive dell'agire umano; l'uomo non deve più cercare dei fini al di fuori di sé, ma esclusivamente in sé; la vita perde ogni carattere di trascendenza, di dimensione determinata teologicamente, diviene il luogo in cui è possibile ogni sperimentazione. In Nietzsche questo istinto alla sperimentazione, in cui si manifesta il suo modo di concepire la pratica della scienza, si realizza nei movimenti dello spirito libero, che si dà da se stesso le mete ed il cammino⁵¹. La « gaia » scienza non è mai il risultato della « fatica del concetto » ad emergere

⁴⁸ Ad esempio F. NIETZSCHE, *Così Parlò Zarathustra*, cit., p. 148.

⁴⁹ Ivi, p. 138.

⁵⁰ F. NIETZSCHE, *Idilli di Messina, La Gaia Scienza, Frammenti Postumi 1881-1882*, Milano, Adelphi, 1965, p. 204 segg.

⁵¹ Ivi, p. 205.

alle soglie del sapere, non ha la rigosità e la serietà della coercizione metodologica, essa è piuttosto l'accumulo di esperienze di auto-liberazione che si compie sotto la spinta dell'ebbrezza di poter esplorare campi rimasti finora ignoti, per tramutarsi poi in messaggio, in una nuova annunciazione.

Molte sono le differenze che è possibile cogliere nello svolgimento che, nei particolari, assumono i due temi, ma è innegabile che l'annuncio della morte di dio presenta forti analogie col tema weberiano del disincanto del mondo occidentale, che, sotto certi aspetti, nè è la traduzione in un linguaggio sociologico. Vale la pena di riportare per esteso il famoso passo di *Economia e Società*: « Quanto più intellettualismo respinge la credenza nella magia — e quindi i processi del mondo si fanno "disincantati", perdono il loro senso magico, si limitano ad "essere" e ad "apparire" in luogo di "significare" — tanto più impellente si fa l'esigenza che il mondo e la condotta della vita, in quanto costituiscono un tutto, siano ordinati in modo significativo e "fornito di senso" »⁵². L'intellettualismo di cui parla Weber, e che altrove chiama razionalizzazione, è il modo concreto, « fuori di metafora », con cui nel mondo si realizzano la morte di dio e la fine della fede in valori autonomi rispetto al divenire mondano. L'industrializzazione non ha solo modificato, attraverso l'organizzazione razionale del lavoro formalmente libero, i rapporti sociali di produzione, essa ha operato a livelli ancora più profondi, sussumendo sotto il dominio del capitalismo tutto l'insieme delle pratiche sociali, ivi compresa la pratica della conoscenza, sia scientifica che ideologica, Weber nota, in altra parte⁵³, che a livello del sapere un uomo primitivo conosce le condizioni entro cui vive in modo molto più preciso ed esteso di un uomo moderno, ma ciò che li differenzia e che costituisce il dato di superiorità di quest'ultimo è il fatto che egli, se vuole, può sapere qualunque cosa. In questo consiste la funzione illuministica svolta dallo sviluppo capitalistico. Esso ha di gran lunga aumentato la quantità e la qualità delle cognizioni del sapere umano e questo sapere, ora, è in grado di applicarsi esso stesso ad un progetto di miglioramento delle condizioni generali di vita, solo che lo si sappia usare. Il motto di Bacon: *scientia et potentia in idem coincidunt*, Weber lo trasforma in concetto, con una sola modifica: non è la scienza a creare il potere, ma viceversa è questo potere ad avere richiesto questa scienza e ad averla creata entro condizioni determinate, tali da segnarne irrimediabilmente la natura.

Se si vuole, è lo stesso processo descritto da Marx quando scrive che: « il lavoro immediato e la sua quantità scompare come principio determinante della produzione [...] e viene ridotto [...] a momento sia pure indispensabile ma subalterno rispetto al lavoro scientifico generale, alla applicazione tecnologica della scienza »⁵⁴, « lo sviluppo del capitale [...] mostra fino a che punto il sapere sociale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect* e rimodellate in conformità ad esso »⁵⁵. Il sapere insomma è diventato forza produttiva ed in questa sua metamorfosi, da rappresentazione del mondo

⁵² M. WEBER, *Economia e Società*, cit., vol. I, p. 505.

⁵³ M. WEBER, *Il Lavoro Intellettuale come Professione*, cit., pp. 19-20.

⁵⁴ C. MARX, *Lineamenti Fondamentali della Critica dell'Economia Politica*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, vol. II, 1970, p. 394.

⁵⁵ Ivi, p. 403. Per il concetto di « razionalità », si veda F. FERRAROTTI, *Max Weber e il destino della religione*, Bari, Laterza, 1965; per la scienza come forza direttamente produttiva, cfr. F. FERRAROTTI, *Una sociologia alternativa*, Bari, De Donato, 1972.

a strumento di dominio sul mondo, da pratica della conoscenza in generale a conoscenza pratica, ha infranto quell'universo simbolico in cui gli uomini riconoscono se stessi ed i propri rapporti ed ha eliminato il supporto essenziale per il mantenimento di qualsivoglia struttura comunitaria.

Sia Weber che Nietzsche propongono un primo modo di leggere il fatto storico decisivo della loro epoca. Il capitalismo è diventato totale, si è fatto società, e non vi sono spazi di autonomia al suo interno. E' entro questo spazio che bisogna pensare e l'annuncio della morte di dio, così come l'enunciazione della condizione di disincanto, non sono altro che la registrazione puntuale di questa avvenuta socializzazione dei rapporti capitalistici. Tale registrazione nei due autori non è però omologa: in Nietzsche è acquisizione in positivo ed inizio per quel discorso sull'Individualità e sulle sue possibilità di movimento dalla cui combinazione emerge la trama di vicissitudini che attraversano la configurazione epistemologica della gaia scienza fino all'annuncio del superuomo. In Weber il disincanto è più radicale ed è acquisizione che si volge, per così dire, in negativo. Bisogna intendersi: da una parte è acquisizione del carattere totalizzante del capitale fino al punto di concepirlo, e ad accettarlo, come il destino ineluttabile del nostro tempo, dall'altra è consapevolezza, continuamente avvertita, del suo carattere schizofrenico, e si vedano a questo proposito le ripetute affermazioni circa la sua *naturale* mancanza di senso. E' dalla tensione tra questi due livelli di consapevolezza che si sprigiona la sociologia comprendente, in quanto scienza che tenta di ricostruire brandelli di significatività.

Se la scienza « atea » di Nietzsche è una dottrina generale, attraverso cui la volontà di potenza del superuomo si rifidanza col mondo dopo il divorzio avvenuto con la vittoria del cristianesimo⁵⁶, la sociologia comprendente è piuttosto « una scienza finita dell'infinità priva di senso del divenire del mondo, alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo »⁵⁷. E' tentativo di razionalizzazione del sistema sociale e della sua esistenza onni-inglobante, in una visione in cui sia riportata tutta la pesantezza strutturale delle contraddizioni aperte dall'antagonismo politico. E' costituzione di tipi ideali come modelli di conoscenza che interpretino la realtà alla luce della volontà di assumere consapevolmente posizione nei loro confronti ed in base a queste scelte attribuire un senso al mondo. Il grosso dilemma che sta di fronte alla sua sociologia: acquisizione del dato al limite dell'apparenza, consapevolezza del suo carattere irrinunciabilmente contraddittorio e volontà di definire entro questo quadro dei ruoli che siano lo specchio fedele di precisi interessi materiali, più che sul piano epistemologico della metodologia scientifica, Weber lo riversa sul piano della concreta concettualizzazione sociologica. E qui è nuovamente necessario rifarsi a Nietzsche. La morte di dio infatti ha un'altra fondamentale conseguenza, quella stessa che permette a Zarathustra di esclamare: « Morti sono tutti gli dei: ora vogliamo che il superuomo viva »⁵⁸, ha come conseguenza la comparsa, appunto, del superuomo.

Sarebbe inutile dilungarsi sulla genesi del superuomo e del corrispondente concetto di volontà di potenza, a cui del resto lo stesso Nietzsche non dedica una trattazione specifica, interessa invece ricostruire analiticamente

⁵⁶ Su questi temi si vedano i saggi, molto importanti, di K. LOEWITH, *Il tentativo di Nietzsche di Riconquistare il Mondo* e M. Weber ed il *Disincanto del Mondo* in K. LOEWITH, *Dio Uomo e Mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli, Morano Editore, 1966.

⁵⁷ M. WEBER, *Il Metodo delle Scienze Storico-Sociali*, Torino, Einaudi, 1958, p. 96.

⁵⁸ F. NIETZSCHE, *Così Parlò Zarathustra*, cit., p. 93.

i tratti anche se in maniera fortemente ellittica. Per Nietzsche il superuomo, come è noto, è il soggetto della volontà di potenza. Non è chi si rifugia asceticamente in una dimensione etica sovraumana, è colui che rigetta ogni possibilità di fuga ascetica, chi sceglie di essere dentro il mondo ed al suo divenire, chi si sa non libero, ma completamente determinato dalla necessità. Ancor meno è il soggetto che agisce irrazionalmente, all'opposto è colui che si muove sapendosi fino in fondo vincolato dai confini precisi della propria condizione. Si noti che la concezione del superuomo ha un oggetto preciso a cui va riferita: essa è la negazione stessa del concetto di libertà, ma non è negazione della libertà in quanto quest'ultima sia un'utopia irrealizzabile, ma semplicemente perché pone come illusorio il pensare di poter agire liberamente, che l'agire possa essere in qualche modo un agire libero. E' evidente che Nietzsche rovescia la prospettiva tradizionale: esiste possibilità di agire e, più in particolare, di manifestare il proprio essere concreto nel mondo, solo nella misura in cui si riconosce che questo agire è un fare necessitato, poiché è in questo mondo, con i suoi contenuti dati, che il fare opera. L'agire come comprensione del mondo è allora possibile solo nella necessità e ciò significa che potere è comprendere ed accettare la necessità. Non solo il potere, come modo di azione, non è mai libero, ma esclude il concetto stesso di libertà, ma è la volontà che si esibisce nel potere, ovvero il potere è l'oggetto in cui si realizza la volontà. Come tra potere ed idea di libertà esiste una contraddizione mortale; come è impossibile potere attraverso la libertà, poiché essa condanna ad essere fuori dal mondo, all'isolamento ed all'impotenza nei confronti del mondo; come non si dà potenza che nel contesto della necessità, così non si dà volontà che nel contesto della contraddizione e del conflitto. La volontà di potenza è il prodotto diretto del rifiuto della filosofia dialettica. C'è la volontà di potenza proprio perché non esiste possibilità di sintesi. Questo rifiuto registra fedelmente le trasformazioni del tessuto sociale capitalistico. Frantumati i rapporti intersoggettivi, scomparsa ogni traccia di agire comunitario, non resta che la società come oggetto totale e nella società ciò che è vincente è l'agire razionale rispetto allo scopo non l'agire affettivo: tutto è strumento e si impone come potere, non come simpatia o compassione. Inoltre se è la lotta tra « costellazioni di interessi », come direbbe Weber, a dominare la scena della società, se le contraddizioni sono sempre contraddizioni irrisolvibili allora la società stessa si configura come uno sviluppo continuo di crisi e la crisi è il risultato continuamente riproposto dalla volontà di potenza e, proprio in quanto ripetizione, diventa il divenire stesso. Nietzsche naturalmente non userebbe mai un termine quale « costellazione di interessi » per indicare la forma della volontà di potenza, è un fatto comunque che essa è espressione dell'essere nel tempo, come lotta e battaglia per il potere, volendo, per principio, le cose che hanno da venire.

Detto questo resta da precisare un dato importante della filosofia nietzschiana e cioè che essa è ancora tutto sommato all'interno della tradizione delle filosofie del soggetto. E' il soggetto, in quanto superuomo, ad essere misura di tutte le cose, incarnazione massima dell'esistere. Questo mito della soggettività, nell'uso che pure Weber fa della filosofia di Nietzsche, viene totalmente abbandonato. Con Weber infatti la categoria di soggetto si dilata al punto tale da coincidere con il concetto stesso di società⁵⁹. E' la società, rappresentata nei suoi istituti amministrativi, ad essere il vero

⁵⁹ « L'intero processo di sviluppo dello stato moderno, in particolare, si identifica con la storia dei funzionari moderni e dell'impresa burocratica, come l'intero sviluppo del capitalismo moderno si identifica con la crescente burocratizzazione dell'impresa economica » M. WEBER, *Economia e Società*, cit., vol. II, p. 260.

soggetto storico del mondo occidentale; il dirigente politico ed il funzionario burocratico, che sono le figure sociologiche che la individuano, in realtà sono solo funzioni organiche, ruoli prodotti socialmente dallo stesso ciclo di riproduzione, variabili dipendenti dal movimento reale della società del capitale. Della figura dell'imprenditore, come soggetto individuale motore della storia, così come viene descritto nel capitolo dell'*Etica protestante*, non resta traccia nelle pagine di *Economia e Società*, dedicate all'analisi del funzionamento complessivo dell'organizzazione sociale, e giustamente, perché lo stesso Weber ha mostrato come esso sia storicamente legato alla fase dell'accumulazione originaria, fuori dalla quale, nella fase della riproduzione allargata, non può che sopravvivere come mito. Ed infatti nel dirigente politico e nel funzionario burocratico non si ritrova alcun tratto di individualità. Nel funzionario burocratico ciò è molto evidente: « La sua amministrazione è lavoro professionale in forma di dovere oggettivo di ufficio, il suo ideale è di disporre *sine ira et studio*, senza influenza di motivi personali e senza influenze emotive, senza arbitrio e senza imprevedibilità, in particolare senza considerazioni alla persona, in modo rigorosamente formalistico, in base a regole razionali e — dove queste manchino — in base a criteri oggettivi di opportunità »⁶⁰. Le citazioni potrebbero ripetersi; Weber è molto puntiglioso nel mostrare quali debbano essere gli attributi di questo « uomo senza qualità ». Non deve obbedire alla persona ed è quindi libero da ogni rapporto di dipendenza personale, è sottomesso solo alla norma, la quale è essa a decidere a chi ed in che cosa si debba obbedire. Né tantomeno è detentore personale del proprio ufficio. Semplicemente è l'individuo universale astratto socialmente realizzato e fatto funzionare in una istituzione gerarchica che interiorizza positivamente questa sua dote. Weber riafferma più volte lo stato di neutralità affettiva di cui deve circondarsi il burocrate: « La burocrazia nel suo pieno sviluppo si trova anche, in senso specifico, sotto il principio della condotta *sine ira ac studio*. La sua specifica caratteristica, gradita al capitalismo, ne promuove lo sviluppo in modo tanto più perfetto quanto più essa si disumanizza — e ciò vuole dire che consegue la sua struttura propria, ad essa attribuita come virtù, che comporta la esclusione dell'amore e dell'odio, di tutti gli elementi affettivi puramente personali, in genere irrazionali e non calcolabili, nell'adempimento degli affari di ufficio. La civiltà moderna, quanto più diventa complessa e specializzata, tanto più esige per l'apparato esterno che la sostiene il competente indifferente a condizioni umane e perciò rigorosamente oggettivo »⁶¹. Affermazioni come questa sono estremamente sintomatiche. Weber mostra di capire quale figura emerge dalla riproduzione dei rapporti capitalistici di produzione e la assume come modello nella composizione della struttura amministrativa della burocrazia⁶². L'esercizio del potere, nel progresso capitalistico, non è concepibile che a partire da queste condizioni *date*. Se il dominio del capitale sulla società significa agire razionale rispetto allo scopo e previsione nella calcolabilità dell'effetto, se riproduzione allargata significa calcolo sul capitale sociale, tutti gli elementi devono poter essere costantemente controllabili e deve essere esclusa qualsiasi possibilità di interventi accidentali. Così il capitalismo *vole* il suo mondo. In questo quadro un apparato amministrativo è concepibile solo come lo strumento centralizzato di gestione dell'aumento della ricchezza disponibile ed utilizzabile a scopo di consumo e di organizzazione nella ripartizione delle tecniche pro-

⁶⁰ Ivi, p. 259.

⁶¹ Ivi, pp. 289-290.

⁶² Ivi, p. 699.

duttive⁶³. Deve essere organizzazione rigorosamente razionale del lavoro con radici profondamente radicate nel terreno dello sviluppo capitalistico, deve essere *potere*, per cui la benché minima quota di irrazionalità rischia di far inceppare tutto l'insieme di questo complesso modello operativo. In questo senso il burocrate weberiano non è mai autonomo. All'opposto è completamente emancipato da ogni incanto di autonomia e freddo nel teorizzare e nel praticare il proprio lavoro: « la visione che illumina al massimo grado la volontà " creatrice " del funzionario — come stella polare suprema della sua condotta — rimane proprio il principio moderno e rigorosamente " oggettivo " della " ragione di stato " »⁶⁴. Il burocrate, e con lui la burocrazia in quanto istituzione, è colui che registra la reale contraddittorietà oggettiva come mero dato dell'esistente, è colui che si predispone a combinare in maniera ottimale le possibilità del sistema sociale, indifferente al loro uso ed alle loro conseguenze. Ma, nello stesso momento, proprio perché è frutto della socializzazione, e la presuppone come suo oggetto, egli è colui che detiene il potere reale di essere nel mondo, può dirigere e strutturarne la forma, essere leva di comando su di un conflitto che ha già previsto e che può dominare.

E' a questo livello che si pone il problema della direzione e del significato *politico* del sistema burocratico, della definizione razionale di un limite alle sue esigenze di efficienza e di socializzazione, della costituzione di un momento di « responsabilità »; ora colui che si fa interprete dei significati reali dell'agire, che vuole essere dentro la società come espressione cosciente di una parte organizzata di essa, in definitiva, vuole potere è il dirigente politico. Egli è lotta, opposizione continua ad altre decisioni, è volontà di potenza⁶⁵, è la faccia complementare del funzionario burocratico. Se l'uno è acquisizione intelligente ed attiva del dato, l'altro è volontà di dominarlo; se l'uno è organizzazione, l'altro è direzione; se l'uno è predisposizione del piano, l'altro è individuazione dei suoi fini. Questi due momenti non debbono mai essere disgiunti. Il politico è rappresentanza di istanze di lotta prodotte dallo sviluppo, dalla socializzazione dei rapporti di produzione, il burocrate è lo strumento concreto per la sua affermazione, per il suo potere. Non solo il politico, il politico di professione, nasce storicamente assieme all'organizzazione burocratica, ma non potrebbe operare se non potesse contare su questo apparato, non potrebbe realizzare i contenuti della propria volontà al di fuori di questa amministrazione; la forma burocratica rappresenta la sua *necessità* immediata.

Lo stato moderno, in quanto rapporto di potere di uomini su altri uomini, fondato sul mezzo dell'uso della forza⁶⁶, costituisce l'oggetto consapevolmente perseguito della sua pratica. Non è luogo di solidarietà né di integrazione, è il terreno di scontro di volontà di potenza che esprimono razionalmente i propri comportamenti conflittuali. E' assolutamente fondamentale che queste volontà si presentino nella lotta politica unificate in partiti. Se venissero a mancare i partiti come rappresentanti organizzati di interessi antagonistici in lotta per la conquista dello stato, questa carenza si rifletterebbe negativamente su tutto il tessuto sociale. Si è già visto come proprio su questo punto Weber abbia mosso le critiche più dure alla politica « diseducatrice » di Bismark. Si ha progresso solo dove organizzazione e volontà di lotta si presentano collegate organicamente, poiché solo la loro unificazione permette una gestione veramente « democratica », progressista, del potere. Se l'equilibrio sociale si è rotto defini-

63 Ivi, p. 293.

64 Ivi, p. 293.

65 Ivi, p. 249.

66 Ivi, p. 693.

tivamente, se il problema politico all'ordine del giorno non è quello di conservare il potere, ma di conquistarlo, poiché la lotta di classe non è un'invenzione da letterati, ma il movimento reale che attraversa la Germania, se la sua soluzione sta nell'innestare processi che siano soluzioni per il futuro e non riecheggiamenti di ricordi passati, se è necessario fare piazza pulita della « volontà di impotenza » perché i tempi impongono di scendere in lotta, allora il superuomo nietzschiano diventa il simbolo che esprime il dover essere della borghesia tedesca.

Essere dentro il divenire storico, nella sua dimensione continua di crisi, con la volontà precisa, politica perché si sa *di classe*, di contare pesantemente in questo processo e di non esserci in modo sprovveduto, libero, ma consapevole dello stato di cose esistente al punto di determinare « scientificamente » il proprio agire, capace di « affrontare virilmente il destino del nostro tempo »: è questa l'indicazione che Weber fornisce alla propria classe.

Certo il discorso della filosofia nietzschiana non è così direttamente impegnato in una visione tanto « disincantatamente » politica. Al fondo resta sempre un discorso che cerca di mantenere una distanza rispetto al sistema e Weber deve di necessità compiere a sua volta una riduzione delle categorie filosofiche, come del resto è fin troppo evidente dal modo in cui le piega ai propri scopi. Il superuomo si scompone nel politico e nel burocrate. Il principio che opera alle spalle di entrambi resta comunque identico: stessa è la falda ideologica come stessa è la collocazione, consapevolmente vissuta, di classe.

Tutto il quadro concettualmente estremamente articolato che Weber traccia della politica come professione ed ancor più le proposte concrete che fa in varie occasioni⁶⁷ non lasciano dubbi sul fatto che avvertisse di più l'urgenza storica di quanto non fosse sensibile al fascino della speculazione filosofica. Ma proprio in questa contraddittorietà: nel fatto che un virtuale filosofo fosse costretto a pensare con categorie politiche, forse sta la soluzione dell'arcano della sociologia comprendente: come sia possibile che, malgrado tutto, essa sia una scienza.

ANTONIO ROVERSI

⁶⁷ Attualmente, in lingua italiana, disponiamo, per quanto riguarda l'attività politica di Weber, unicamente del libro di K. JASPERS, *M. Weber Politico, Scienziato, Filosofo*, Napoli, Morano Editore, 1969. Notizie sparse sono rintracciabili in E. EYCK, *Storia della Repubblica di Weimar*, Torino, Einaudi, 1966 e in F. FISCHER, *Assalto al Potere Mondiale. Germania 1914-1918*, Torino, Einaudi, 1965.

Sugli intellettuali rivoluzionari II

Central to the historical process through which intellectuals come to play a leading role in the permanent revolution of the twentieth century are certain decisive historical episodes and structural developments. A history of the political evolution of modern intellectuals — which this is not — would have to consider the following developments:

1. A process of secularization in which some intellectuals are no longer « organic », trained by, living within, and subject to close supervision by a churchly organization and by which they had been separated from the everyday life of their society¹. Moreover, secularization de-sacralizes authority-claims and facilitates the challenge to everyday or casual speech made by users of « careful speech » (to use William Labov's terms)². Secularization is also important because it is the infrastructure of the modern culture of reflexive discourse with its stress on *self*-groundedness in Martin Heidegger's sense of the « mathematical project »³

2. The rise of diverse vernacular languages and the corresponding decline of Latin as the language of the intellectuals, especially as the language of their scholarly production, increa-

¹ Obviously the notion of an « organic » intelligentsia is indebted to Gramsci. Let me add that it is not at all my intention to suggest that modern intellectuals are the secular counterparts of clerics. E.A. Shils, however, stresses this continuity, viewing intellectuals as sort of priests *manquées* whose essential character is their concern with the sacred. Cf. E. Shils, *The Intellectuals and the Powers and other Essays* (Chicago, 1972).

² Initially, Labov used « careful speech » to mean careful pronunciation, and the notion of « casual speech » to refer to spontaneous speech, when « minimum attention is being paid to his speech » by the speaker. The emphasis was at first phonological. My reading of Labov, however, suggests that he attributes great importance to speech deflexivity more generally, and not only to careful pronunciation. Thus Labov stresses the *general* importance of self-monitored speech. See W. Labov, *Sociolinguistic Patterns* (Philadelphia, - 1972), p. 208. This formulation brings Labov's views into clearer convergence with Basil Bernstein's distinction between a restricted and elaborated sociolinguistic variant on the basis of their different reflexivity. With this in mind, I use careful speech, critical or reflexive discourse as synonyms.

³ M. HEIDEGGER, *What Is a Thing?* (Chicago, 1970), p. 97.

singly thins the membrane between the *everyday* life and the intellectuals-whether clerical or secular.

3. The breakdown of the feudal and old regime system of personalized *patronage* relations between specific members of the old hegemonic elite, and individual intellectuals or cultural producers.

4. A corresponding growth of an anonymous *market* for the products and services of intellectuals, which allows them to make an independent living, apart from close supervision and personalized controls by patrons. They may now more readily take personal initiatives in the public sphere, while also having a « private » life.

5. The decline of the extended, patriarchal family system and its replacement by the smaller, nuclear family. With declining paternal authority and growing maternal influence⁴, the autonomy strivings of children are now more difficult to repress; hostility and rebellion against paternal authority can become more overt. There is, correspondingly, greater difficulty experienced by the older generation in imposing its social values and political preferences, and in reproducing them in their children. This is not a « Freudian » but a *socio-structural* observation.

6. Following the French Revolution, there is in many parts of Europe, perhaps especially France and Germany, a profound reformation, development, and extension of the system of *public, non-church* controlled (relative more) *multi-class* education, at the lower levels as well as at the college, polytechnical, and university levels. On the one hand, higher education in the public school becomes the institutional basis for the *mass* production of the intelligentsia and intellectuals. On the other, the expansion of primary and secondary public schools greatly increases the livings and jobs available to intellectuals.

7. The public, more cross-class, educational system is now insulated from the family system and becomes an important setting for the development of distinct values among students, divergent from those of the student's families. The socialization of the young by their families is now mediated by a *semi-autonomous* group of teachers. While growing public education limits

⁴ Arthur Mitzman has stressed the importance of this in the emergence of the anti-bourgeois views of 19th century intellectuals. Cf. also my « Romanticism and Classicism », in A.W. GOULDNER, *For Sociology* (New York, 1974). Kenneth Keniston's clinical materials on certain types of new leftists in the later 1960s seem to indicate a similar role for the mother. Basil Bernstein also holds that where social status depends on education, maternal influence grows.

kin influence on education, however, it increases the influence of the state on education.

8. The public educational system also becomes a major *cosmopolitanizing* influence on its students, with their corresponding distancing from *localistic* interests and values.

9. The new public school system becomes a major setting for the intensive *linguistic* conversion of students from « casual » to « careful » reflexive speech or (in Basil Bernstein's terms) from « restricted » linguistic codes to « elaborated » linguistic codes⁵, to a culture of critical discourse in which claims and assertion may *not* be justified by reference to the speaker's social status. This has the profound consequence of making all *authority-referring* claims potentially problematic and vulnerable. These school-inculcated « careful » modes of speech are also (relatively) situation-free language variants. Their situation-freeness is further heightened by the « communications revolution » in general, and by the development of printing technology in particular.

10. With the spread of public schools literacy spreads, and with this, humanistic intellectuals lose their exclusiveness and their market position may be impaired. Humanistic intellectuals experience a status disparity between their « high » culture, as they see it, and their lower deference, repute, income and social power. The social position of humanistic intellectuals, *particularly in a technocratic and industrial society*, becomes more marginal and alienated than that of the technical intelligentsia.

11. The production of intellectuals (and intelligentsia) with their careful speech, styles, relatively context-free, elaborated linguistic variants, and their alienating culture of critical discourse, is also continually produced and reproduced by that very ancient structure of contentious socialinteraction called the « dialectic ». Quite apart from *formal systems* of education, this social structure also produces and imprints intellectuals with a special grammar of reflexive discourse that in various other ways, further estranges them from their *local* culture⁶.

⁵ See B. BERNSTEIN, *Class, Codes and Control*: Vol. I, « Theoretical Studies Towards a Sociology of Language » (London, 1971); Vol. II, « Applied Studies Towards a Sociology of Language » (London, 1973); Vol. III, « Towards a Theory of Educational Transmission » (London, 1975). Bernstein's reformulations of his position, his creative response to important criticisms, are best exhibited in his « Social Class Language and Socialisation », in T. Seboek, ed., *Current Trends in Linguistics*, Vol. 12 (The Hague, 1974), pp. 1546-1552.

⁶ Plato, *Republic*, 437 DE. The dialectic frees *energies* from older cultural commitments and mobilizes them for new ones. The question here, then, is not simply that of the career of an « idea » but of the

12. Finally, a major episode in the emergence of the modern intelligentsia with a revolutionary potential is the transformation in form of the revolutionary *organization*. Revolution itself becomes a technology to be pursued with « instrumental rationality ». The revolutionary organization evolves from a ritualistic and oath-bound secret society into the modern Communists have nothing to hide⁷, it is exactly that emergence into a (de-ritualized) public life which is implied. Here, to be « public » entails the organization's rejection of « secret doctrines » known only to an elite in the organization-as, for instance, Bakunin's doctrine of an elite dictatorship of anarchists.

The *modern* « vanguard » structure is clearly encoded in Lenin's book *What Is to Be Done?* Here it is plainly held that the proletariat cannot by itself develop a *socialist* consciousness. It is also firmly stated there that modern socialism requires an elaborated linguistic variant, i.e., a « scientific theory » developed by the intellectuals⁸. Indeed, following Kautsky, Lenin believed that

« libido ». The alienating consequences of the dialectic were grasped with firm clarity by its first reflexive philosopher in the West, Socrates, who declared: « Do you not remark ... how great is the evil the dialectic has introduced... The students of the art are filled with lawlessness ». In short, the dialectic like any elaborated speech variant, is also characterized — as the discourses of reflexive speech — by certain profound *failures and costs*. This, of course, is why Bernstein's distinction between elaborated and restricted linguistic codes cannot be understood as correlated with « good » and « bad » speech. Bernstein himself apparently now agrees. Cf. his article in the volume edited by Seboek, *op. cit.*

⁷ K. MARX and F. ENGELS, *Communist Manifesto*. Authorized English edition edited by Engels (Chicago, 1888), p. 58.

⁸ Later, in 1914, more than a decade after his *What Is to Be Done?* Lenin attacked Trotsky as singing « old liberal and liquidationist tunes » and for writing an article in which Trotsky, who often manifested contempt for intellectuals, had spoken of the vanguard structure as « an organization of the Marxist intelligentsia ». Lenin then asked indignantly whether it was intellectuals who had led the strikes of 1895-96. But obviously, these strikes were fully known to Lenin when he wrote *What Is to Be Done?* in which a central role is assigned intellectuals, just a few years after they occurred. Recent arguments by Louis Menashe and Antonio Carlo, about Lenin's supposed change of heart concerning the vanguard, could be more convincing had Lenin moved to change the *organizational structure* on which his views remained engraved. By 1914 Lenin backs away from the Kautskian position of *What Is to Be Done?* but he never really *theoretizes* a coherent alternative. More importantly: the theory of the vanguard is fundamentally encoded not in a book, but in the Bolshevik *Party*, which Lenin never changed. See V.I. Lenin, *Collected Works*, Vol. 20, p. 343, See also *What Is to Be Done?*, p. 53 of the International Publisher edition. Cf. also K. KAUTSKY, « Akademiker und Proletarier », *Die Neue Zeit*, April 17, 1901. Cf. also the discussion by N. Krasso of Throsky's position on intellectuals, in Nicolas Krasso,

Marxism was threatened with intellectual dilution when suddenly exposed to a mass influx of workers. It was, therefore, the task of the new vanguard party to bring socialist theory and consciousness to the proletariat from the outside. The vanguard was to maintain a pyramidal structure, democratic centralism, which ensured that the party remained under the firm control of those in possession of « scientific » socialist theory, Marxism, and enabled them to imprint it on the others.

In effect, then, the vanguard party was the instrument of a radicalized intelligentsia. But it was not just a mechanism through which they could mobilize and exert influence over workers. The vanguard was, at the same time, an instrument for the protective insulation, for the political re-socialization and retraining, and for the self-transformation of intellectuals who were already « radicalized ». The vanguard party, then, is not simply the instrument or « front group » of intellectuals. It is not just a simple extension of revolutionary intellectuals but is, rather, the organizational mediation of their political praxis.

The vanguard organization has and develops its own logic, and this comes in contradiction with the grammar of the intelligentsia. Intellectuals are centrally characterized by — indeed, have as their common ideology — a culture of careful discourse requiring that positions be defended by reasons given, rather than by invoking the status of the persons advancing them. Above all, the characteristic culture of intellectuals premises that human problems are grounded in an ignorance that is (at least partially) removable by critical, reflexive discourse. In short, the common culture of intellectuals places a central value on talk, particularly self-reflective discourse. But a vanguard structure is an instrument of social combat. Its military exigencies and dangerous position compel it to insist on disciplined obedience to decisions made by party authorities, in part simply because they are superiors. It requires that, at some point, discourse be suspended and action taken. The vanguard organization, then, particularly as coded by Lenin, tends to *de-value* discourse as an end-in-itself, and, indeed, to denote it, making it subordinate to political practice. Although it starts as the instrument of radicalized intellectuals, the vanguard party thus soon becomes a most recalcitrant instrument. In bringing the vanguard party into being, the intellectuals also bring into being the seeds of their own political disillusionment and displacement. Much of the history of the development of the Russian Commu-

ed., *Trotsky: The Great Debate Renewed* (S. Louis, 1972), pp. 18 ff., and the subsequent discussion there by Ernest Mandel.

nist party, for example, is a history in which the october revolution was made by urban-born cosmopolitan intellectuals but was later taken over by the rural-born⁹.

Given a tightly disciplined vanguard organization of a certain size, there need be no one distinctive set of societal conditions necessary for revolution; all that may be further needed is the instrumentally effective mobilization of such discontent as exists, and the exploitation of some calamitous historical episode. At the same time, it is precisely because of the great initiatives open to the vanguard organization that it need not be the agents of (the need and rationality) of the larger society, or of masses in it. The development of the vanguard thus *empowered* the revolution technologically at the cost of threatening its rationality. In the end, the vanguard organized by a rationalizing elite must demand loyalty to itself as a requisite of successful political combat; it thus becomes an agency of a particularism which, in turn, leads the intelligentsia that once supported it to desert it.

In one way or another, all of these important episodes have contributed to the social character of the modern intelligentsia and, especially, to its potential alienation from its surrounding society and its potential radicalization. Since all of them cannot be dealt with, only one commonly neglected aspect will be examined here—specifically, the linguistic dimension.

The modern intelligentsia is the product of an historically

⁹ It is exactly that demographic transition that is part of the infrastructure of Stalinism. As a successful revolution is institutionalized, the technical intelligentsia tends to replace intellectuals among the leadership corps. One of the latent functions of the vanguard structure is, by habituating them to discipline and hierarchy, to resocialize intellectuals into (administrative and communication) intelligentsia, and accommodate them to bureaucratic styles. In other words, to «discipline» them. As Stalinism develops, the contradictions and tensions between the vanguard party and intellectuals intensify. One critique of Stalinism, from the left, generally implies that it has undermined the revolutionary elan of the vanguard organization. But that does not imply an end to the revolutionary role of intellectuals, as can be plainly seen from the Cuban Revolution. The success of Castro's group of militant, university-trained, military intelligentsia in overcoming the Old Regime in Cuba, and their ability to launch a revolutionary initiative, depended in part on their having been *outside* of the Stalinist «vanguard»; it depended on the fact that they had successfully maintained their autonomy from it and had outflanked it. While the Communist Party in Cuba ultimately inherited the revolution, there is little doubt that this revolution was at first led by a group of intellectuals outside of it. The Cuban Revolution plainly exhibits how a group of revolutionary intellectuals used the vanguard organization and seized upon Marxism itself for the realization of their own radicalized purposes. Rather than being the «tool» of the Communist Party and of Marxism, they made these their instruments.

unique system of *public education*¹⁰; of a *mass* education; a (relative) multi-class education; an education *away* from the *home* and thus away from parental monitoring; of an education subject to the mediation of a section of the intelligentsia, teachers, whose role concept, status, culture of discourse and material interests dispose them to deny or repress class differences, for teachers are often lower in class than their students. It is an educational system in which the *residential* living pattern of a young cohort is also conducive to the development of egalitarian values, class differences submerged under common styles of dress and life. This egalitarianism is reinforced by, and in turn contributes to, a culture of critical discourse in which it is the *argument* that is heeded, *not* the speaker or his *position* in the larger society.

Modern Western, especially secondary and tertiary schools, may be looked upon in various ways. But however various and whatever else they do, they are also *language* schools: schools aiming to produce changes in language variants and discourse rules, to produce a speech conversion in their students. This culture of reflexive discourse is no longer automatically subordinated to the given system of authority and societal stratification. This relative status-autonomy is also reinforced by the value placed by school culture on *reading* and *writing*. Ultimately, then, the modern intelligentsia, and the modern public school system that mass-produces them, are both grounded in the *communications* revolution, and most especially in the revolution in printing technology. The relevant characteristic of the printed object is that it involves the mass production and spread of *writing*, which can be divorced from persons and situational cues. Writing tends, therefore, to be more fully explicated than spoken utterance; its meaning must be susceptible to a relatively situation-free interpretation which is conducive to the development of relatively elaborated language variants.

My own conception of both a *technical* intelligentsia and humanistic *intellectuals*, is specifiable in terms of the importance in their speech of elaborated, relatively situation-free linguistic

¹⁰ If one inquires into the nature of the differences between intellectuals and others, the usual common sense impression — that this is, somehow, connected with their education and use of books — is not altogether wrong. Churchward is thus *near* the mark when he defines the « intelligentsia as consisting of persons with a tertiary education (whether employed or not)... tertiary students, and persons lacking formal tertiary qualifications but who are professionally employed in jobs which normally require a tertiary qualification ». L.G. CHURCHWARD, *The Soviet Intelligentsia* (London, 1973), p. 6. We hold, however, that tertiary schools are significant for some as mechanisms of conversion to the culture of reflexive discourse.

codes. The view that I wish to advance here is that intellectuals can be conceptualized rigorously only in terms of the « language game » they play, in Wittgenstein's sense, and as a speech stratum. I shall say that a speech stratum is « one all of whose members share at least a single speech variety and the norms for its appropriate use »¹¹. As a distinct speech stratum, intellectuals tend to use, relatively more than others, a culture of relatively reflexive discourse, entailing, in Basil Bernstein's terms, more frequent use of an « elaborated » sociolinguistic variant and implying a greater value placed on the norms characterizing this speech modality. This elaborated sociolinguistic speech variant is now normally acquired in the reading, writing, and talking governed by modern public schools, particularly universities, or schools channeling students into them. It can also be acquired elsewhere, in other social situations that similarly seek to control and retrain speech, reading, and writing. Thus one of the things that the « vanguard organization » does is to educate workers to use relatively elaborated sociolinguistic variants. Intellectuals are a speech *stratum*, although not always a speech community, because their common speech variant has been derived relatively less from mutual face-to-face interaction with others who speak it and, relatively more, from *reading*. It is thus, that in sharing reference works, common language paradigms, and relatively situation-free, elaborated sociolinguistic variants, intellectuals who have never met acquire a pre-established sharing that facilitates their social interaction should they ever meet. This is connected with the fact that speech variants used by intellectuals are relatively standardized; that its, its lexicon and grammar are articulate, being set down in writings to which members of the speech stratum may refer or cite. They also have a reflexivity concerning it which takes the form of « historicity », an awareness of the origins and evolution of the principles articulatable.

The boundary-defining « speech act » of the *elaborated* speech variant, distinguishing it from the *restricted* variant, is the act of « justification », the arguments given in support of any given contention that is challenged. How one justifies challenged claims is decisive in distinguishing elaborated from restricted speech variants, the former relying less on the social status of the speaker in general and still less on his *ascribed* status, in particular. The careful styles of discourse and relative situation-freedom of the elaborated variants spoken by intelligentsia or intellectuals generate a greater degree of « cosmopolitanism » among them.

¹¹ J.A. FISHMAN, « The Sociology of Language », in T. A. Sebeck, ed., *op. cit.*, p. 1642.

One expression of this cosmopolitanism is that intellectuals commonly value persons and ideas *not* of their own *birth culture* or their own *age cohort*¹². To be a modern intellectual, then, means to participate in a world-wide culture increasingly separable from specific local contexts. Those trained to a culture of a relatively reflexive discourse variant are capable of readier communication with others so trained, whether they are a technical or a humanistic intelligentsia, even though they have shared no common lived-history. They may be brought together, then, not by common histories or memories but by a common language and its grammar. Intellectuals, then, may be at home almost anywhere. Or they may be *homeless* anywhere, feeling an alienation from all particularistic, history-bound places, and feeling separated from an everyday life unintelligible except to those shiring the same tacit background assumptions.

Everyday life commonly operates with a stress on « indexicality », saying that everything depends on its surrounding, and on what has gone before. Intellectuals, however, prefer a voluntaristic rule, that words mean what they say they mean — one word, one meaning. Intellectuals thus commonly operate with a linguistic variant diverging from that of everyday life. The wish to be free to re-examine the standpoint of the common sense and of the everyday life. In the culture of critical discourse that characterizes intellectuals there is both elitism, which inevitably places limits on rationality, as well as a stress on *overcoming* the *traditional* limits on rationality normally found in everyday life and in its institutionalized system of stratification. Because of this ambiguity, it is extremely difficult to speak of intellectuals' special culture of discourse without falling into either an anti-intellectual populism hostile to elitism, or into the elitism of intellectuals who are contemptuous of everyday life, casual speech, and « ordinary » people. The real crux of the historical problem of intellectuals and intelligentsia cannot be grasped, however, unless both sides of this contradiction are fully and firmly understood. And this comes down to insisting that they are *both* elitists and the bearers of an emancipatory rationality: their rationality enables a critique of the institutionalized forms of domination, but it also contains the seeds of a *new* form of domination. Their new rationality entails an escape from the constraints of

¹² This is exactly why the New Left's slogan, « trust no one over thirty », during the 1960s, excited more hostility and suspicion than the New Left anticipated. For the slogan was taken as a subliminal signal of the New Left's *anti-intellectualism*, being seen as a violation of the code hitherto conventional to intellectuals, which required that the *speech*, not the *speaker*, be attended to.

tradition but imposes new constraints on expressivity, imagination, play, and insists on control rather than openness as the key to truth, on a certain domination of nature, including the self, rather than on a surrender to it.

The intellectuals' culture of careful and critical discourse implies that it is now possible for anyone, however rich or powerful, to speak wrongly. It implies that whatever is *may* be wrong or may be made better. What exists is now subject to negation, to critique, and to judgment. A system of norms, a grammar, has thus been partially detached from the institutionalized system of class and power¹³ and now claims authority and the right to sit in judgment, even over certain of the actions of the upper class and power-elites. (Where grammar still exists, writes Nietzsche, god is not yet dead). Yet, in setting themselves up as judges of established systems of stratification, the speakers of the new grammar, the intellectuals, only undermine *traditional* inequities, but they tacitly affirm a method which is itself the standard of a new inequality. To speak well is better than to speak poorly, they imply. To speak and live with reflexive self-examination is better than living an unexamined life, they affirm. Philosophy is better than art, they hold. Thus even as the traditional inequities are subverted, a new hierarchy of the knowing, the knowledgeable, the reflexive, and insightful is silently inaugurated. This is a central contradiction of emancipatory intellectuals — the new universal class in embryo — that brings a new darkness at noon.

A culture of reflexive discourse and the maturation of a situation-free speech variant legitimates the taking of a « purely » *theoretical* attitude toward something; it requires that the speaker be able to formulate — in Peter McHugh's terms¹⁴ — what he is doing in some rule, thus heightening the split between theory and practice. Reflexive styles of discourse are those in which speakers are judged competent to the degree that they *know* and can *speak* its rules, rather than just *happening* to conform to them. It implies speakers capable of adopting and envaluing a theoretical attitude. It is perhaps now becoming clearer how situation-free language variants are implicated in some of the role styles that characterize intellectuals. Exalting theory over practice, discourse over action, intellectuals have long believed

¹³ The tensions between a semi-autonomous system of prestige and the other two basic stratificational dimensions, class and power, are discussed systematically in A.W. GOULDNER, *Enter Plato* (New York, 1965), pp. 314-319.

¹⁴ P. MCHUGH, « A Common-Sense Perception of Deviance », in H.P. Dreitzel, ed., *Recent Sociology*, No. 2 (London, 1970), pp. 165ff.

that those who know the rule, the theory by which they speak and act, are superior types because they lead an *examined* life. Such a theoretical attitude is sometimes concerned less with the *success* of a practice than that, successful or not, « praxis » should have submitted itself to a reasonable rule. And insofar as intellectuals are concerned not just with success, but with doing things in the « *right* » way and for the right reason, we may say that they are open to a certain *sectarianism*, in that we understand placing priority on doctrinal conformity *per se*. Sectarianism is theoreticity ritualized.

ALVIN W. GOULDNER

Forse è troppo presto per tentare un bilancio consuntivo dell'opera di Pier Paolo Pasolini — per cercare di fissarne, di là dai meriti individuali dell'autore e dagli esiti specifici raggiunti, la « coscienza sociologica », se ci è consentito l'uso d'una formula cui più d'una volta Pasolini stesso ha fatto ricorso (specialmente in *Empirismo eretico*, p. 88). Un tentativo di questo genere — è inutile nasconderselo — è oggi temerario. P. è divenuto, più che un autore fra molti, un simbolo e un mito insieme. La morte tragica, pre-descritta, non solo presentita in base all'esperienza così popolare del presagio premonitore, ma anzi raccontata in certe pagine con la stessa meticolosità con cui i grandi della storia, si pensi da ultimo a Churchill, hanno accuratamente disposto il protocollo cerimoniale dei propri funerali, è calata al modo di una maschera del teatro classico sull'uomo per farne emergere solo il personaggio. Il suo nome è una bandiera dietro la quale vanno raccogliendosi schiere di fedeli cui importa assai più venerare che comprendere. Per converso, i critici attestati su posizioni nemiche, se si perdona questo linguaggio non per caso militare, sembrano più portati alla contumelia che all'analisi. In queste condizioni, interrogarsi pacatamente sul significato sociale dell'opera di P. è rapidamente divenuto, più che difficile, pressoché impossibile. Tenteremo ciò nonostante l'impresa, ma in via preliminare e più come una riflessione ad alta voce che come espressione di conclusioni ormai saldamente acquisite.

La ricchezza dell'opera pasoliniana, che va dalla poesia e dal romanzo al cinema e alla saggistica più varia, è fuori discussione. L'autenticità della sua ispirazione poetica e la fondamentale adeguatezza dei suoi strumenti linguistici non hanno forse bisogno di commento. Qui il centro del nostro interesse è altra cosa. Ci interessa il significato sociale di questa straordinaria presenza. Ciò che ho da dire, in altre parole, non riguarda direttamente il valore interno dei singoli apporti di P.. Mi interessa invece stabilirne la portata e il significato meta-individuali, cioè sociali; tentare di decifrarne il senso complessivo, la *politicalità*.

Pasolini è stato interpretato e presentato come un intellet-

* E' il testo di una conferenza tenuta al Teatro Piccinni di Bari su invito dell'Associazione Culturale Italiana nel marzo 1977.

tuale essenzialmente anti-conformistico, refrattario al peso e ai modi tradizionali dell'ambiente culturale italiano: come un intellettuale in radice « disorganico ». Di ciò Pasolini per primo è ben convinto, ma la consapevolezza individuale di un autore non ha molto a che vedere con il significato ideologico profondo, cioè non riflesso, della sua opera né con la portata sociologica e gli effetti sociali della sua attività. In questo caso, il successo o la mancanza di successo, benché criteri esterni, legati in parte a caratteristiche accidentali dei casi della vita e dei circuiti commerciali, vanno attentamente considerati. Che Balzac venga subito capito, letto e discusso mentre Stendhal aspetta tranquillamente (più o meno tranquillamente) i suoi lettori fra centocinquanta anni, non è cosa priva di significato; vuol dire che Balzac descrive una società esistente, la riflette specularmente, compie opera anche di grande analista e questa società, riconoscente, si riconosce in lui, mentre Stendhal anticipa gli sviluppi futuri, i suoi romanzi non sono affreschi a tutto tondo ma inquietanti colpi di sonda dialettici su situazioni umane problematiche non ancora completamente emerse; non descrive ma presente e preannuncia; e per questa ragione Stendhal non viene capito dai contemporanei e non trova lettori. A ben guardare, il successo di uno scrittore è anche la sua condanna come testimone capace di previsione significativa. L'industria culturale può ben celebrare i suoi trionfi; sta di fatto che il libro resta nella sua sostanza una fragile lettera al lettore sconosciuto, un appuntamento alla cieca. Che questa lettera sia immediatamente capita o che l'appuntamento trovi il suo parner dietro l'angolo prova che lo scrittore non ha anticipato, ha fatto semplicemente il verso al suo tempo. In questo senso la consapevolezza di un autore circa la sua posizione e il significato profondo delle sue opere è normalmente ingannevole. Sarebbe ingiusto, ma anche ingenuo, pretendere tanto. Ciò è vero forse più per P. che per altri autori tanto la sua ansia di pienezza del vissuto privato prevarica e pretende di tramutarsi immediatisticamente in vissuto sociale e in valore, o ideale, politico. « Io sono assolutamente laico — scrive — da bambino sono fuggito alle lezioni di dottrina, non sono cresimato, mio padre non era credente, mia madre, credente in un mondo pieno di fossile dolcezza, non mi ha mai costretto neanche al dovere della messa. Nemmeno anticlericalismo, quindi, in famiglia... Sono anche abbastanza razionale, così che se anche dovessi ribellarmi all'onnipotenza e all'onnipresenza della ragione come mito della borghesia... lo farei dolcemente ragionando » (*Empirismo eretico*, p. 284).

Ma, dolcezza a parte, qual'è la struttura logica dei ragionamenti di P.? Da quali fredde analisi trae origine la sua ribellione? Possiamo davvero considerarlo un rappresentante del razio-

nalismo laico prendendolo in parola, ossia in base al fatto che abbia da piccolo marinato le lezioni di catechismo e che il padre si proclamasse agnostico? E' questo il senso, sono queste le pezze d'appoggio che verificano il suo essere e porsi come « intellettuale disorganico »? O non va invece riscoperta e riaffermata la segreta connessione che lega il vitalismo, la « disperata vitalità » pasoliniana, al primato del sentire sul ragionare, e quindi alla tradizionale venatura irrazionalistica che nella vita culturale e politica italiana puntualmente sbocca nell'acritica equazione fra personale e politico, nel culto della forma come suprema, solitaria, anarchica (nel senso di: socialmente irresponsabile) degustazione di individuali umori e stati d'animo, e infine nel fatto, solo apparentemente contraddittorio, che gli italiani possano indefinitamente gareggiare sulla fune tesa della doppia verità e riuscire a un tempo anarchici e conformisti, atei militanti ma, nel fondo, pur sempre cattolici?

Si comprende che domande siffatte non abbiano diritto di cittadinanza in un clima di pura celebrazione. E' solo giusto che nel primo anniversario della sua uccisione ancora per certi versi misteriosa, P. sia stato ricordato con manifestazioni, proiezioni di documentari e dibattiti che sono andati ben oltre il solito elzeviro di circostanza. Hanno infatti coinvolto studenti, partiti politici e gruppi militanti, dal Partito comunista italiano al « fronte degli omosessuali rivoluzionari ». Ne è emerso un ritratto di P. come « intellettuale politicamente impegnato e socialmente disorganico », nel senso di essere per definizione controcorrente, che non mi convince. Già nel coro celebrativo eterogeneo, possente ma indubbiamente confuso e non privo di stridori, che vede accomunati il PCI e il Fuori, è possibile scorgere e determinare quella costante così italiana che consiste nell'eclittico trasformismo in cui le divergenze, anche le più radicali, sfumano e cedono fino a fondersi nell'agapico abbraccio universale, che ci rivela di colpo, con attonita sorpresa e le lacrime agli occhi, tutti membri d'una stessa grande famiglia (« siamo tutti figli di mamma », e questo della mamma, della gran madre mediterranea, della madre-madonna, e insieme della madre-puttana, è uno dei miti centrali di P.) e che dà conto inoltre non solo dell'istintivo, animale, pre-intellettuale calore che pervade certe manifestazioni di massa cui, come si dice, « non si può mancare » (per esempio, i funerali di Togliatti), ma con maggior precisione lega la fortuna postuma di P. a quella, altrettanto ambigua, di Curzio Malaparte, per le cui scale, nell'ora della morte, fanno discretamente a gomitate l'on. Fanfani e i dirigenti delle forze politiche marxiste e della Cina maoista. Cos'è? Gusto atroce della beffa postuma, tanto più godibile quanto più sanguigna e vana e scarsamente credibile? Boccaccesco gioco, scherzo *post mortem*, inteso, bur-

landosene, ad indicare la fragilità, il carattere sovrastrutturale, cioè superficiale, sovraimposto, puramente logico intellettuale, degli schemi ideologici di fronte alla pesante, densa, indistruttibile realtà primordiale, viscerale, « creaturale », direbbe P., che in fondo ci determina e che alla fine emerge come decisiva e vittoriosa?

Vi sono, a questo riguardo, nel P. poeta, testimonianze e pagine indimenticabili:

« Per loro, i miei coetanei, i figli, in squadre
meravigliose sparsi per pianure
e colli, per vicoli e piazzali, arde
in me solo la carne. *Eppure a volte,* [corsivo mio]
mi sembra che nulla abbia la stupenda
purezza di questo sentimento. Meglio la morte
che rinunciarvi!...

Io sono un uomo libero! Candido cibo
della libertà è il pianto: ebbene piangerò.
E' il prezzo del mio « libito far licito »,
certo: ma l'amore vale tutto ciò che ho.
Sesso, morte, passione politica,
sono i semplici oggetti cui io do
il mio cuore elegiaco...

(Poesia in forma di rosa, pp. 34-35-36)

E prima ancora, in un impulso di auto-deprecazione che sfiora il vittimismo, il poeta dice di sè:

« A questo mi son ridotto: quando
scrivo poesia è per difendermi e lottare,
compromettendomi, rinunciando
a ogni antica mia dignità: appare,
così, indifeso quel mio cuore elegiaco
di cui ho vergogna, e stanca e vitale
riflette la mia lingua una fantasia
di figlio che non sarà mai padre... »

(Poesia in forma di rosa, p. 30)

Si pensi, per contrasto, alla sfrontata protervia di un Genet mentre la stessa malinconia esistenziale, ch'io vedo come essenziale attributo del cattolicesimo vissuto, ancorché inconsapevole, di questo « cattolico renitente » serpeggia nella scrittura dei romanzi, gergale e rapida e torva a tratti, turgida sempre di genuino spirito plebeo delinquenziale, con la stessa noncurante semplicità pronto al lazzo e al coltello, sospeso in una zona vitale in cui le norme del vivere civile, quelle che separano chiaramente l'etica dal crimine, non hanno corso, restano come costruzioni storiche incapaci di costringere o reprimere la natura, il senso

d'una condanna originale. Si è insistito sul carattere duro, disincantato di queste storie scellerate di borgata. Credo che sia un errore. P. nella narrazione mostra di avere fretta di raccontare i fatti, i dialoghi, gli ambienti per darsi, non appena possibile, a quegli slarghi händeliani in cui il poeta sembra riprendere fiato e che somigliano in maniera così netta a certi passi, frescamente bucolici e pacati, dei « diari » del Gregorovius che sale a piedi, solo, una mattina di maggio verso Tivoli. Su tutto e su tutti plana l'aria di una media solarità, libera e gioconda. Nonostante la miseria, le malefatte, i furti, i mercati più turpi, la prostituzione, il raggio, la violenza e la morte, è l'aria tranquilla e ferma delle epoche statiche, pre-industriali, quelle che definisco come « epoche dell'accettazione », prima degli scontri competitivi e delle organizzazioni burocratiche di massa; è l'aria, ancora umana, profondamente personale, di una bonomia picaresca, naturaliter ottimista, dopo ogni disastro, e ben disposta al prossimo e alla vita.

Per esempio:

« Era la prima sera, e un bel freschetto rendeva allegra l'atmosfera nell'ora che gli operai tornano dal lavoro e le circolari passano piene come scatole d'acciughe, e bisogna aspettare tre ore sotto le pensiline per potercisi appendere ai predellini. Da San Lorenzo al Verano, fino al Portonaccio c'era tutta una festa, una caciara, un cori-cori. Il Ricetto cantava:

Quanto sei bella Roma

Quanto sei bella Roma a prima sera

a squarciagola, completamente riconciliato con la vita, tutto pieno di bei programmi per il prossimo futuro, e palmandosi in tasca la grana... » (Rag. d. V., p. 0).

O ancora:

« Dal Cupolone, dietro Ponte Sisto, all'Isola Tiberina dietro Ponte Garibaldi, l'aria era tesa come la pelle d'un tamburo. In quel silenzio, tra i muraglioni che al calore del sole puzzavano come pisciatoi, il Tevere scorreva giallo come se lo spingessero i rifiuti di cui veniva giù pieno » (pdV., p. 19).

E qui si fa trasparente, dietro la trasfigurazione cui dà luogo questo realismo magico tipicamente pasoliniano, contro l'apparenza d'una testimonianza di pura documentazione sociologica che non esclude, anzi si compiace di certa sua crudezza, il suono remoto della gloria classica del *Flavus Tiber* che giunge intatta a noi, attraverso il tirocinio d'una cultura rimasta nel fondo umanistica e che P. ricongiunge alla miseria presente, con un intento che in apparenza vuol essere di dissacrazione mentre svela la tristezza d'una inconsapevole nostalgia.

Anche quando intende documentare e ragionare, P. « trema ». Secondo Goethe, è nel « tremare » (*das Schaudern*) il meglio del-

l'uomo, ma non bisogna dimenticare che è anche questa, del « tremare », la via per la quale i problemi etico-politici si riducono ad atteggiamenti estetico-esistenziali. Questo limite, così evidente in P. qualora lo si consideri come testimone-sociologo e così caratteristico d'altro canto dell'intellettuale italiano, è stato comprensibilmente eclissato dalla sua fine tragica e dalla commozione che ne è seguita. Può darsi che Alberto Moravia abbia ragione e che P. vada considerato come il poeta civile di sinistra dell'Italia odierna, devastata da uno sviluppo insensato e rapinata della sua identità culturale profonda. Ma allora bisogna ammettere che il poeta soffre e riflette questa realtà in maniera così puntuale da riuscirne complice. Moravia afferma che la novità rappresentata da P. è che i poeti civili in Italia sono stati sempre di destra. La mia opinione è che P., se lo si vuole considerare come poeta civile, non può dirsi a rigore né di destra né di sinistra; egli rientra semplicemente nel solco della tradizionale vocazione civile dell'intellettuale italiano, chiamato ad essere un celebratore di miti assai più che a collaborare ad un progetto razionale di sviluppo della comunità e solo eccezionalmente pronto a farsene critico coerente e intransigente fino al martirio (G. Bruno, P. Gobetti). In questo senso, la vocazione civile dell'intellettuale italiano così come ci viene consegnata dalla tradizione letteraria difficilmente può sottrarsi ad una dura ipoteca conservatrice e regresiva. Come poeta civile, mi sembra che P. vada collocato fra il Carducci di « Per la morte di G. Garibaldi » e il Pascoli di « La grande proletaria si è mossa ». A rileggere « Le ceneri di Gramsci » e « La Religione del mio tempo » insieme con gli scritti giornalistici di edificazione civile, nonostante i toni talvolta accesi e persino barricadieri, specialmente negli ultimi interventi « corsari », P. apparirebbe più vicino a Pascoli e alla sua « poetica del fanciullino », così ambiguamente indecisa fra la fedeltà ai valori e alle gioie d'una indeterminata natura e l'entrata nel mondo adulto della storia. « Le ceneri di Gramsci », a ragione considerate uno degli esiti più alti della poesia pasoliniana, hanno echi crepuscolari indubbi, d'un decadentismo più nostrano [Gozzano, Corazzini] che europeo: la sera al Testaccio, i lumi che si accendono alle finestre per la cena... Si pensi alle terzine conclusive:

« E' un brusìo la vita, e questi persi
in essa, la perdono serenamente,
se il cuore ne hanno pieno: a rodersi
eccoli, miseri, la sera: e potente
in essi, inermi, per essi, il mito
rinasce... Ma io, con il cuore cosciente
di chi soltanto nella storia ha vita,

potrò mai con più pura passione operare,
se so che la nostra storia è finita? ».

Questo tema della concretezza vitale, forse superiore, perché più profondamente radicata ed essenziale, a qualsiasi progetto storico, che già nel suo voluto e deliberato rivela il carattere di artificiosa costruzione, torna sempre, come un basso ostinato, nell'opera di P. e lo pungola e lo strazia come una ferita sempre aperta, che non abbia mai cessato dal buttar sangue. E poi: l'ossessione della « macchina », così tipica nel provinciale di recente inurbato; ricchezza e miseria come stati d'animo; l'odio-amore per l'ordine borghese, il lindore d'una casa sistemata bene; infine, l'affinità sotto la pelle con gli aristocratici predatori d'una città pre-borghese, come Roma, e l'attrazione reciproca degli estremi, ossia dell'aristocrazia come casta meta-storica e del sotto-proletariato di periferia, come nuova aristocrazia naturale, non ancora entrata nella storia.

« Ah, il vecchio autobus delle sette, fermo
al capolinea di Rebibbia, tra due
baracche, un piccolo grattacielo, solo
nel sapore del gelo o dell'afa...
Quelle faccie dei passeggeri
quotidiani, come in libera uscita
da tristi caserme, dignitosi e seri
nella finta vivacità di borghesi
che mascherava la dura, l'antica
loro paura di poveri onesti ».

(La rel. del mio tempo, pp. 18-19)

Oppure, in contraddizione con la povertà onesta ma ancora e sempre disperata povertà, esclusione, emarginazione:

« Sesso, consolazione della miseria!
La puttana è una regina, il suo trono
è un rudere, la sua terra un pezzo
di merdoso prato, il suo scettro
una borsetta di vernice rossa:
abbaia nella notte, sporca e feroce
come un'antica madre: difende
il suo possesso e la sua vita »

(La rel. ... p. 36)

E ancora, in un antitetico registro, quasi a salvarsi nel sogno medio-borghese da una realtà quotidiana d'insopportabile squallore e a dimostrare che può esaltare la povertà e la miseria solo chi non le conosca di persona attraverso l'esperienza diretta, P. confessa:

« Solo fino all'osso, anch'io ho dei sogni
che mi tengono ancorato al mondo,
su cui passo quasi fossi solo occhio...
Io sogno, la mia casa, sul Gianicolo,
verso Villa Pamphili, verde fino al mare:
un attico, pieno del sole antico
e sempre crudelmente nuovo di Roma;
costruirei, sulla terrazza una vetrata,
con tende scure, di impalpabile tela:
ci metterei, in un angolo, un tavolo
fatto fare apposta, leggero, con mille
cassetti, uno per ogni manoscritto,
per non trasgredire alle fameliche
gerarchie della mia ispirazione... ».

(La rel. ... pp. 38-39).

Sembra di leggere il copy-wright della Soc. Gen. Immobiliare. Ma subito l'intimismo è, almeno momentaneamente, sconfitto e la società ritorna, prepotente, sotto l'occhio del poeta. E' la società romana all'alba del miracolo economico, alla metà degli anni cinquanta:

« Li osservo, questi uomini, educati
ad altra vita che la mia: frutti
d'una storia tanto diversa, e ritrovati,
quasi fratelli, qui, nell'ultima forma
storica di Roma. Li osservo: in tutti
c'è come l'aria d'un buttero che dorma
armato di coltello: nei loro succhi
vitali, è disteso un tenebrore intenso,
la papale itterizia del Belli,
non porpora, ma spento peperino,
bilioso cotto ».

(la rel., p. 45)

.....

Se lavorano — lavoro di mafiosi macellari,
ferini lucidatori, invertiti commessi,
tranvieri incarogniti, tistici ambulanti,
manovali buoni come cani — avviene
che abbiano ugualmente un'aria di ladri:
troppa avita furberia in quelle vene...

.....

Il loro desiderio di ricchezza
è, così, banditesco, aristocratico.
Simile al mio. Ognuno pensa a sé,
a vincere l'angosciosa scommessa,

a dirsi: " E' fatta ", con un ghigno di re...
La nostra speranza è ugualmente ossessa:
estetizzante, in me, in essi anarchica ».

(la rel. pp. 45-46)

Ho menzionato prima il nome di Curzio Malaparte. L'autore di *Il sole è cieco*, *Kaput*, *La pelle*, ma ancor prima, al tempo della prima guerra mondiale, di *L'Italia barbara* e *La rivolta dei santa maledetti*, è forse un hidalgo, non senza collegamenti, e per la varietà delle affiliazioni politiche e per un certo vitalistico gusto del giornalismo, cinema, mass-media — se pure le condizioni tecniche non ne abbiano fatto un vero e proprio regista, con l'opera e la vicenda umana di P. Li accomuna il prevalere in essi del personaggio, un che di teatrale, di deliberato, di borghesissimo gusto di *épater le bourgeois*, eterni Rastignac alla conquista di una Parigi che forse non c'è. Le cose dette a questo proposito da Raffaello Brignetti mi sembrano molto penetranti. « Effettivamente belliano (Pasolini) ..., non per questo il suo talento non era a momenti anche shakespeariano, plautino, gramsciano, cristiano, tragico, favolistico, gidiano, dialettale, dannunziano. Non gaddiano, invece. Certo con una propria genialità, ma senza il gran peso del genio, ossia il « dove », il centro di gravità morale. Era la genialità dello scippo, dell'avidità e del tempismo, presso a poco sempre quella, sempre la stessa di quanti sono i più capaci e i più assetati di affermazione, di vita... (R.B. « Interpretazione di P.P. Pasolini », in *Corriere del Giorno*, 5 gennaio 1977).

L'interpretazione è acuta, ma riduttiva. Così come risulterebbero riduttivi il confronto puro e semplice e la dichiarazione di affinità sostanziale con Curzio Malaparte oppure, per certi aspetti, specialmente per il vorace, bibliofago autodidattismo e il finale patriottismo viscerale di *Italia mia*, con Giovanni Papini. Vi è tutto un versante saggistico di P. che va esplorato e che consente, anzi costringe a interrogarsi sul tipo e sulla qualità della sua vocazione civile. Un esame del genere, tale da sospendere una severa istanza scettica anche sugli enunciati esplicitamente più progressivi, potrà apparire al commentatore superficiale e al pasoliniano di stretta osservanza un atto di sterile, moralistica accusa. A noi sembra invece un presupposto essenziale per la tranquilla riconsiderazione che renderà possibile, o meno ardua, una valutazione equa. Ciò che abbiamo in animo è un esame tecnico, capace di saggiare la qualità e la struttura logica del ragionare politico e sociale di P.; non una censura su contenuti, e quindi non un'accusa boriosamente accademica o vacuamente moralistica.

Da un punto di vista tecnico, ciò che colpisce negli scritti

di ispirazione sociale di P. è l'uso della metafora¹. P. pensava qualche volta a se stesso come al « restauratore della Logica ». Il modo in cui questa qualifica viene avanzata, nell'auto-epitaffio dettato in *Poesia in forma di rosa* a proposito della sua « carriera di poeta » e con « uno sguardo profetico al mare dei futuri millenni », è accattivante, ma inaccettabile.

« Venni al mondo al tempo
dell'Analogica.
Operai
in quel campo, da apprendista.
Poi ci fu la Resistenza
e io
lottai con le armi della poesia.
Restaurai la Logica, e fui
un poeta civile.

(*Poesia in forma di rosa*, p. 145)

Non si può certo dire che la logica sia assente dagli scritti di P., ma se accettiamo il procedimento del discorso logico come una sequenza in cui si passi con coerenza dalla formulazione chiara e scientificamente rilevante, vale a dire in termini metodologicamente operativi, del *problema*, quindi alla enunciazione di un'*ipotesi* esplicativa, e quindi, infine, alle operazioni di *verifica*, occorre riconoscere che la struttura logica del ragionamento di P. si presenta in maniera suggestiva ma il più delle volte fuorviante. Esso non parte dalla definizione chiara di un problema, da tutti controllabile secondo i canoni logici che fanno del discorso scientifico una « procedura pubblica », bensì dalla fulminante, spesso scintillante formulazione d'una metafora (« Prima della scomparsa delle lucciole »: il « Palazzo del Potere » ecc.). Da questa poi P. deriva spesso, con serrata consequenzialità, una serie di corollari, socialmente e politicamente impressionanti, che hanno però un solo inconveniente: quello di non essere collegati con un problema chiaramente definito (e quindi rigorosamente analizzabile ed eventualmente spiegabile, in base a regole metodologiche aperte ad un controllo intersoggettivo, ossia controllabili da tutti) bensì con uno splendido fantasma. La metafora non è per P., come è stata per tutta la tradizione culturale pedagogica, un aiuto del discorso: per renderlo più chiaro, più facilmente comunicabile. La metafora è in P la pedana, il punto di partenza del suo ragionare. Anche quando si sottoscrive alla sentenza goethiana che « Alles Vergängliche —

¹ In proposito ho risposto alle acute, osservazioni di I. Pizzetti nel « Corriere della Sera », Si veda anche il libro di A. Fonziò.

Ist nur ein Gleichnis » (« ogni cosa esistente — è solo una similitudine), è indubbio che la metagora sia chiamata a chiarire, *non a sostituire*, il pensiero, cioè a renderlo più perspicuo e prontamente afferrabile con il confronto, la similitudine, l'analogia e l'allegoria. E' un sussidio pedagogico alla logica del discorso. Di questa logica in P. la metafora è invece il brillante surrogato. Non intendo applicare al suo caso l'aforisma profondo e crudele di F. Nietzsche: « La metafora rende il pensiero innaturale, sterile (non cresce insieme), e alla fine *vuoto di pensiero* » (*Umano, troppo umano*, II, pp. 294; corsivo nell'originale). E' vero però che, sostituita la metafora all'analisi con una sorta di profetica contrazione aoristica, P. ne ricava poi, con ferrea coerenza, tutti i corollari impliciti, arrivando piuttosto rapidamente ad un esito inevitabile: una critica civile e politica tanto irruente e totale quanto socialmente irresponsabile e pervasa da incurante, aristocratico distacco. Il punto mi sembra importante, e lo ripeto qui perché ebbi a suo tempo modo di dirlo direttamente a P. nel corso di una trasmissione televisiva, durante la quale purtroppo i responsabili televisivi trovarono i numerosi primi piani della sua maschera, del volto scavato e scarnificato, di lui, docile attore, assai più interessanti della sostanza logica e politica del dibattito sacrificato come sempre al cosiddetto « gusto del pubblico ». Sta di fatto che questo esploratore notturno delle borgate romane in Alfa Romeo 2000 Gran Turismo fa sistematicamente coincidere la ricerca del suo piacere personale privato con una missione politica pubblica. E' l'antico vezzo dell'intellettuale italiano che qui ancora una volta si fa palese: il mondo e i suoi problemi ridotti a pretesto.

Le argomentazioni di P. riescono così affascinanti e deboli. Affascinanti, perché metaforiche; deboli, perché invece del ragionare c'è il sentire. Un passo dell'*Immoraliste* di A. Gide esprime bene la situazione: « Mi sembrava fino a quel giorno di avere così poco sentito per così tanto pensare che alla fine mi meravigliavo di questo: la mia sensazione diveniva forte quanto il mio pensiero ». Le metafore di P. sono note e basterà citare pochi esempi. Sono intuizioni fulminee e personalissime, le quali vengono gonfiate e presentate come risultanze di laboriose indagini sociologiche. Si pensi alle conclusioni del saggio « Prima della scomparsa delle lucciole ». Un'Italia virgilianamente, o pascolianamente, « umile », agreste e disponibile, viene esaltata di contro all'Italia industriale odierna. Non colgo alcun segno di consapevolezza che i problemi fondamentali dello sviluppo civile italiano di oggi sono per gran parte legati e determinati dai residui putrefatti, cioè dal familismo mafioso e dagli iniqui clientelismi che ne derivano, dell'amato e idealizzato mondo contadino.

Uno studioso nordamericano ha usato anni fa, in una ricerca socio-antropologica condotta in un paese dell'Italia meridionale, il termine « familismo amorale » per denotare quell'atteggiamento che fa coincidere, e quindi approva e rafforza, l'interesse del ristretto gruppo familiare con l'interesse pubblico e che nel caso di conflitto fa sistematicamente prevalere l'interesse privato, familiare o al più del gruppo consanguineo allargato, contro l'interesse più ampio della comunità. Io credo che questo studioso abbia commesso un errore logico nel definire « amorale » un atteggiamento che è dettato da concrete, specifiche ragioni di sopravvivenza in un ambiente storicamente e politicamente non ancora uscito da rapporti sociali di tipo feudale, vale a dire da rapporti sociali in cui la legge, come insieme di norme uguali per tutti, è in realtà amministrata, piegata, elusa oppure semplicemente ignorata a seconda degli interessi pratici dei gruppi sociali in posizione di vantaggio relativo e di potere. Lo stesso errore commettono quegli studiosi che rimproverano, con una certa dose di boria e di etnocentrica superiorità, a determinati settori della popolazione italiana, specialmente dell'Italia meridionale e insulare, di essere troppo radicatamente « diffidenti » e quindi in definitiva « irrazionali », senza dar segni di rendersi in alcun modo conto che è da tale presunta « irrazionalità » che dipende, in quell'ambiente sociale specifico, la loro possibilità concreta di sopravvivenza. Ciò che può apparire evidentemente irrazionale in Svezia o anche solo a Milano è invece razionalissimo a Napoli o a Palermo. Detto questo, anche al fine di non cadere in quella trappola che è l'etnocentrismo, ossia la tendenza a giudicare determinati fenomeni culturali e politici con criteri e valori appartenenti ad altri sistemi culturali che si suppongono superiori o addirittura universali solo perché si trovano ad essere socialmente e politicamente dominanti, bisogna chiarire con molta fermezza che i valori del familismo, tipici del mondo contadino del Sud, ma anche del Nord, con quel loro particolarismo più o meno accentuatamente tribale e xenofobico, non solo non sono un progresso rispetto ai valori democratico-borghesi delle società *compiutamente industrializzate*, ma restano al contrario come residui di un modo di vita al tramonto, pieno di limitazioni per l'individuo e di sofferenze non strettamente necessarie, dominato da paure ancestrali e da rapporti di dominio mafioso, in cui non è ancora neppure sorta l'*idea d'uno Stato di diritto*. Le culture locali vanno rispettate; vi sono valori del mondo contadino che vanno preservati o recuperati, ma guai a farne dei miti o delle occasioni per rimpiangere un mondo perduto che in verità non meritava di essere conservato. Non bisogna mai dimenticare, come è stato ben detto, che se Cristo si è fermato a Èboli, Lutero è stato fermato a Trento. In

altre parole: l'Italia, è doveroso riconoscerlo, è divenuta nel corso degli ultimi trent'anni un paese prevalentemente industrializzato, *ma la cultura industriale non vi è ancora nata*. Le tre culture tradizionali, quella liberaldemocratica, quella cattolica e la marxista, sono oggi chiamate a rendere conto di un fallimento. L'individuo in senso moderno, cioè a livello pieno, conscio dei suoi diritti e dei suoi doveri, qui non è ancora nato. Intendo per individuo un essere autonomo e capace di valutazioni personali, indipendenti, che non ha bisogno di altra protezione che non sia quella della legge neutra, eguale per tutti, che non confonde il pubblico e il privato e che possiede pertanto il senso dello *Stato come comunità democratica aperta e non come dominio burocratico oppressivo*. Ovviamente, il concetto di legge « neutra » fa riferimento solo ad una *neutralità relativa*, essendo chiaro che ogni sistema giuridico positivo riflette una matrice di interessi materiali determinata. I valori del mondo contadino, quando sono vagheggiati acriticamente come arca di salvezza, se non pegno d'una mitica età dell'oro, funzionano in realtà come copertura d'una situazione di fatto caratterizzata dall'immobilismo sociale, dalla mancanza di mobilità e di ricambio, dal potere mafioso alimentato e reso possibile da masse umane sostanzialmente inerti o civilmente disarmate. Questi valori non possono in alcun caso venir considerati come alternative storicamente valide ai valori democratico-borghesi su cui ruota la società civile di tipo industriale. E' vero che questo tipo di società appare minato alla sua base da contraddizioni oggettive gravissime le quali riproducono necessariamente gruppi e intere classi di emarginati, spostati, sfruttati. Ma la soluzione di queste contraddizioni, che sono le contraddizioni tipiche delle società burocratiche di massa, vanno cercate guardando avanti, non imbalsamando i valori del mondo contadino che ci stiamo lasciando alle spalle, in una estenuata estetizzante contemplazione romantica (cfr. in proposito C. Tullio Altan, « Le lucciole e i fuochi fatui » in *La critica sociologica*, 33-34, Primavera-Estate 1975).

Purtroppo è questo l'atteggiamento comune fra i letterati e gli intellettuali italiani, cui solo di recente è accaduto di occuparsi di vita e di problemi industriali (si pensi alle opere di Ottiero Ottieri, Paolo Volponi) ma sempre ancora in termini di parossismo maniaco con personaggi e figure ben lontani dalla media rappresentazione d'un modo di vita acquisito. (« Donnarumma all'assalto »; l'Albino Saluggia di *Memoriale*). In questo senso P., lungi dall'essere un intellettuale gramscianamente « disorganico » rispetto al proprio ambiente, è un intellettuale quant'altri mai « rappresentativo ».

Conseguenze politicamente più gravi si legano alla proposta di un processo ai potenti e alla metafora del « palazzo del po-

tere », non per caso prontamente ripresa da una legione di divulgatori specializzati nell'impedire la conoscenza dei termini veri dei problemi. In un'epoca in cui il potere opprime in primo luogo rifiutandosi di agire, dimenticando, lasciando correre, eclissandosi, rinunciando ad esercitare le iniziative cui è tenuto, appunto per non essere razionalmente giudicato in base ai risultati conseguiti, P. rinverdisce la nozione cospiratoria, grossolanamente antropomorfa e reazionaria di un potere altamente personalizzato, individuabile con precisione, semplicisticamente affrontabile come interlocutore specifico. Questo significa non avere la più pallida idea intorno alla complessità odierna dei rapporti di influenza e di potere e al carattere essenzialmente impersonale delle grandi forze sociali e tecno-strutturali coinvolte.

La scivolata verso il moralismo è evidente. Il godimento delle menti più sprovvedute è assicurato, ma il livello interpretativo e quindi la possibilità di un'azione politica seria, incisiva sono destinate a soffrirne. C'è un vistoso passo indietro. Le questioni politiche tornano ad essere vissute in termini di magia o di puro scontro personale. Ancora una volta, come tante volte nella storia italiana, il letterato moralista ha vinto. Una disperazione personale, certo genuina, è fatta meccanicamente coincidere con una disperazione cosmica. La lezione di Marx è stata dimenticata o si è rivelata inutile. Anche Marx è stato del resto canonizzato, messo sugli altari, cioè sacralizzato e respinto. Non stupisce dunque che la questione sociale si ripresenti nei termini di « ricchi » e « poveri » mentre i rapporti di produzione sono trascurati come irrilevanti.

Gli effetti di questa regressione moralistica sono disastrosi. Non è la sola cultura subalterna a divenire un mito, una specie di vaso d'elezione intoccabile. Lo scandalo è che i poveri delle borgate rischiano di non essere più poveri come dovrebbero essere e, per il bene dell'umanità, indefinitamente restare. Da ultimo P. appariva genuinamente disperato a causa della « mutazione antropologica » che a suo giudizio veniva verificandosi nella situazione italiana. I poveri erano ormai a suo giudizio contaminati dal « consumismo ». Non potevano più distinguersi, fisicamente, dal vestito o dai modi, dai gesti, dal modo di guardare, rispetto ai borghesi. L'Italia era finita. La civiltà stava tramontando. E tutto questo solo perché, nella dieta e nel vestire e nei consumi medi, sempre molto bassi in Italia rispetto all'Europa, gli italiani fuggiti con l'emigrazione di massa dall'inferno contadino di ieri cominciarono ad assaporare, con un ritardo di secoli, un minimo di benessere, di eguaglianza sociale e di diritti democratici. Che si siano potute prendere sul serio, quale risultanza sociologica e riflessione politica, queste lamentele la dice lunga sullo stato di una cultura. Tanto più che queste querimonie servivano ottima-

mente a sviare il discorso più serio e più urgente: quello dell'accertamento analitico della responsabilità politica e delle iniziative specifiche da prendere.

Mi sembra che a questo punto P. riconfluisca tutto, senza residui, nella tradizione dell'intellettuale italiano — in quella sorta di filo nero che dai classici del Trecento si snoda attraverso il Rinascimento e la Controriforma per giungere al Risorgimento, all'unificazione, al fascismo e agli odierni sussulti di soggettivismo estremistico e di decisionismo fondamentalmente irrazionale. Socialmente considerato, ossia analizzato come istituzione, come matrice di effetti sociali al di là dei risultati puramente formali, stilistici o calligrafici, l'intellettuale letterato italiano oscilla fra due poli:

a) un irresponsabile ottimismo vitalistico (la « vitalità » carducciana e poi crociana e la « disperata vitalità » appunto di P.), che si esprime emblematicamente nei canti carnascialeschi di Lorenzo il Magnifico (« Quant'è bella giovinezza - che si fugge tuttavia - ... chi vuol essere lieto sia - del diman non v'è certezza ») con l'accentuazione dell'inutilità di ogni pianificazione per il futuro. In altri termini: la consapevole rinuncia a qualsiasi progetto razionale collegato con i problemi pratico-politici della comunità; e quindi, come inevitabile risultato, solipsismo ed egotismo edonistico, ancorché spesso « piagnone »;

b) un esplicito impegno socio-politico, ma sempre da prime donne e in quanto ceto separato, essenzialmente celebrativo e retorico, così come è esemplificato dal Carducci, oppure come lo si ritrova negli intellettuali che si definiscono « rivoluzionari » e per i quali l'invocazione palingenetica sembra dispensare, una volta liricamente affermata, dall'interrogarsi circa i suoi costi sociali pratici, mostrando così conclusivamente l'assoluto disprezzo per le esigenze quotidiane della gente minuta.

In ambedue i casi, l'intellettuale italiano è un uomo in fuga, consapevole della precarietà dei suoi mezzi di sussistenza, pronto quindi a mettersi sotto l'ala del potere, sia questo la chiesa, il principe, il partito, l'azienda, oppure a servire indirettamente il potere alimentando i fantasmi dell'irrazionalismo. Ciò che resta dunque più che mai irrisolto in Italia è il problema del rapporto fra l'intellettuale e il potere. Troppo spesso il rimedio alla sterilità dell'individualismo solipsistico viene cercato in una militanza politica che scade regolarmente in ubbidienza partitica o in un *quietum servitium* che trasforma l'intellettuale capace di critica autonoma in un funzionario arrendevole. Storicamente, i vertici socio-economici e politici in Italia hanno avuto la mano pesante. Anche questo ha contribuito a ritardare il formarsi di una « società di cittadini » mentre ha prolungato più che nel resto d'Europa l'esistenza d'una stagnante « società di sudditi ». E' mancato,

tradizionalmente, un progetto di sviluppo veramente nazionale. La borghesia italiana è rimasta una borghesia incompiuta e il capitalismo italiano è a tutt'oggi un capitalismo dinastico, assistenziale, pre-razionale. Leopardi ha persino espresso un meditato dubbio sull'esistenza d'una « società » italiana in senso proprio: « Le classi superiori d'Italia sono le più ciniche di tutte le loro pari nelle altre nazioni. Il popolaccio italiano è il più cinico dei popolacci. Quelli che credono superiore a tutte per cinismo la nazione francese, s'ingannano. Niuna vince né uguaglia in ciò l'italiana. Essa unisce la vivacità naturale (maggiore assai di quella dei francesi) all'indifferenza acquisita verso ogni cosa e al poco riguardo verso gli altri cagionato dalla *manca*za di società, che non li fa curar gran fatto della stima e dei riguardi altrui... » (G.L., *Le poesie e le prose*, II, Mondadori, 1940, pp. 570-571; *cor-sivo mio*).

Credo che ancor oggi la vocazione civile dell'intellettuale italiano sia per gran parte da costruire.

Nonostante i suoi limiti, come una lente di ingrandimento che consenta di vedere i particolari nascosti, P. ha dato in questa direzione un contributo importante. Non si è mai liberato d'una concezione individualistica e aristocratica dell'intellettuale. In questo senso, anche quando si è avvicinato agli intellettuali che sono militanti del partito comunista e che quindi accettano, non senza difficoltà, un impegno anche organizzativo, *routinier*, P. è rimasto legato ad una concezione levitica, sacerdotale e paleo-umanistica dell'intellettuale, che dall'esterno porterebbe il verbo rivoluzionario alla classe operaia in attesa di essere illuminata. Resta dunque, P., un intellettuale tradizionale, un'edizione aggiornata del « lupo della steppa » di Herman Hesse, con la sua autonomia illusoria, la sua posizione fondamentalmente astorica e aclassista, la confusione fra dato e prescrizione in nome d'una suprema « liricità », che opta per il mito e l'irrazionalità contro la storia e contro la politica. P. è contraddittorio e sembra talvolta compiacersi di questa sua natura « divisa ». Questa caratteristica è stata rilevata con grande precisione: egli è nello stesso tempo « il vate e il maudit, lo scrittore « scandaloso » e la vittima-ribelle della « diversità », il poeta civile e il poeta-Narciso, l'esteta e l'intellettuale come « personaggio » pubblico, il « testimone » e il « pedagogo », l'interlocutore *autonomo* del movimento operaio e l'« autore di successo » (cfr. G.C. Ferretti, *Pasolini, l'universo orrendo*, Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 120). Eppure, nonostante tutto, c'è in lui un fondo di genuinità che ne fa un provocatore di eccezionale potenza. Vi è una pagina nei *Ragazzi di vita* in cui P. descrive con impressionante distacco la sua morte: « All'età sua aveva conosciuto già tante centinaia di persone di ogni condizione e di

ogni razza, che ormai uno o l'altro era uguale: e quasi quasi avrebbe potuto comportarsi pure lui come quel tipo che abitava vicino alla Rotonda che un giorno, con un amico suo, aveva pestato un froscio, per rubargli un par di mila lire, e quando il compagno suo gli disse: « Aòh, l'avemo ammazzato », senza manco guardarlo, quello rispose: « E che me ne frega » (p. 35). Per quanto sempre intento a raccontare se stesso, ad esasperare il privato fino a farne un problema pubblico, P. era un uomo che non se ne fregava e per questa ragione la sua esperienza poetica ed umana, anche negli aspetti più controversi, resta a mio giudizio importante, se non esemplare.

FRANCO FERRAROTTI

Questo contributo fa seguito al lavoro pubblicato sul n. 24 di *Critica Sociologica*: ambedue riferiscono le risultanze di una analisi di ben maggiore mole condotta nel quadro delle ricerche su Roma dirette dal Prof. F. Ferrarotti.

Nella prima parte si è cercato di riferire dati ed informazioni valide a dimostrare che l'evasione — esclusione scolastica a Roma, nella scuola dell'obbligo, si attesta a livelli preoccupanti. Se è vero infatti, si è affermato, che i tassi di abbandono sembrano essere a Roma, nell'anno 1970-71, inferiori a quelli rilevati su scala nazionale, quanto meno fino all'anno 1967-68, è anche vero che non è questo l'elemento che caratterizza i fenomeni della vita della scuola a Roma, quanto piuttosto che la situazione media migliore di quella nazionale non suggerisce una situazione più avanzata in generale e in continuo superamento di residue arretratezze, ma nasconde un'ampia fascia di emarginazione, che tende ad essere soffocata per le dimensioni stesse della popolazione scolastica e che le statistiche ufficiali, lavorate tutte sui risultati globali, non rilevano.

Anche perciò sembra giustificato paragonare la evasione scolastica — nella fascia dell'obbligo — alla parte emersa di un iceberg, minacciosa presenza rivelatrice di un ben più esteso e profondo stato di malattia, la cui patologia, nel quadro completo delle cause e degli effetti, non si può davvero presumere di esaurire in questa occasione; al momento la scelta fatta è quella di far luce sull'entità e le caratteristiche dell'irregolarità scolastica.

Anche in questa seconda parte della ricerca, come nella precedente, si continuerà a portare avanti, per così dire, lo « spaccato » delle 8 classi dell'obbligo, nelle scuole situate nel territorio del Comune di Roma nell'anno scolastico 1970-71.

Nella relazione precedente si è precisato che l'analisi dell'esclusione scolastica (evasioni - abbandoni) è stata condotta prendendo come punto di riferimento le singole sedi scolastiche, localizzate, nell'ambito comunale, su entità territoriali relativamente piccole: il che ha facilitato una valutazione sociale del fenomeno. E' stato necessario mantenere l'indagine a questo livello — la sede scolastica — anche per il fenomeno delle ripetenze, ben più massiccio di quello degli abbandoni, scontando l'impegno di vagliare la situazione di oltre 357.000 ragazzi, frequentanti 995 diverse sedi, nelle classi elementari e medie. I dati sui quali si è la-

vorato sono quelli delle iscrizioni all'anno scolastico 1970-71. Tali dati, che non sono pubblicati, sono stati raccolti direttamente alla data del 31 ottobre 1970, dopo le iscrizioni e la formazione delle classi. Questi dati sono stati controllati, con altri provenienti da altre parti, e sottoposti ad elaborazioni delle quali daremo ovviamente soltanto i quadri conclusivi.

La popolazione scolastica nelle 5 classi elementari, all'inizio dell'anno scolastico 1970-71.

Si vogliono valutare i quadri di insieme offerti dalle due tavole che seguono.

TAVOLA 1 - *Alunni iscritti nelle scuole elementari di Roma, distinti per sesso.*

Elementari	Anno scolastico 1970-71 ¹			Indice di mascolinità
	Maschi	Femmine	Totale	
Statali	99.940	91.802	191.742	52,1
Non statali	21.846	25.475	47.321	46,1
Totale	121.786	117.277	239.063	50,9

TAVOLA 2 - *Alunni iscritti nelle scuole elementari di Roma, distinti per classe.*

Elementari	Anno scolastico 1970-71 ²					Totale	%
	I	II	III	IV	V		
Statali	41.262	38.820	37.634	37.230	35.105	190.051	79,1
Non statali	11.059	10.348	9.700	8.829	8.280	48.216	20,9
Totale	52.321	49.168	47.334	46.059	43.385	238.267	100,0

Si noti come le cifre totali degli iscritti offrano valori pressoché identici pur trattandosi di due distinte rilevazioni condotte in tempi diversi, da due organismi diversi. Valga questo a riprova dell'affermazione fatta che i controlli eseguiti hanno permesso di considerare buona l'approssimazione dei dati. Ma soprattutto si invita a considerare le due tavole sotto un altro profilo.

¹ ISTAT - Statistiche scolastiche - Rilevazione condotta al 31 ottobre 1970 - Rielaborazione su documenti originali in visione.

² Rilevazione del Provveditorato agli studi di Roma al 31 dicembre 1970, condotta dal Centro Ispettivo Attività Speciali. Documenti originali in visione.

E' senza dubbio interessante sottolineare che, contrariamente a quanto comunemente si pensa, il rapporto tra scuola statale e non statale resta più o meno lo stesso in tutte e cinque le classi elementari e che la scuola non statale costituisce sempre a Roma una robusta presenza dalla quale non si può prescindere in qualsiasi analisi della situazione scolastica, tanto essa si differenzia per questo aspetto da quella di altre zone e in generale del Paese³. Ne consegue che si continuerà a trattare il tema distinguendo sempre le scuole statali da quelle non statali al fine di individuare nuovi livelli di diversità educative tra i fanciulli frequentanti la scuola dell'obbligo.

La scuola elementare: iscrizioni per l'anno 1970-71. Nuovi iscritti e ripetenti la stessa classe frequentata nell'anno 1969-70.

Si ricorda che nella fascia delle 5 classi elementari, su scala nazionale, nell'anno 1967-68 si è valutato un tasso di ripetenza del 9,6% sugli iscritti⁴.

Mediamente, le scuole del Comune di Roma restano al di sotto di questo valore con un indice del 3,1%. Si valuti però che i dati rilevati per Roma si riferiscono ad un anno scolastico successivo di un triennio e che quindi nell'anno 1970 minore potrebbe essere stato il distacco tra la situazione nazionale e quella romana.

A tenere basso il valore del tasso di ripetenza a Roma contribuisce la scuola non statale, dove esso si presenta con l'1,2% contro il 3,6% della scuola elementare statale.

La forte differenza che rileviamo ci induce a trattare separatamente l'andamento del fenomeno.

Nell'anno considerato hanno funzionato in Roma 381 sedi di scuola elementare statale e 260 di scuola elementare non statale per un totale di 641 sedi scolastiche.

Disseminate in un territorio comunale assai vasto si è dovuto accettare il criterio di differenziarle secondo le suddivisioni territoriali-statistiche dei censimenti. Esse sono del tutto insufficienti ad operare una sia pure approssimativa classificazione socio-economica; sta di fatto, però, che qualsiasi altra suddivisione sarebbe stata ancora più manchevole o arbitraria. Si è assunta quindi la suddivisione in Rioni, Quartieri, Suburbi e Zone.

I rioni, in numero di 22, costituiscono la parte centrale della città, compresa entro le antiche mura; le aree cittadine extramurali costituiscono i 32 quartieri urbani, cui si aggiungono i 3

³ Vedi: MARIA I. MACIOTI, *Aspetti e problemi della scuola dell'obbligo in Italia*, « Critica sociologica », 1973, 24, 115.

⁴ Vedi: Ministero della Pubblica Istruzione, *Proposte per il nuovo piano della scuola*, Ed. Libreria dello stato, 1971, Tab. 5, pag. 44.

quartieri marini. Oltre e intorno i quartieri urbani nel settore della città sulla destra del Tevere si estendono i 6 suburbi. L'Agro romano è la parte più esterna del territorio Comunale ed è suddiviso in 59 zone.

L'analisi critica dei dati è stata condotta su tutte le 641 sedi scolastiche considerate singolarmente e raggruppate per i singoli rioni, quartieri e zone, quindi secondo 119 distinte aree territoriali. Nell'impossibilità di offrire — in questa sede — questo livello di informazione, ci si limiterà ai dati globali secondo le grandi suddivisioni territoriali, riservando l'esemplificazione a singole scuole e a singole entità territoriali⁵.

Presso le scuole statali risultarono, quindi, iscritti oltre 190.000 alunni.

Pochissimi sono gli elementi che permettono su scala cittadina di descrivere questa numerosa e oltremodo varia scolaresca. Quelli disponibili sono stati raccolti tutti: rapportati alle singole sedi scolastiche localizzate con precisione nel territorio hanno fornito una pur rudimentale mappa della scuola elementare a Roma e una fotografia, sia pure sfocata, della popolazione infantile che vi si organizza. Necessariamente, come si è detto, possiamo in questa sede fornire solo descrizioni riassuntive e sommarie come quelle raccolte nelle tavole che seguono e che vanno considerate congiuntamente.

TAVOLA 3 - *Scuola elementare statale (anno scolastico 1970-71). Descrizione della scolaresca all'iscrizione*⁶.

Località	Alunni				di cui ripetenti			
	m	f	T	% m	m	f	T	% rip.
Rioni	5.064	5.357	10.421	48,5	152	123	275	2,6
Quartieri	72.617	65.293	137.910	52,6	2.433	1.861	4.294	3,1
Suburbi	5.329	4.848	10.177	52,3	362	261	623	6,1
Zone	16.930	16.304	33.234	50,9	968	795	1.763	5,3
Totale	99.940	91.802	191.742	52,1	3.915	3.040	6.955	3,6

⁵ Il Comune di Roma da alcuni anni ha adottato il decentramento amministrativo su base circoscrizionale. Suddiviso in dodici circoscrizioni ancora nell'anno 1970, ha adottato in seguito un decentramento in 20 circoscrizioni. Purtroppo però l'incompletezza dell'attuazione della riforma e soprattutto il fatto che l'unità di misura delle Circoscrizioni sia stata sostanzialmente ricercata nella sezione elettorale (per le preoccupazioni di potere della maggioranza di centro sinistra) anziché nella sezione di censimento rende complesso oltre ogni dire il rapporto tra i fenomeni che si esaminano e, perfino, l'entità della popolazione corrispondente.

⁶ ISTAT - Statistiche scolastiche - Rilevazione condotta al 31 ottobre 1970 - Rielaborazione su documenti originali in visione.

Nel numero totale degli alunni sono compresi quelli che alla data della rilevazione erano già stati assegnati alle classi differenziali, che sono state soppresse solo dopo il 1971. Gli iscritti alle differenziali, però, non sono compresi tra i ripetenti la stessa classe frequentata l'anno precedente, perché come è noto ad essi viene offerto un corso diverso di studi. Questa avvertenza vale per correlare la tavola 3 con la tavola seguente, nella quale vengono inserite anche alcune altre informazioni che saranno utili mano a mano che procederà l'analisi.

TAVOLA 4 - Scuola elementare statale (anno scolastico 1970-71).
Descrizione della scolaresca nelle classi⁷

Località	Sedi	Classi	Di cui differenza	Alunni	Di cui differenza	Rapp. alunni classe	Rapp. alunni aule proprie
Rioni	27	443	23	10.421	230	23,4	27,7
Quartieri	166	5.604	271	137.910	2.160	24,6	40,9
Suburbi	22	449	27	10.177	232	22,6	52,7
Zone	166	1.518	60	33.234	506	21,8	47,8
Totale	381	8.014	381	191.742	3.128	23,9	41,3

Nell'anno scolastico considerato hanno funzionato in Roma alcune scuole speciali frequentate da 834 alunni. Queste scuole agiscono su scala cittadina, raccolgono le iscrizioni sulla base di un ampio raggio di intervento oppure secondo specifiche caratteristiche del ragazzo. Il discorso che va fatto a proposito di queste istituzioni ha una complessa problematica che supera i limiti di questa esposizione e che — al momento — viene accantonata.

(*continua*)

MARIA MICHETTI

⁷ La dizione « aule proprie » sta ad indicare i locali originariamente costruiti per destinazione ad aula e quindi esclude locali riadattati ad aula negli edifici scolastici come anche locali presi in fitto. La rilevazione delle aule proprie è stata fatta sulla base dei dati ISTAT e dei dati del Comune di Roma - Ufficio Statistica e Censimento.

CRONACHE E COMMENTI

Anche i terroristi sono esseri umani

La condanna del terrorismo non può giungere ad obliterare l'umanità dei terroristi. Esultando, legittimamente, per la liberazione degli ostaggi a Mogadiscio da parte delle truppe speciali tedesche, qualche commentatore ha parlato di un'azione « incruenta ». Forse all'opinione benpesante d'Europa il sangue dei terroristi non sarà parso degno di esser preso in considerazione. E' stato freudianamente « cancellato » come un brutto sogno, come qualche cosa che si può reprimere fino a dichiararne l'inesistenza. La tendenza a psicologizzare i problemi oggettivi fino a farli evaporare è inquietante. Quando una cultura non è più in grado di porsi seriamente le questioni cui deve far fronte è già, lo sappia o meno poco importa, al declino. La violenza assolve a questo proposito la sua dura funzione: far esplodere le insufficienze delle composizioni e delle mediazioni puramente verbali; obbligare la cultura, che si suppone elaboratrice e dispensatrice di valori intemporalmente e universalmente, a mostrare in pubblico la vergogna delle sue basi materiali, a riconoscere che vi sono contraddizioni oggettive non componibili sul piano puramente intellettuale.

FRANCO FERRAROTTI

Scambi epistolari con benedizione e senza

La lettera di Enrico Berlinguer al vescovo di Ivrea, Monsignor Bettazzi, è un documento politico sotto le vesti di una divagazione di teologia dogmatica. Le distinzioni fra posizione ateistica, antiteistica e teistica sono eleganti ma troppo sottili per non destare almeno il sospetto di Bisanzio. Ma la sostanza riguarda i rapporti di forza che regolano la vita della società italiana e non va sottovalutata. Globalmente considerata, sembra un vistoso passo indietro per le seguenti ragioni: 1) il discorso è da vertice a vertice; l'apparente casualità dello scambio non dovrebbe ingannare nessuno; 2) collocandosi sul piano gerarchico, e per ciò stesso rivalutando come interlocutore privilegiato la gerarchia, è un colpo basso, se non l'affossamento, della lettera

e dello spirito del Vaticano II (che ne dicono La Valle, il neo-iscritto Don Franzoni?); 3) segna il ritorno al vecchio dualismo che si sperava in fase di declino fra chiesa docente (e di potere, cioè come struttura ierocratica esclusiva) e chiesa discente, o di base; 4) è vero che « cattolico » non coincide necessariamente con « borghese », ma, da Gramsci a Togliatti e almeno fino a P. Ingrao (l'Ingrao ante-presidenza della Camera), il PCI cercava di parlare direttamente alla base cattolica sulla testa, se non contro, i dirigenti ufficiali. Ora, invece, per concludere frettolosamente un capitolo appena aperto, si direbbe che l'ufficialità si appresti a celebrare inauditi trionfi.

EMILIO SCAVEZZA

Socializzare la psicanalisi?

Cinque trasmissioni non « sulla » psicanalisi ma « di » psicanalisi. Un gruppo di funzionari RAI e tre psicanalisti che interagiscono in studio per il tempo di una seduta. Lo psicanalista-capo che analizza le dinamiche profonde del gruppo per esemplificare concetti-chiave della teoria psicanalitica. Tutto questo a Radiotre della RAI, la rete democratica.

Lasciamo pure da parte contenuto e contesto delle trasmissioni. E' l'intenzione che preoccupa. Enzo Forcella, direttore della rete: « Oggi / ... / c'è nel nostro paese un grande interesse per la psicanalisi, un interesse addirittura di massa... Più che un interesse, c'è una forte domanda di analisi, nel senso che molta gente vorrebbe fare questa esperienza, vorrebbe per l'appunto entrare in analisi. E allora ci siamo detti, qui a Radiotre: facciamo qualche cosa per andare incontro a questo interesse, a questa domanda ». Begnone, uno dei tre psicanalisti: « Eravamo interessati a questa esperienza perché ci poniamo il problema di come socializzare l'esperienza della psicanalisi [...]. Ci è sembrato che la Rai, la radio come mezzo di comunicazione di massa, ci potesse dare la possibilità intanto di cominciare a fare questo lavoro divulgativo, e intanto di socializzazione della psicanalisi ».

Socializzare la psicanalisi? A sentir loro, niente di più ovvio. Grossa esperienza esistenziale, la psicanalisi non è forse uno dei più poderosi strumenti di descrizione-terapia delle dinamiche psichiche? E come si fa a non voler « socializzare »? Socializzare è andare incontro a « domande di massa », è rompere chiusure e privatizzazioni. Perciò socializziamo la psicanalisi: facciamola uscire dal chiuso (costoso) degli studiosi, portiamola tra le masse che, pare, non chiedono altro.

Purtroppo tutto ciò non è ovvio. Per i nostri apostoli del verbo analitico, socializzare significa tout court moltiplicare numericamente. L'esperienza psicanalitica è elitaria, limitata a diadi-nomadi o a piccoli gruppi? La capacità di capirsi e capire gli altri facendo riferimento a categorie analitiche è privilegio di pochi? Bene, allarghiamo i gruppi (fino al macrogruppo di una audience radiofonica), moltiplichiamo le diadi, diffondiamo i concetti e le categorie. Sembra di ritrovare Moreno, quando pretendeva di socializzare la « buona novella » sociometrica di télé in molecola, di molecola in rete, fino a coprire tutta la società. C'è dietro Moreno, come dietro i nostri apostoli, lo stesso errore di fondo. Il sociale non è il proseguimento allargato dello psicologico con agenti più numerosi. La società non è una mera somma di Grundkörper, di atomi sociali — individui o microrelazioni interindividuali che siano. Si ricordino le intuizioni di Simmel (i primi capitoli della Soziologie): dal punto di vista conoscitivo, società e individuo, sociale e psicologico, non sono. Meglio, sul sociale e sullo psicologico in sé noi non possiamo dire nulla. Società e individuo rappresentano non due cose diverse, ma due diversi punti di vista su una stessa realtà inafferrabile in sé, due diverse « categorie a posteriori » delle scienze umane. In quanto tali, esse implicano metodologie euristiche e frameworks anch'essi diversi e per gran parte incompatibili.

Esiste tra lo psicologico e il sociale un salto qualitativo, un gap logico-concettuale, che non è legato al numero degli agenti coinvolti, ma ad un diverso reticolo interpretativo e a diverse premesse epistemologiche. Un rapporto di coppia, al limite perfino la struttura di un determinato io individuale, possono esser letti come fatto psicologico e anche come fatto sociale. Ma allora la socializzazione di concetti e pratiche psicologiche diventa un problema assai complesso. Socializzare frameworks psicologici non significa semplicemente diffonderli a serie più numerose di agenti sociali. Significa trasferirli da una dimensione conoscitiva ad un'altra. Significa trasformare un fatto psicologico in fatto sociale. Significa cambiarli radicalmente, stravolgendone senso, funzione e portata. Significa doverne vedere sotto una luce diversa le stesse categorie concettuali e le tecniche d'intervento.

La socializzazione della psicologia non è un processo banale, per la sociologia come per la psicologia, per il tessuto sociale come per il fatto psicologico. Non a caso, ogni volta che ci si è mossi in questa direzione si è negata di fatto la specificità della dimensione sociologica. Salvo certe ambigue formulazioni di Lewin, la psicologia si è sempre costruita una comoda concezione atomistica della società: il fatto sociale come processo additivo di elementi, le leggi sociali come proiezione allargata delle leggi di questi elementi; e mai invece il fatto sociale letto come se fosse

una totalità irriducibile (la finzione durkheimiana del fatto-cosa), mai la legge sociale come comportamento legale della totalità, non deducibile dai comportamenti legali degli elementi.

Tutto ciò vale anche (vorremmo dire: soprattutto) per la psicanalisi. Una psicanalisi socializzata non è la ovvia legittima proiezione moltiplicata della teoria-prassi del rapporto terapeutico. E' qualcos'altro. Per esempio, ideologia. Trasferite sic et simpliciter nella dimensione sociale, le categorie psicanalitiche rimangono psicologiche e diventano a vari livelli ideologiche.

Si vadano a rileggere le prime pagine della Massenpsychologie freudiana: come tutti i frameworks psicologici, anche la psicanalisi si rifà ad una visione atomista del sociale. Niente di male in questo, almeno finché la psicanalisi rimane sul suo specifico terreno d'intervento, il fatto psicologico. I guai cominciano quando esplose la sua vocazione totalitaria, la sua pretesa di chiave universale. E quando alcuni confondono la sofferenza psicologica di massa con una domanda di massa per la ... psicanalisi!

Esplose allora la inadeguatezza della psicanalisi a rispettare la specificità del sociale. La sua filosofia sociale atomistica implica la riduzione del fatto sociale a rete di eventi psicologici, spiegabile perciò con l'extrapolazione di leggi anch'esse psicologiche. Rapporti pubblici di potere, dialettiche pubbliche di classe vengono letti attraverso le metafore di fantasmi privati, di cui si dimentica presto che sono metafore e storie di fantasmi. La comprensione della realtà sociale viene fatta passare attraverso un deformante « conosci te stesso ». I concetti che descrivono le relazioni interpersonali e le relazioni intrapsichiche con gli « altri » introiettati, questi concetti servono ora per le relazioni sociali. Alla causa si sostituisce la motivazione.

L'ipertrofia della dimensione psicologica è l'ultimo espediente del lungo tentativo borghese di trasformare la storia in natura. Ogni volta che ci si è dimenticati della specificità del sociale, si è caduti in una sua nuova naturalizzazione. La « orgone box » reichiana non è un incidente senile, ma il paradossale punto d'arrivo della incapacità a mediare (e non solo proiettare o giustapporre) categorie psicologiche e categorie sociologiche. Al di là delle intenzioni, anche parte del movimento femminista è caduta nella stessa trappola. Il « privato è politico » ha portato nei fatti alcuni settori femministi alla privatizzazione del politico più che alla politicizzazione (dimensione sociale) del privato (dimensione psicologica). Anche qui non si sono sapute costruire le mediazioni (sempre le Questions de méthode sartriane che riaffiorano) che consentono il passaggio da una dimensione all'altra. Con il bel risultato che la fondazione di questo privato con ambizioni politiche, talvolta si è andati a cercarla non nel sociale, ma in un metastorico esser donna che sarebbe intrinsecamente

altro rispetto alla società maschile. Ancora una « naturalizzazione », non lontana dalla struttura epistemologica del concetto di « femminilità », con in più l'ombra di Bachofen.

Queste aporie, questa frantumazione atomistica del fatto collettivo, questa privatizzazione del sociale sono solo un aspetto dell'ideologia psicanalitica. Ve ne è un altro, se possibile più complesso. In quanto prassi terapeutica, la psicanalisi è inevitabilmente legata a criteri di sano/malato, cioè ad una concezione normativa dell'agire umano. Ancora una volta, niente di male in questo. Solo che l'etica psicanalitica presenta alcune caratteristiche interessanti.

Sul piano del contenuto, questa etica implica una normalizzazione psicologica. Non nel senso banale di un adeguamento alle norme sociali: risultato di una analisi può anche essere una capacità (superficiale) di recupero dei propri bisogni non alienati e di una loro affermazione (privata) contro la norma sociale. La normalizzazione analitica va più a fondo. Quando Henry Moore dichiara di aver smesso dopo alcune pagine il saggio che lo psicanalista junghiano Erich Neumann ha dedicato alla sua opera perché si sentiva minacciato nella propria capacità di scolpire ancora; quando Sartre entra in analisi con Pontalis e subito ne esce dicendo di temerla in quanto scrittore, bene, in queste paure si esprime il nodo etico della psicanalisi. Esso sta nella insistenza della psicanalisi sull'uscire dall'infanzia e dall'adolescenza affettive. Sta nella sua proposta (assai imperativa) di un rapporto adulto con la realtà, dove adulto significa non-fantasmatico, non narcisistico, liberato da deliri di onnipotenza; ma significa anche « normalizzato », incapace di « sognare di giorno », restituito dalle aporie (e ricchezze) di un'etica romantica alla troppa saggezza di un'etica illuministica. Come al solito, il bambino (che è in noi) non sopravvive all'acqua del bagno. Una lotta accanita contro i fantasmi può anche sradicare il fantastico, cioè l'attività derealizzante dell'immaginario. L'abitudine alla ermeneutica dei sogni può anche togliere forza ai sogni come smagliature della realtà, soffocando lo spazio psicologico del desiderio di cambiamento e dell'aspettativa utopica. Diciamolo: abbiamo paura dei troppo adulti e delle dialettiche di un troppo luminoso illuminismo.

Coazione al realismo è il corollario di una opzione etica più generale che riguarda la felicità. Nella semiotica analitica l'infelicità sta all'io come il dolore al corpo: è segnale di pericolo e sintomo di malattia. La « felicità » diventa allora il sintomo-segno della guarigione, il segno di un rapporto bene impostato con gli altri e con la realtà. Come il successo intramondano indicava al protestante la sua « elezione », così la felicità indica al paziente e al suo analista la sanità riconquistata, che è poi « bontà », corrispondenza al modello d'uomo proposto im-

plicitamente dal terapeuta. La felicità diventa il criterio morale dell'etica psicanalitica. Ciò che a medio termine fa soffrire è « male », cioè malattia; ciò che a medio termine farà soffrire di meno è « bene », cioè sanità. Non si faccia alla psicanalisi il torto di una concezione banale della felicità. Non è uno stato ma una transitoria fase di equilibrio; non è una euforia momentanea ma una tensione di fondo; non è lo spontaneismo anarchico del piacere e del « désir », ma il recupero di una qualche solidità esistenziale fondata sulla capacità di scegliere, sulla riscoperta dei e la fedeltà ai propri bisogni non alienati. L'amore-passione non è felicità, ma rapporto inautentico, gioco di fantasmi, narcisismo, euforia nevrotica e promessa di sofferenza: il male, la malattia. La hegeliana coscienza infelice è delirio d'onnipotenza, narcisismo scatenato: male, malattia. La « felicità » psicanalitica non esclude l'infelicità, la esorcizza e svuota. Da un lato la riduce a momento transitorio verso una felicità futura, a proficuo investimento: una scelta esistenziale grave implica un sovrappiù di ansia per poi eliminare l'ansia. Dall'altro la mette sotto il controllo di una saggezza stoica e illuminista, che accetta la realtà e si accetta: una etica del tono medio. E come ogni etica, un dover essere. E' il calvinismo della felicità: un diritto, ma anche e soprattutto un dovere, individuale, sociale. L'infelicità come disordine sociale, l'infelice come deviante, malato. Supporti ideali per la coazione alla felicità prudente (e alienata) che governa il « brave new world » neocapitalista.

Si badi bene. Nel caso di persone profondamente invalidate e sofferenti, il recupero di bisogni distrutti dalla manipolazione subita/praticata, il recupero di una qualche capacità di rapporto con la realtà, di una qualche capacità di desiderio e di rapporto con gli altri, di una qualche capacità di abbandono e di fare scelte, tutto ciò può ben avere come giusto prezzo, in casi estremi, la ragionevolezza. Forse.

Ma se ci si dimentica che quello della psicanalisi è solo un modello etico minimale per il recupero e la sopravvivenza psicologica del nevrotico grave; se dal chiuso del rapporto analitico questa etica viene socializzata e diventa modello sociale; allora essa investe non solo l'invalido, ma anche chi può ancora sublimare le proprie tensioni o sofferenze psicologiche in un agire o in un'opera, chi può ancora permettersi l'immaginario come precondizione dell'utopia sociale, chi vive l'amour fou anche come ricchezza irrinunciabile, o chi si crogiola nella propria « coscienza infelice » come una delle più intense modalità di rapporto con se stesso e con gli altri. Socializzata, l'etica psicanalitica diventa un'etica come tutte le altre: struttura di norme, strumento di controllo sociale. Il sistema etico « aperto » (Bergson) reinventato di volta in volta nel rapporto analitico si ipostatizza in un sistema

« chiuso » di cui si può dire con tranquillità che è un'ideologia conservatrice come tante. Peggio di tante: perché si nasconde come terapia, perché è più articolata e più capillare, perché sfugge bene alla critica e riassorbe come « resistenze » i rifiuti, perché va a colpire l'io nelle sue strutture portanti. Di questa etica socializzata sarà perciò lecito chiedersi, come di tutte le ideologie: a chi, a cosa serve e contro chi?

Sul piano delle caratteristiche formali, altri problemi. Innanzitutto, l'etica psicanalitica non è dichiarata, anzi viene camuffata dietro un atteggiamento e un rapporto interpersonale che sembrano di assoluta non direttività. Silenzio dell'analista, suo proporsi all'analizzato come uno « schermo bianco » per tutte le proiezioni possibili, garantita assenza di valutazioni morali, spazio riconosciuto a parole, narrazioni e comportamenti socialmente condannati: il rapporto analitico mima una situazione di libertà massima (e protetta), il processo analitico si recita come liberazione al tempo stesso guidata e (ri) conquistata in proprio. Ma il silenzio, la non direttività, la neutralità valutativa sono fondali di scena. Il capovolgimento delle caratteristiche formali del potere (il potere « parla, il potere « ordina ») si rivela un'altra astuzia del potere, che piega ora a propri strumenti appunto il silenzio, la non direttività. Il rapporto analitico è sempre direttivo. Ancora una volta, non banalmente: non nel senso che costringe a comportamenti specifici (tuttavia questo qualche volta avviene); ma perché riesce spesso a trasformare il sostrato dei comportamenti, il sistema di valori dell'analizzato; perché gli trasmette una concezione etica bene occultata e apparentemente creata dall'analizzato stesso sulla base di una « riscoperta » dei propri bisogni profondi. Come spesso avviene, la finzione dell'anamnesi e della maieutica serve da canale principe per una « educazione » e un indottrinamento.

Altra caratteristica formale: questa etica implicita è trasmessa attraverso una situazione microsociale delle più abnormi. L'abitudine ci ha ottusi. Ma si pensi alle linee portanti del rapporto analitico. Una persona ne paga un'altra per parlarle ed essere aiutata a farlo. Questo discorso-interazione coinvolgerà tutti gli aspetti fondamentali, spesso rifiutati e dolorosi, della vita del paziente, che si sentirà spinto a inseguirne le diramazioni più recondite per comunicarle all'altro. Intanto questo « altro » in gran parte tace, è fuori dal controllo visivo e psicologico del cliente completamente esposto, interviene di tanto in tanto secondo una logica capricciosa (per il cliente), spesso non risponde alle domande. È di questo « altro », fundamentalmente il cliente non sa nulla: chi è, cosa pensa, da dove viene, cosa crede, la sua vita familiare, la sua storia, se è felice; cioè tutte le informazioni che sanciscono la reciprocità visibile, comunicabile, di un rapporto.

Quello analitico è un caso-limite di rapporto strutturalmente univoco e sbilanciato. Tutto il potere e tutto il sapere stanno da una parte sola, e molte delle resistenze all'analisi sono solo strategie per riportare l'analista nel proprio gioco, ristabilendo la bidirezionalità interattiva e attenuando lo squilibrio. E l'univocità ha come polo un'ombra, il fantasma fatto di tutti i propri fantasmi e al tempo stesso implicito modello di superamento dei fantasmi. L'analista ha tutto il potere, sa, si fa carico dei fantasmi, è un modello di sanità. Ma con lui il rapporto sarà affettivo, prima magico poi più maturo, tuttavia mai prevalentemente razionale. La vecchia guida spirituale, il « maître à penser » indottrinavano attraverso un rapporto che però aveva come riferimento un codice comune razionalmente strutturato: una teologia, un sistema filosofico, una metodologia critica. Nel rapporto analitico questo codice non esiste, o meglio esiste (la teoria analitica), ma è in mano come sapere/potere ad uno solo dei partners, non entra in ballo in quanto codice, e può anche non esser condiviso dall'altro partner senza che cambi l'efficacia terapeutica del rapporto stesso. L'analisi è dunque una educazione etica attraverso le dinamiche non razionali di un rapporto; dove il rapporto è strutturalmente squilibrato in modo da massimizzare le ansie e la sicurezza dell'analizzato; e dove lo squilibrio serve a mettere in moto un doppio processo di proiezione-introiezione verso l'analista in quanto detentore assoluto di potere e sapere.

Andiamo oltre. Ogni rapporto educativo è squilibrato. Qualcuno comunica, qualcun'altro apprende, (magari illudendosi di aver sempre saputo). Ma chi apprende ha in genere un potere di verifica: se si pretende scientifico o in qualche modo conoscitivo, il messaggio trasmesso deve essere verificabile in base a criteri scientifici. Prendiamo per es. uno dei momenti più intensi del rapporto analitico, quel conflitto intorno ad una interpretazione o ingiunzione (spesso un semplice silenzio) chiamato resistenza. Superfluo nell'ambito di una interazione solo affettiva, qui il problema della verifica si pone: [x, una resistenza] è un enunciato ermeneutico, si vuole interpretazione probabilmente autentica. Ma come può l'analizzato verificare il valore di verità della proposizione? Secondo la psicanalisi, attraverso le reazioni che l'enunciato induce in lui, cioè attraverso una evidenza emozionale. Che naturalmente non verifica proprio niente.

Emerge qui la questione dello statuto scientifico della psicanalisi. Inutile tentare arrampicate sugli specchi: allo stato attuale la teoria e la prassi psicanalitica non sono compatibili con la metodologia scientifica. Allo stato attuale ogni analista è selvaggio, e la psicanalisi è una pratica artistica, epistemologicamente non dissimile da una caratterologia astrologica. Ciò non significa che la psicanalisi non possa pretendere ad una scientificità.

Noi crediamo che la psicanalisi offra conoscenze spesso vere. Ma la convalida di queste conoscenze è tuttora impossibile. Fondare l'eventuale scientificità della psicanalisi significa rispondere ad un'altra domanda: se le scienze umane abbiano o meno una struttura epistemologica necessariamente diversa da quella delle scienze della natura. Per quanto ci riguarda, pensiamo di sì, e pensiamo che proprio dalla psicanalisi possa venire un contributo fondamentale a questa ricerca: una riflessione sul concetto freudiano di ambivalenza può aprire prospettive importanti sulla logica del paradosso nell'agire umano, e di qui sulla contraddizione dialettica e sulla ragione dialettica come strumenti euristici specifici delle scienze umane. Ma ora il punto è un altro: se si eccettuano Freud e Lacan, la psicanalisi non ha mai tentato di chiarire seriamente le condizioni epistemologiche della propria scientificità. Carezza cruciale, cui la maggior parte degli analisti è indifferente. Tanto che questa labilità epistemologica (cfr. *Psicanalisi e metodo scientifico*, a cura di Sydney Hook, Torino, 1967) ci appare non una insufficienza sofferta, ma una strategia di dominio che difende il monopolio del sapere e del potere nel rapporto analitico. Un analizzato in grado di verificare il valore di verità in un enunciato rompe la struttura univoca e squilibrata del rapporto analitico, acquista potere e capacità di sapere fuori dalle forme e dai tempi del rapporto emozionale con l'analista. Al contrario, un paziente che non può opporre verifiche alle interpretazioni, può tenere sotto controllo almeno in parte le ansie dell'analisi solo se attribuisce al proprio analista un non verificabile dono di verità come legittimazione del suo potere. Perché io mi abbandoni del tutto ad un altro che non ho motivo di amare, occorre almeno che io me lo inventi assolutamente sapiente. D'altra parte, l'analista sembra poter entrare in quella tela di ragno che è l'interazione con il nevrotico solo se ha dalla sua l'univocità del rapporto, un potere inattaccabile e un prerazionale carisma di verità.

Univocità, ineguaglianza di potere/sapere, carattere prerazionale e fideistico, strategie carismatiche. Forse queste caratteristiche formali del rapporto analitico in quanto fatto sociale sono necessarie a quella lotta con l'angelo che è lo scontro con la nevrosi. Forse. Tuttavia qui non è in questione una teoria/prassi del rapporto terapeutico ma la sua socializzazione intesa come mera proiezione allargata di questo rapporto e delle categorie che lo sottendono. Perché socializzare un rapporto microsociale con quelle caratteristiche formali/strutturali significa cambiarne senso e funzione. Non bastavano una filosofia sociale atomistica, la privatizzazione del pubblico, la diffusione di un'etica antiutopica e stoica della ragionevolezza. Ora è un modello di potere che viene socializzato e legittimato. Modello reazionario? Troppo po-

co. Si rifletta un attimo alla proposta di rapporto sapere/potere che gli è implicita. Innanzitutto esiste nell'impianto del rapporto analitico una contraddizione. Il progetto è quello di una conoscenza integrale di sé come processo di ricostruzione psicologica e di riconquista del dominio su se stessi. Il faticoso recupero dell'inconscio alla luce è anche liberazione dal condizionamento delle sindromi fantasmatiche e liberazione di bisogni alienati. Ma la forma di questo recupero è prerazionale e sostanzialmente manipolatoria (occorre precisarlo ancora? Manipolatoria non nelle intenzioni dell'analista, ma per i requisiti strutturali del rapporto analitico): il mai superato modello ipnotico dell'analisi. In altri termini, un programma di massimo dominio deve ricorrere ad una prassi di massima prerazionalità e manipolazione. Ritroviamo di nuovo al cuore stesso dell'analisi la dialettica dell'illuminismo.

Inoltre: per l'analizzato non esiste — lo abbiamo visto — una verifica seria degli enunciati del suo analista. Nell'analisi dunque, non è un sapere verificato che legittima il potere; è l'eccesso di potere che esige un carisma di sapere. La verità come attributo del dominio. E ancora: lecita (forse) nel rapporto analitico, la legittimazione del sapere/potere dell'analista diventa nella dimensione sociale una legittimazione di massa di un carisma scientifico prerazionale; e soprattutto di una corporazione professionale profondamente radicata per matrice sociale, funzioni, clientela, nell'ordine borghese.

Sofferamoci su questo. Trasferito sul piano sociale, l'analista singolo diventa la corporazione degli analisti. Questa presenta in forma estrema tutte le caratteristiche di un gruppo professionale orientato alla massimizzazione del profitto e alla legittimazione del proprio potere-sapere. La corporazione difende i suoi profitti con il metodo di tutte le associazioni professionali monopolistiche: organizzando la scarsità dell'offerta. Le metodologie di formazione degli analisti obbediscono in teoria a rigorose regole di accertamento della solidità esistenziale degli aspiranti, e a rigorose prassi di addestramento professionale. Di fatto il rigore varia in stretta correlazione con le esigenze di mercato. E' avvenuto in altri paesi, sta avvenendo anche in Italia. Quando il mercato si allarga, anche la disciplina selettiva/formativa si allenta. Mai tanto però da non mantenere quell'eccesso di domanda rispetto all'offerta che garantisce ai membri della corporazione profitti elevati. Quanta parte hanno anche le motivazioni corporative nella costante lotta delle società psicanalitiche contro i « selvaggi » e gli eretici? E non c'è forse anche una logica economica dietro certe fratture nella psicanalisi italiana, fratture che alcuni ingenui si ostinano ancora a leggere in termini di « destra » e di « sinistra »? Dietro la polemica teorica si

nascondono spesso questioni assai più concrete come il controllo dell'investitura dei nuovi analisti: uno scontro tra i vecchi monopoli e outsiders aggressivi, che naturalmente sono di « sinistra » e « rivoluzionari »!

La corporazione forma il tecnico dell'analisi, ma lo educa anche come membro della corporazione: e lo educa motivandolo al profitto. Sulla origine sociale degli psicanalisti italiani non si sa ufficialmente nulla (a quando una accurata indagine sociologica sulla corporazione?). L'impressione di chi scrive è che negli ultimi dieci anni questa origine sociale si sia progressivamente abbassata. Le ondate recenti di analisti ci sembrano sempre più piccolo-borghesi, dunque motivate alla professione di analista anche come fonte di status, prestigio e redditi medio-alti. Questa motivazione al profitto viene rafforzata dalla corporazione. Il processo formativo è costoso e assai lungo: quanto più la professione si proletarizza (sociologicamente!), tanto più la spesa formativa è vissuta come investimento e si lega ad una logica del profitto. In questo modo la corporazione si garantisce una coesività di fondo, che la salda al di là di fratture apparentemente gravi o di eventuali scissioni. La corporazione continua ad agire in modo omogeneo anche quando le società psicanalitiche si spaccano. In nessuno dei paesi dove esiste un apparato psicanalitico, la crisi del monopolio è mai andata oltre un raggiunto equilibrio di oligopolio.

Accanto al profitto, la legittimazione. Anche qui la corporazione si comporta come tutti gli enti sociali che devono inventarsi una legittimità per il loro potere, legato in questo caso al monopolio di un sapere. E appunto del sapere si organizza la commedia sociale. Le forme della sua legittimazione magica sono quelle di tutte le società sciamaniche: i rituali iniziatici severi e prolungati (la didattica e il successivo « controllo »), la programmatica separatezza e segretezza della corporazione, le arbitrarietà e non-verificabilità dei criteri di cooptazione (capricciosità del potere corporativo), gli esoterismi, l'aggancio parassitario al carisma scientifico della professione medica. Altrettante tattiche differenziate nel quadro di una strategia complessiva ben precisa: aggirare (senza indagarle o psicologizzandole) le resistenze sociali alla corporazione attraverso la costruzione manipolata da una identità pubblica che ne legittimi il sapere, cioè il potere.

Altro che l'eletta accademia scientifica e la severa scuola preparatoria! Private dei loro orpelli dalla prospettiva sociologica, le strutture, le regole e le loro complesse giustificazioni teoriche rivelano un'altra logica, ed è una logica economica e di potere. La corporazione è solo questo? Certo no, tuttavia lo è troppo per non essere anche questo. Nella sua espressione sociale, la psicanalisi risulta invischiata profondamente nel sistema di valori e

radicata nella rete di privilegi della società borghese. Questo radicamento della corporazione non può non investire lo stesso framework teorico-pratico. La psicanalisi si dimostra ideologica non solo come filosofia sociale, ma anche e soprattutto nella logica del suo approccio e delle sue categorie portanti.

Formalismo, destoricizzazione. L'ermeneutica psicanalitica del fatto psicologico si muove tra questi due poli interdipendenti. Il più « concreto » degli approcci psicologici si salva dal concreto ignorando la contestualità sociale dell'evento psichico attraverso il ricorso a categorie formalistiche. La più « storica » delle psicologie si salva dalla specificazione storica o sociale rifugiandosi nell'archeologia psicologica di vite che non sono anche brani di storia sociale. Il framework psicanalitico ignora sistematicamente le variazioni storico-sociali e di classe nelle modalità dei rapporti interpersonali e nelle strutture microsociali. La sua indifferenza per la stratificazione sociale come variabile strutturale delle modalità interattive lo spinge verso categorie che si pretendono interclassiste, mentre sono funzionali a descrivere/interpretare solo gli eventi psicologici di alcune classi, e a colonizzare le altre.

Un esempio. La psicanalisi opera in base ad un modello familiare — la famiglia nucleare alla Parsons — che postula socialmente indifferenziato. La forza di questo modello sta nella sua apparente universalità (gli psicanalisti con qualche sensibilità sociologica avvertono: all'interno di una cultura) che fonda la portata generale di molte ipotesi analitiche. Chiave metodologica di questa universalità è l'estrema formalizzazione del modello: l'interazione edipica è forse il primo e più alto esempio di una teoria formale dinamica dei ruoli familiari. In questo modo la famiglia viene ridotta a « sistema interno » (Homans) e ignorata nella sua interdipendenza funzionale con un contesto; interdipendenza che ne definisce natura, significato, funzioni, articolazione interna, valori. Indispensabile alla universalità fittizia del modello, questa scotomizzazione del contesto ha però come risultato il travisamento interpretativo dell'evento psicologico. Prendiamo il caso della figura paterna e della sua interiorizzazione. Il suo significato cambia con le strutture familiari delle classi sociali diverse in cui si colloca. Per la famiglia borghese, « lineare » interiorizzazione delle figure del potere capitalista e dei suoi valori. Per certi settori delle classi subalterne, introiezione del supporto psicologico del potere borghese e del modello di struttura familiare che gli è funzionale. Ma anche introiezione (i) di una personalizzata identità di classe in conflitto con quel potere; (ii) di una figura paterna apertamente repressiva, dunque più facile da identificare come antagonista reale rispetto all'impersonale e razionalmente mediato « nome del padre » della famiglia borghese; (iii) di una

figura non legittimata in base agli stessi valori dominanti (successo, lavoro non manuale, ecc.); (iv) di una figura che è repressiva, ma che al tempo stesso costituisce un forte elemento di coesione sociale della struttura familiare, e contribuisce a difenderla dalla colonizzazione ideologica dell'avversario di classe (anomia). Famiglia borghese, famiglia proletaria. In un caso come nell'altro un « nome del padre », ma disomogeneo per funzioni e contenuti; accomunato da un retrostante identico processo di introiezione: identico a sua volta solo formalmente, diverso in realtà per penetrazione e capacità di persistenza nella struttura psicologica.

Destoricizzante, il formalismo descrittivo della psicanalisi naturalizza i rapporti interpersonali. La particolare attitudine della psicanalisi a interpretare gli eventi psichici del borghese non nasce perciò solo dalle condizioni sociali della sua genesi (la borghesia mitteleuropea) o da un tacito adattamento alle esigenze della committenza (i clienti borghesi). Essa esprime un suo carattere fondamentale: l'isomorfismo tra il framework analitico da un lato, e dall'altro le forme, i metodi, i contenuti della riflessione ideologica della borghesia su se stessa. La psicanalisi è una versione della lunga ricerca borghese di un autoritratto apologetico, ma anche capace di render conto delle sue contraddizioni laceranti. Spiegazione ideologica della propria sofferenza psicologica, spiegazione psicologica della propria crisi sociale, essa serve però anche da strumento ideologico d'intervento sulle altre classi. Adatta a rappresentare l'anima borghese in modo adeguato al borghese stesso, verso le altre classi la psicanalisi diventa apparato di colonizzazione e arma di mistificazione. Estrapolata sic et simpliciter alle classi subalterne, essa mira ad armonizzarle, sostituendo ai loro valori nuovi valori, dando ai loro significanti nuovi significati. Tolta dal suo setting sociale — le classi medio-alte — la stessa ermeneutica psicanalitica diventa manipolazione classista del segno e del simbolo, socializzazione di una loro lettura ideologica e politicamente redditizia, perché compromette una identità di classe (cfr. per un esempio significativo, l'eliminazione psicanalitica di tutta la memoria storico-sociale implicata dal segno simbolico « casa » per le classi subalterne anche sul piano psicologico: P. Tranchina, A. D'Arco, P. Serra, « Il manicomio come casa », Fogli di informazione, n. 29, marzo 1976. Il significante è interclassista, il segno non può esserlo; lo diventa nelle ermeneutiche ideologiche).

La corporazione è ancorata all'ordine borghese. I suoi frameworks teorico-pratici presentano le caratteristiche di fondo del pensiero ideologico borghese. Esiste tra la corporazione e il sapere analitico una omogeneità di matrici e funzioni che significa interdipendenza essenziale: le forme sociali della prima non sono

separabili dai metodi e contenuti del secondo. E più cresce la « domanda di massa » (vorremmo chiedere a Forcella: di quali classi?), più l'asse teorico è attratto dall'universo sociale della sua committenza. Socializzare questa psicanalisi conferma un sistema di sapere-potere, e regala al potere sociale altri più sofisticati strumenti d'intervento.

Ci si obbietterà: il tentativo di socializzare la psicanalisi mira appunto a far saltare lo sforzo di chiusura della corporazione, e con esso le sue funzioni politico-sociali. Una psicanalisi con una base sociale allargata costringe a nuovi referenti sociali il discorso analitico e i suoi gestori. Una democratizzazione della psicanalisi può aprire delle contraddizioni e portare a nuove sensibilità di classe, ad altre committenze sociali.

Altrove questo non è avvenuto. Negli Usa, in Inghilterra, in Francia, in Germania, la « socializzazione » della psicanalisi ha solo inventato più estesi bisogni d'analisi presso le classi privilegiate dall'intervento analitico. E questa epidemia psicanalitica tra la media e la piccola borghesia ha rafforzato la logica corporativa della professione e il ruolo ideologico del framework.

D'altra parte, socializzare la psicanalisi non significa solo più gente che sa di/ha vissuto una psicanalisi; e magari gente di classi diverse. Come del resto non basta mettere in crisi le società psicanalitiche per far saltare le funzioni ideologiche e manipolatorie che una psicanalisi socializzata avrebbe. Esiste — ricordiamolo di nuovo — una omogeneità strutturale e funzionale tra la corporazione in quanto fatto sociale e l'apparato teorico-pratico di chi si serve. Non si può pretendere di socializzare questo mettendo tra parentesi il fatto che è l'isomorfa proiezione di quella; e viceversa. In realtà non si può socializzare — democratizzare — questa psicanalisi, perché il ruolo di ideologia sociale le è immanente. Se la si vuole socializzare in senso stretto, occorre ricordarsi che il passaggio dal piano psicologico al piano sociale non è un semplice allargamento quantitativo del discorso, è un salto di dimensione, un cambiamento di prospettiva, una radicale riconversione epistemologica, metodologica e concettuale. Socializzare sul serio la psicanalisi implica un ripensamento integrale, e lo sconvolgimento della psicanalisi come apparato teorico-pratico, della psicanalisi come corporazione professionale. Socializzare la psicanalisi implica mettere da parte questa psicanalisi.

Tiriamo le fila. Freud non ha portato negli Stati Uniti la peste che credeva. Vi ha portato un corpo teorico che — socializzato — è una struttura portante dell'ideologia neocapitalista. Vi ha portato un sapere pratico che — socializzato — è un penetrante strumento di manipolazione delle tensioni sociali nei capitalismi avanzati. Ed è questo che si vuole socializzare in Italia? Da sinistra?

E poi basta guardarsi intorno. Socializzare la psicanalisi? Ma se la psicanalisi è ovunque, dalle riviste « rosa » ai telefilms, dalle rubricchette di posta del cuore alle biblioteche scolastiche, dai fumetti porno ai gialli di Dario Argento. Certo non è la psicanalisi « seria »: ma sociologicamente ciò non ha importanza. Non c'è bisogno alcuno di aiutare la penetrazione della psicanalisi nel tessuto sociale italiano. Sta già creando nella piccola e nella media borghesia una crescente « domanda di analisi ». Sta impregnando tutto il midcult nostrano. Marcia lungo le vie già aperte dalla penetrazione della psicologia e dalla débâcle di una sociologia giovane eppure già vecchia. Possibile che i nostri psicanalisti d'assalto non si siano accorti di niente? La presenza strisciante della psicanalisi nel nostro ceto medio urbano (e per ora solo lì: se vi par poco!) è la fase finale di una psicologizzazione intensiva della società italiana. Un processo in atto da una quindicina di anni e condito con le più nobili intenzioni: dall'orientamento scolastico al dépiçage psicologico, dalla critica della medicalizzazione del fatto psichico ai Centri d'Igiene Mentale, dalle équipes psico-medico-ecc. alla definizione psicologista dell'operatore sociale. Gli psicologi nelle scuole, in fabbrica, nelle caserme, ai Caroselli, in tutti i mass media. Dovunque si produce il consenso o si atomizza il dissenso, lo psicologo è presente. E con lui, se non lo psicanalista, arrivano le categorie psicanalitiche, l'etica psicanalitica, le volgarizzazioni spicciole della « terapia », la domanda di analisi.

Tutto ciò avviene — verrebbe da dire « naturalmente »: la sinistra è cieca da sempre alle dialettiche dell'illuminismo, che spesso essa stessa scatena — come « progresso », propagandato, chiesto, attuato da operatori di sinistra, giunte democratiche, intellettuali impegnati, radio e analisti di sinistra. Con i primi risultati che chiunque può vedere: una galoppante privatizzazione dei bisogni e della sofferenza psicologica, la crescita della « domanda » di interventi psicoterapeutici, la sempre più accentuata diversificazione delle figure di operatore psicologico, il moltiplicarsi delle corporazioni professionali. E soprattutto, ovunque si è abbassato il soglio della devianza. Parlare da soli per strada, troppa vivacità in classe, una amante, un tic, poca aggressività: ormai basta sempre meno per essere deferiti da un qualche gruppo primario all'intervento del « tecnico » della psiche. E al di là delle intenzioni soggettive del tecnico, il risultato è sempre quello: nessuna violenza palese, ma l'invalidamento invisibile, una stigmatizzazione senza tracce. Da quel giorno si è più attenti a potere, arrivano la microdeterrenzepvdshrdl cmfwy shrdl mfm recitare la norma. Dopo le deterrenze di massa del vecchio potere arrivano le microdeterrenze capillari del nuovo potere in un mare di tolleranza, nella più permissiva delle società possibili, il

terrore indefinibile, la coazione ossessiva a normalizzarsi, cioè il massimo della oppressione reale. Di nuovo, a rischio di annoiare, la dialettica dell'illuminismo, dove Candido è ormai il primo complice di Pangloss.

Direttori di reti radiofoniche e analisti con vocazioni sociali non si illudano. Neanche loro stanno portando la peste. Sono la retroguardia di un processo in gran parte già concluso. Funzionali alle forme di potere della società burocratico-industriale. Costruttori ingenui delle sovrastrutture e degli strumenti di intervento per la conservazione e il radicamento duraturo di un ordine sociale.

Non ci si fraintenda. Il nostro non è antipsicanalismo vieux jeu. Non ce l'abbiamo con la psicanalisi come framework teorico-pratico di intervento su forme serie di sofferenza psicologica. Ce l'abbiamo con la proiezione allargata di questa psicanalisi nella dimensione sociale. Questa psicanalisi non deve uscire dagli studi degli analisti. Questa psicanalisi non va socializzata.

E al tempo stesso auspichiamo che si socializzi la psicanalisi. A condizione che si abbia chiaro un punto chiave: socializzare un qualsiasi apparato psicologico significa riscriverlo integralmente. Significa sottoporlo alla impietosa verifica di un'altra prospettiva. Significa ripensarne, sovvertirne, riadattarne categorie e pratiche. Questo vale anche e soprattutto per la psicanalisi. Per socializzarla senza farla ideologia occorre il coraggio di una messa in dubbio radicale e uno sforzo di ricostruzione che investe i terreni più delicati delle scienze umane. Sul piano epistemologico, una psicanalisi che si voglia socializzare deve indagare i fondamenti della propria scientificità, risolvere le difficoltà connesse alla diversa intenzionalità conoscitiva sua e della sociologia (prevalente ideograficità della psicanalisi, prevalente nomoteticità della sociologia). Sul piano dei concetti euristici, essa deve piegarsi alla ricerca di categorie-raccordo in grado di descrivere tutti i momenti di mediazione nel rapporto tra le strutture sociali e gli eventi-comportamenti individuali (in questo caso psicologici): in che modo uno specifico ordine sociale si esprime anche in una nevrosi ossessiva, in un delirio o in un sogno? Domanda che, da sola, implica l'abbandono del formalismo deistorizzante caratteristico del framework analitico. Sul piano della prassi terapeutica, la psicanalisi in cerca di socializzazione deve esplicitare tutte le caratteristiche sociologiche del rapporto analitico da un lato, della corporazione analitica dall'altro, per verificarne la compatibilità con la visione del mondo, i bisogni e la prassi politica dei gruppi sociali per i quali si vuole « democratizzare » la psicanalisi; questo rapporto analitico, questa corporazione sono troppo adeguati alla ideologia e alle forme di potere dei gruppi dominanti; una psicanalisi socializzata verso la soffe-

renza psicologica delle classi subalterne dovrebbe demolire la seconda e reinventare il primo.

Quello che si deve chiedere ad una psicanalisi « socializzata », dunque inevitabilmente « politica », è di riconoscersi socialmente e storicamente determinata da un lato e, dall'altro, di adattare framework e prassi alla sua nuova committenza. Va chiesto alla psicanalisi « socializzata » di fare proprio il programma sartriano delle Questions de méthode — una « scienza delle mediazioni » tra struttura ed evento —, avendo però pienamente assimilato la fondamentale indicazione per una psicologia materialista contenuta nella marxiana VI Tesi su Feuerbach: « L'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali ». Una psicanalisi socializzata dovrà essere in grado di « leggere » una biografia come un brano di storia sociale; e un evento o comportamento (dal sogno al delirio, dalla nevrosi all'interazione più semplice) come espressione individualmente specificata di rapporti sociali.

Il tentativo di socializzare la psicanalisi diventa allora una fondamentale sfida teorica, l'occasione per una resa dei conti epistemologica e concettuale tra sociologia e psicologia, tra marxismo e psicanalisi, che superi le chiusure aprioristiche degli uni, i riduzionismi psicologistici degli altri. La psicanalisi si trasformerebbe così da strumento ideologico di sublimazione repressiva nello strumento politico di liberazione non alienata di bisogni neanche più percepiti. Politicità della psicanalisi, che nessun immediatismo politico (antiedipi, désirs e Bataille vari) o illusione didattica (« socializzare » questa psicanalisi) può recuperare se non fa i conti con i prerequisiti epistemologici e le direzioni di lavoro che abbiamo delineato.

ENRICO POZZI

Una riflessione per il signor ministro

1. Recentemente la Televisione italiana ha trasmesso il film « Z, l'orgia del potere » di Costa Gravas. Il film, tratto dal « resoconto » di V. Vassilikov, ripercorre, come è noto, gli avvenimenti che sfociarono nel colpo di stato dei « colonnelli » greci. I quali, come ricorda suggestivamente l'ultima scena della pellicola, oltre le libertà costituzionali « vietarono », tra l'altro, la circolazione delle opere di Eschilo e di Sofocle, la musica moderna e la sociologia, ispirandosi forse, per quest'ultima, alle analoghe decisioni di Hitler e di Stalin.

2. Recentemente si è detto, per quanto ufficiosamente, che il corso di laurea in Sociologia, attivato nella Facoltà di Magistero, non verrà duplicato in quella « terra dei desideri » che è Tor Vergata. Il che può significare che non avremo un Dipartimento di Sociologia. Per quanto riguarda la Facoltà di Magistero poi è noto che dovrà « saltare », cioè scomparire.

3. Non vorremmo che il miopismo con cui guardiamo dall'interno la sociologia ci inducesse a vedere « complotti » là dove non ve ne sono. Come non vorremmo che si pensasse che in Italia, come nella Grecia di « Z », ci si appresti a « vietare » la sociologia. Il fatto è che siamo incondizionatamente troppo sociologi, per nostra sfortuna, per non tentare di capire in termini di validazione intersoggettiva messaggi espressi in termini neppure tanto « intuitivi ». Così se togliamo quanto di « bellarmimismo » o di « moroteismo » c'è nei più recenti « si dice... » otteniamo questa prima mezza « verità »: in Italia negli anni futuri non si prevede la possibilità di sviluppare una « cultura » sociologica.

4. Ma chi, che cosa è contro la sociologia? La prima cosa che i nostri studenti apprendono è che non c'è sociologia senza società di un « certo tipo ». Quale tipo? I nostri studenti sanno che la « società » nella quale la sociologia svolge una funzione essenziale è « una società che è uscita o si appresta ad uscire dalle "grandi tradizioni" ». In una parola una « società » che non ha una struttura statica, né una base essenzialmente agraria. Non una « società » immobile, né « caratterizzata da bisogni relativamente stabili e limitati ». Non una « società » dotata di capacità produttive « stazionarie ». Quale « società » allora? Non è difficile rispondere, basta riflettere sul fatto che la sociologia deve la propria nascita come scienza specifica al fenomeno dell'industrializzazione. Ecco allora svelata la seconda mezza « verità »: la società dentro la quale la sociologia espleta la sua essenziale funzione è la società industriale.

Rinnoviamo la domanda: chi, che cosa è contro la sociologia? Forse è più opportuno chiederci: chi, che cosa è contro la società industriale? O meglio: chi non vuole una società « avanzata »? Tra i Paesi cosiddetti « industrializzati » l'Italia forse è quello che più degli altri sa quanto difficile sia la strada dell'industrializzazione. I problemi che questo tipo di società sviluppa sono da noi largamente irrisolti proprio perché non abbiamo sviluppato, a causa del fascismo e del crocianesimo, al pari della Francia della Germania e dell'Inghilterra, una « cultura » sociologica.

Certo, la sociologia da sola non può molto — ma che cosa possono le altre « scienze » senza la sociologia dinanzi al proble-

ma della trasformazione della struttura sociale, a quello della composizione professionale della popolazione, della vita familiare, al problema del sistema economico-produttivo nel suo complesso e in relazione ai « valori prevalenti » che sviluppa, al problema del sistema scolastico etc...?

E' una riflessione che lasciamo volentieri non solo al Signor Ministro per la Pubblica Istruzione ma anche, per citare un esponente della sfera politica, al Signor Ministro per l'Industria, oltre che alle Organizzazioni Imprenditoriali, alle Forze Sindacali e a quanti altri hanno a cuore lo sviluppo (« industriale ») della società italiana. Tra questi consentiteci di comprendere anche quei 5000 studenti che aspirano ad una « cultura » in cui, bene o male, credono.

SANDRO BERNARDINI

Ipotesi sull'uso del movimento degli studenti

Con queste pagine ci si propone di raccogliere, prima che ricominci, forse, con l'autunno, la spirale movimento-repressione-movimento che ha caratterizzato tutta la primavera, degli elementi di riflessione per capire quanto è successo nei mesi da febbraio a maggio nell'ambito della complessa mutazione istituzionale oggi in atto nel paese, che sola può rendere ragione del significato sociale complessivo dei movimenti del '77. In questa chiave il movimento degli studenti¹, a volte onestamente, a vol-

¹ Non ci riferiamo tanto agli articoli sui giornali, che sono peggio ma che hanno una funzione politica, quanto a tutta una serie di pubblicazioni più o meno documentarie, apparse, durante e dopo le fasi più alte del movimento. Tra queste si segnalano in particolare, perché non sono soltanto politiche ma ambiscono alla teoria, AA.VV., *PCI classe operaia e movimento studentesco*, Firenze, Rimini, Guaraldi, 1977, a cui fanno seguito le analisi sui giovani del PCI (AA.VV. *I giovani e la crisi della società*, Roma, Editori Riuniti 1977) *I comunisti e la questione giovanile*, Atti della sessione del Comitato Centrale del PCI, Roma 14-16 marzo 1977 Roma, Editori Riuniti, 1977, e del sindacato (AA. VV., *Sindacato e questione giovanile* Bari De Donato 1977), e i recenti contributi della Squilibri (*Sarà un risotto che vi seppellirà* Milano, Squilibri 1977) e dei libri del No (*Sceemi* Milano Libri del No 1977) che sono le classiche raccolte di documenti incomplete e non spiegate. Vanno poi segnalati La nostra assemblea (a cura di), *Le radici di una rivolta*, Milano, Feltrinelli 1977 che sovrappone a pochi documenti, considerazioni (molte) più che altro di tipo narrativo, anche se critico, e critico da parte di un gruppo che è stato del movimento. E' bene inoltre conoscere, malgrado il loro carattere di articoli ne renda troppo secca l'argomentazione il famoso

te con obiettivi diffamatori, ma su cui ci sono state già analisi interessanti², non è stato compreso affatto e ciò è avvenuto per tre motivi: a) per l'incapacità del movimento stesso, chiuso nella spirale dell'attacco repressivo, di pensarsi dall'esterno e per la erronea convinzione che il sistema politico fosse ormai agonizzante; b) perché gli intellettuali, a cui sovente queste operazioni di elaborazione teorica competono, almeno post festum, stavolta hanno preferito, nella loro stragrande maggioranza l'anatema; c) perché ormai il nostro paese è coperto quasi per intero da due intolleranze, organizzate in forma scolastica, e riunificate sull'idealismo che hanno mitizzato i fatti secondo una concezione procopiana (quella del *Secretum*) della storia, fatta di complotti, di provocazioni, di discese dei Volsci contro gli altri popoli, di difesa dello stato Pontificio contro gli attacchi della Francia, e degli indiani sanguinari.

1. L'ipotesi principale che guida tutto il discorso che si farà qui è, formulata molto seccamente, la seguente; il movimento del 1968 non era (malgrado tutto quello che se ne è detto) autonomo dal sistema politico e per questo ha potuto avere, dato anche lo stato di crisi e divisione del sistema politico stesso, una possibilità di lottare con maggiore incidenza, con maggiore ampiezza e con maggiore pubblicità » il movimento del 1977 è invece « autonomo » e, in presenza di un nuovo sistema politico, molto più omogeneo, viene strumentalizzato dallo stato, che ne fa il mercante del Tempio, l'ebreo, per ricostruire il Tempio a sua totale immagine e somiglianza, e facendo questo, mercanteggia sé stesso e il Tempio, o almeno i suoi attori principali, smonta ogni forma di legittimazione tecnico-giuridica della sua esistenza e arriva a una nuova fondata sulla violenza e sulla « morale ».

articolo di A. Asor Rosa sulle due società (« L'Unità » 20 febbraio 1977) e M. Tronti *Operai di tutti i servizi unitevi* in « La città futura » n. 1, 11 maggio 1977, M. L. PESANTE, *Il tempo della parola*, « Quaderni Piacentini », 64, 1977.

2. Si vedano a questo proposito E. DI NALLO (a cura di), *Indiani in città*, Bologna Cappelli, 1977, L. MANCONI, M. SINIBALDI, *Uno strano movimento di strani studenti*, in « Ombre Rosse » 20, 1977, AA.VV., *I non garantiti*, Roma, Savelli, 1977, (non firmato), *Studenti donne emarginati indiani, disoccupati, operai, Lama, Pci gruppi autonomi: quale movimento*, M. BERNABEI, *Militanza, Movimento, bisogni tra dopo elezioni e febbraio 1977*, ambedue in « Quaderni Comunisti », 3, 1977, G. LERNER, M. PIERALISI, *Democrazia e organizzazione nel movimento a Bologna*, « Ombre Rosse », 21, 1977, Collettivo A-traverso Alice è il diavolo, Milano, L'erba voglio, 1977, V. BOARINI, P. BONFIGLIOLI, *Il « corpo sovrano » e il popolo degli studenti*, P. BELLASI, F. FAROLFI, G. GATTEI, *Ossessi, esorcisti, inquisitori*, ambedue in « Il Cerchio di gesso », n. 1, 1977, per una valutazione complessiva, cfr. F. FERRAROTTI, *Giovani e droga*, Napoli, Liguori, 1977.

2. Nel 1968 infatti³ quando il movimento degli studenti era costruito secondo una logica avanguardia-massa quasi perfetta, che ne ha strozzato rapidamente ogni potenzialità eversiva, i suoi dirigenti erano gli espulsi della FGGI, o i viaggiatori dello PSIUP e simili⁴, tutte forze che in qualche modo venivano dalla « politica », e nella « politica » rimanevano. Non a caso il privato era un tema presente ma appena accennato⁵ e, per il resto, tutto il programma di lotta era, escluso lo specifico antibaronale, un andare « più in là » del Partito Comunista. Salvo alcune realtà particolari, e il suo seguito ne è stata la prova evidente, il movimento del '68 era il tentativo di costruire una nuova area politica a sinistra del PCI che assumeva come centrale l'egemonia operaia (troppo spesso cristallizzata e rappresentata da una organizzazione ortodossa al « che fare »). Chi ha visto La guerra è finita può ricordarne i « leninisti » per capire il modo in cui spesso si organizzano i frammenti del movimento del '68 già allora e negli anni seguenti⁶. I temi della lotta erano così quelli tradizionali del movimento operaio: dalla battaglia internazionalista (allora c'era ancora il Vietnam) al tentativo, sovente abortito, di un rapporto egemone con gli operai, alla critica alla CGIL e al PCI col quale però il rapporto era estremamente complesso, al punto che nelle elezioni del Maggio il movimento votò scheda rossa⁷. Inoltre la base sociale delle lotte del '68, quando appena

³ Cfr. a questo proposito — per evitare di riportare qui tutta la immensa bibliografia prodotta all'epoca — i documenti di Pisa — *Tesi della Sapienza*, Milano, Libreria Feltrinelli, 1968, Centro K. Marx di Pisa, *Sviluppo capitalistico e forza lavoro intellettuale*, Milano, Jaca Book 1969) che sono tra i più indicativi delle diversità dei movimenti e M. TEODORI, *Sforzi della nuova sinistra in Europa*, Bologna, Il Mulino, 1976.

⁴ E' estremamente significativo a questo proposito un articolo di R. TRIVELLI, all'epoca segretario della federazione romana del PSI su « critica marxista » n. 6, 1968: *Alcuni aspetti della lotta nell'ateneo romano*.

⁵ Fino a tutto il '69 le donne erano poco meno che gli angeli del ciclostile, con lo stesso tipo di rapporto interpersonale classico del movimento operaio, e in genere tutto il '68 aveva per molti aspetti una dimensione iperpolitica che tagliava via il primato. La sua stessa logica antiistituzione però ha poi spinto, prima le donne, poi anche gli altri a negare, o almeno parzialmente a combattere questa realtà. Cfr. a questo proposito i documenti raccolti da R. SPAGNOLETTI, in *I Movimenti femministi in Italia*, Roma, Savelli, 1971.

⁶ Su questo vedi tra i tanti, La nostra assemblea, op. cit., pp. 35-44, ma poi le parabole organizzativistiche, tipo Unione, Pdup, Avanguardia operaia sono più o meno note a tutti. Si vedano comunque ora i testi originali dell'epoca Nuclei comunisti rivoluzionari, *Per la costruzione del fronte anticapitalistico*, Roma, Savelli, 1971, Collettivo molisano Comunista marxista-leninista *Analisi della situazione attuale e proposta di linea di intervento politico nel Molise*. Campobasso S. d.

⁷ Si ricordi che, poco prima delle elezioni, era uscita su « Il contem-

si cominciavano a vedere i segni di una disoccupazione intellettuale marciante, non era ancora quella della università di massa, della disoccupazione presente⁸, era fatta di borghesi e di piccolo-borghesi, e non è un caso che molti quadri del '68 oggi siano funzionari di partito rivoluzionari di professione adagiati in un tran-tran piccolo borghese squarciato ogni tanto da ricordi mitici.

Rapporto duro col PCI, ma collaborazione parziale con esso e per lo più competizione su chi andava più a sinistra nella stessa ipotesi politica generale, base sociale piccolo borghese, culto della politica, scarsa attenzione al privato, tutti insieme hanno fatto del movimento del '68 il grande mito della sinistra e, nello stesso tempo ne hanno costruito una eredità che secondo la tipica logica di autodivisione delle avanguardie ammalate di teoricismo si è tradotta nella formazione di una infinità di partitini, la cui presenza è diventata una cappa per ogni movimento⁹. Il mito è stato poi ingrandito dalle lotte dell'autunno caldo — chi ha fatto il '68 pensa sempre che sia un po' figlio suo — e poi dalla continua degradazione dei rapporti politici.

3. Diverso quello che avviene nel 1977. Qui la molla della lotta non sono i dottorini della FGCI o di altre categorie, non è la battaglia antiautoritaria collegata con l'esterno che ormai tutti sono diventati baroni rossi, con l'arroganza tedesca di Manfred Von Richtofen, ma è una decisione immediata del ministro che toglie l'unica conquista del '68, la liberalizzazione dei piani di studio. Il fatto può sembrare marginale ma non lo è: nel grande teatro che è l'università, dove viene mimata e ripetuta in forma solenne e risibile la struttura di potere dell'organizzazione sociale, i suoi meccanismi di selezione, il suo sapere immediatamente nemico del fare¹⁰, la possibilità (molto relativa

poraneo, supplemento mensile di « Rinascita » maggio 1968) un articolo di Longo dal significativo titolo *Il movimento studentesco nella lotta anticapitalistica*.

⁸ Sulla situazione attuale dell'università, oltre a F. FERRAROTTI, *Studenti, Scuola, Sistema*, Napoli, Giugno, 1977, e F. FROIO, *Il dossier della nuova contestazione*, Milano, Murzia, 1977, si veda il fascicolo speciale di « Aut Aut » n. 154, sull'università e « Ombre Rosse » n. 18-19 1977. Si veda poi il recente G. STATERA e altri, *Il destino sociale dei laureati nell'università di massa*, Napoli, Liguori, 1977.

⁹ Per le vicende della sinistra extraparlamentare dopo il '68 vedi TEODORI, *op. cit.*, ma vedi anche, fino al gennaio 1973, G. VETTORI, (a cura di), *La sinistra extraparlamentare in Italia, Storia, Documenti, Analisi politica*, Roma, Newton Compton, 1973.

¹⁰ Ci pare molto utile la lettura, per ritrovare una puntuale rispondenza tra passato e presente di quanto dice sulla università medievale come momento di organizzazione dell'uso del sapere attraverso il dottore, P. LEGENDRE, *Gli scomunicanti*, Padova, Marsilio, 1976, e, per una chiarissima

... e al secondo piano di studio e uno dei pochissimi strumenti che sembrano lasciare autonomia allo studente, gli offrono la finzione di una sua possibilità di discutere, e inoltre permettono di rendere meno pazzesche le connessioni delle materie, che, non va mai dimenticato, sono fatte sulle esigenze professionali dei docenti e mai per ragioni didattiche¹¹ (e qui chi è senza peccato scagli la prima pietra e poi magari smetta d'insegnare: ci sono facoltà umanistiche di Roma in cui per esempio la sociologia non si insegna, forse per esigenze didattiche, ma forse per fatti di retribuzioni e gelosie, ma questi sono interna corporis). Rompere quest'ultima apparente difesa studentesca in nome di una qualificazione che è per lo meno incredibile (e che d'altronde i docenti non vogliono per sé visto che i sindacati rifiutano sempre i concorsi e che anche giovanetti con un assegno di studio si sentono ormai scienziati navigati, oltre che miracolati, gli studenti che chiedono 27 sono provocatori, i docenti che vogliono senza esami 30, lode, bacio accademico e stipendio sono come tutti gli impiegati italiani e hanno ragione) da invocare in una università dove i Senati Accademici non conoscono o dimenticano dalle leggi sugli esami alla Costituzione della Repubblica, è la goccia che fa traboccare il vaso. Le mistificazioni saltano tutte. L'università non è più un parcheggio di forza intellettuale, che alla lunga si occuperà, ma il sito assistenziale con cui lo stato democratico mistifica il secondo comma dell'Articolo 3 della Costituzione, dando un sussidio miserabile ai giovani poveri, e spesso negandoglielo con motivazioni romanzesche. Lo studente, magari per sua colpa fuori sede, che dall'Università sa di non poter avere altro che il presalario (una paga ben misera nell'ambito della nostra giungla retributiva) perché il sapere non può averlo e se lo avesse gli sarebbe inutile (queste affermazioni non sono esagerate, per avere una tesi — era una delle rivendicazioni del movimento romano — ci vogliono anni, per studiare ci vogliono i tavolini, i libri e le biblioteche — malgrado il parere di Vittorio Alfieri e Giorgio Amendola — e sarebbero utili anche gli assistenti, che invece sono preoccupati, per i diabolici meccanismi della carriera universitaria,

precisazione della contrapposizione tra scienza e lavoro manuale nella società capitalistica, il famoso (ma ignoto) A. SOHN RETHEL, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, Milano, Feltrinelli, 1976.

¹¹ Giova ricordare agli studenti e a quelli che studenti non sono che i meccanismi giuridici che regolano i pagamenti di stipendio dei docenti sono sottoposti a regole ferree e che pertanto buona parte delle scelte possibili di politica culturale, non si fanno perché statuti delle facoltà (cioè quelli che regolano queste retribuzioni) sono di difficile modificazione, e comunque difficilmente sulla accettazione ministeriale di tali modifiche giocano soltanto ragioni scientifiche.

del loro futuro e del loro presente) pretende che almeno come istituzione assistenziale l'Università funzioni, assume sé stesso nella sua realtà e nei suoi bisogni e non nei suoi obiettivi possibili, « ideologici », come soggetto e occupa le facoltà per dornirci, riscopre il suo privato alienato come prodotto sociale, non lotta per una università e per un mondo futuri ma per un mondo subito.

4. La piccola questione dei piani di studio diventa così la scintilla di un movimento di studenti poveri, emarginati, « autonomi » perché estranei a ogni forma di gerarchia politica e ovviamente nemici di chi li attacca per primo, il PCI. Ed è qui che saldandosi con l'inesperienza e la estraneità a questo secolo di questo movimento con la presenza di forze come gli autonomi che sono arrivati anche loro al discorso dei bisogni, ma attraverso un itinerario complesso « politico » per cui il bisogno diventa quasi una formula diversa per definire l'obiettivo deciso leninisticamente¹², sia di vecchie (anche se recenti) forze politiche, col fatto che un movimento di emarginati, proprio per questo non trova solidarietà¹³, che è scattata l'operazione di cui all'ipotesi, a doppio livello, prima sono stati usati gli autonomi, poi la stessa autonomia del movimento.

5. Lo stato¹⁴ ha compiuto l'operazione:

5.1. Perché c'era già l'opinione pubblica preparata a rifiutare

¹² Sulle origini ideologiche dell'area dell'autonomia, nata all'inizio come fatto di protesta contro i partiti organizzati della sinistra extra-parlamentare, giova vedere AA.VV. *Autonomia operata*, Roma, Savelli, 1976, raccolta di documenti curata direttamente dai circoli romani, e N. STAME, F. PISSARRI, *I proletari della salute*, Roma, Savelli, 1977, e si vedano inoltre i vari numeri del giornale « Rosso », e, per conoscere alcune teorie a cui parzialmente i vari gruppi fanno riferimento, A. NEGRI, *La fabbrica della strategia*, Padova, Cleup, 1977, e E. MODUGNO, *Critica della politica*, in « Marxiana », 1, 1976.

¹³ Su questo tema dell'emarginazione, e sul fatto che essa differisce dalla povertà perché mette in crisi anche il centro dei valori condivisi socialmente, cfr. A. ARDIGÒ, *Le due marginalità*, e G. CATELLI, *A proposito di una marginalità riemergente: la condizione studentesca*, ambedue in « La ricerca sociale » n. 17, 1977, e sempre di CATELLI, *La società marginale*, Roma, Città nuova, 1976.

¹⁴ E' bene precisare che qui quando parliamo di stato intendiamo riferirci a tutta la complessità del sistema di potere, che comprende le istituzioni rappresentative, il governo, i partiti, le imprese, l'assistenza etc. Anche qui per evitare di fare discorsi lunghi è bene rimandare direttamente a A. MILLIBAND, *Lo stato nella società capitalistica*, Bari, Laterza, 1969, A. NEGRI (a cura di), *Stato e politica*, Enciclopedia Feltrinelli, Fischer Milano, 1970, e relativa Bibliografia, G. GALLI, A. NANNEI, *Lo stato assistenziale*, Milano, Sugar 1976, P. A. ALLUM, *Potere e istituzioni in Italia: Anatomia di una repubblica*, Milano, Feltrinelli, 1976, G. AMATO, *Economia politica e istituzioni in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1977.

IL CASIRIO e la violenza che erano i due nemici utili al PCI per gestire il suo ingresso subordinato nelle leve del potere, con la parola magica dell'ordine democratico, la falsificazione cioè di un mondo reale con la apposizione di un aggettivo. L'universo politico italiano sulla base di questa linea della sinistra, dei continui richiami già dal primo giorno delle occupazioni agli studi traditi, si è presentato così unito in un blocco repressivo, che a volte ha permesso addirittura alla DC, ovviamente in maniera strumentale, di proteggere apparentemente gli studenti.

5.2. Perché c'era una situazione di crisi economica¹⁵ bene o male accettata dall'opinione pubblica, dalla gente, costretta più che convinta a fare sacrifici e la proposta degli studenti è apparsa molte volte come un rifiuto immotivato di questa realtà, con richieste, anche se estremamente moderate « impossibili » nell'attuale situazione politica ed economica che rende utopico parlare di Case dello Studente, di mense, di libri, di tram e di fontanelle.

5.3. Perché lo Stato ha il controllo totale delle comunicazioni. Seguendo la teoria dell'ordine democratico anche i giornali di opposizione difendono ad ogni costo le istituzioni, falsificano con piena tranquillità quello che fanno gli « opposti ». I processi ai giornalisti nelle facoltà non erano offese alla libertà di stampa, ma tentativi di ristabilire la verità: salvo qualche felice eccezione, i giornali, giocando anche su alcuni aspetti del movimento, difficilmente comprensibili per la gente¹⁶ hanno sistematica-

¹⁵ Anche su questo problema della crisi economica si potrebbe aprire un discorso: l'uso che se ne è fatto è infatti stato il solito uso ideologico per colpire i lavoratori, e stavolta è fatto con la complicità delle forze una volta di opposizione. Per vedere, fra le tante cose, una acua critica agli attacchi al costo del lavoro, che sembra ricordare vecchie ma giuste tesi di Pesenti, vedi L. FREY, *Crisi economica e costo del lavoro*, Roma, Coines, 1977.

¹⁶ Ci riferiamo qui alle prese di posizione degli indiani, a volte immediatamente divertenti e comprensibili, come è nel caso delle lettere a Gustavo Selva e a Paese Sera, altre volte molto più raffinata e con dietro non solo alienazione ma una grossa preparazione culturale magari di letture filosofiche e psicanalitiche, che non debitamente filtrata rendeva difficile il discorso, e ai professorini della FGCI faceva parlare di dada e di surrealismo (visto che queste parole le hanno sentite dire) e lasciava sconcertati gli altri, oppure provocava, come era nel caso degli slogan e della dimostrazione che erano pure fiato, il tentativo di ricondurre gli indiani nell'ordine considerandoli in fondo dei simpatici pazzi. (cfr. per questo tra le tante cose: *Comunismo o barbarie*, lungo manifesto affisso a lettere a Roma ora in *Le radici della rivolta* cit. p. 173, *Or che buoni siamo stati possiamo parlare coi sindacati*. Quando il dito mostra la luna l'imbecille guarda il dito, ambedue in « Re Nudo » n. 52, 1977, *Chi è più indiano di Carlo Marx?* di un indiano di nome Beccofino in « Quaderni Comunisti », n. 3, 1977, *Indiani in città*, cit. passim, e, per i tentativi di

mente travisato i dibattiti nelle assemblee, e elaborato « pensamenti » incredibili presentando questi giovani come i nuovi barbari, come delinquenti e sovente utilizzando, direttamente o indirettamente, e questa è la prova regina del loro essere statuali, le veline delle questure¹⁷. Se il movimento del '68 aveva potuto fruire di una informazione in parte veritiere, nel '77 questo è totalmente mancato, e anzi la stampa ha montato un clima di astio e di disinformazione che, o si spiega con la cretineria (largamente presente, come si dice: nessuno è perfetto) o si spiega con una manovra che trova nel GR2 uno dei suoi attori meno capaci, ma per esempio nel quotidiano « Paese Sera », diretto da un antico ingraiano, uno dei suoi organizzatori principali. D'altronde la raccolta degli articoli dell'Unità di Bologna, seguiti alla morte di Francesco Lorusso, provano oltre misura queste affermazioni, con l'esposizione dispiegata della teoria del complotto contro Bologna, di cui gli studenti sono parte integrante. L'omologazione dei comportamenti tra le forze del sistema politico a Bologna appare indiscutibile: la contestazione degli studenti, che è contro lo stato borghese e non a caso comincia con uno scontro con « Comunione e Liberazione » diventa immediatamente lotta contro Bologna, la città principe dell'ordine democratico e per accreditare questa tesi, per spiegare l'incapacità di una amministrazione comunale a capire la sua Università, una Università su cui in parte la città vive¹⁸ dà spazio a ogni leggenda, prima fra tutte quella del popolo dei Volsci, che forse sconfitto dai Consoli Romani, (e a Roma si dirà che i Barbari Felsinei sono scesi a Roma) si aggira (a cavallo?) per le strade della democratica Bologna¹⁹.

5.4. Perché all'interno del movimento — in alcuni momenti alla testa, come dimostra l'assurda assemblea sessantottesca di Roma del 26-27 febbraio²⁰ — ci sono forze vicine al terrorismo e

utilizzazione « simpatica », V. GANDUS e L. RAVERA, *Potere dromedario*, in « Panorama » n. 567, 1977.

¹⁷ Basta pensare alle cronache di Paese Sera e dell'Università dopo la manifestazione del 5 febbraio per Fabrizio Panzieri (si veda l'Unità e il Paese Sera del 6 marzo, che provocarono la lettera burla (cinquanta di noi seguivano un autonomo) data poi per radio da G. Selva. Su tutto l'episodio si veda F. FROIO, *op. cit.*, pp. 76-78. Per quanto riguarda Bologna, cfr. invece *il complotto di Bologna*, Bologna, luglio 1977 (contiene le fotocopie di tutti gli articoli dell'Unità dalla morte di Lorusso in poi).

¹⁸ Cfr. La lettera di R. Roversi all'unità di Bologna (l'Unità, 20 aprile 1977).

¹⁹ Cfr. R. SCAGLIARINI, *Ancora scontri ieri sera*, « l'Unità », 14-3-1977.

²⁰ Della quale si veda la mozione finale riportata in Forio, *op. cit.*, pp. 109-110, e la presa di posizione del Comitato di occupazione di lettere di Roma (p. 111-112) e vedi anche altri interventi riportati in La nostra as-

con la loro teoria, la loro prassi che squadristica non è²¹ ma neppure utile politicamente, i loro errori, a volte alcune decisioni di atti criminali, forse ispirati dalle forze « democratiche » con contributi finanziari, favoriscono il clima di « Union sacrée » della nazione contro gli studenti. Questi autonomi, direbbe Voltaire, se non ci fossero stati bisognava inventarli: la loro presenza, e poi l'estensione dei loro comportamenti a tutto il movimento che li critica, ma rifiuta di diventare il loro boia, servono a tutti, al PCI, che può trasformare le contraddizioni della sua politica in un mero problema di ordine pubblico, alla DC, che annulla le proprie responsabilità con la polizia, ai sindacati, che nascondono l'appoggio alla politica dei sacrifici, la loro sostanziale subalternità al governo dietro la difesa delle istituzioni democratiche, a tutti i poteri, che riescono a trasformare in una ampia, gratificante discussione popolare sui colori bianco-azzurri dei nuovi pulmini della polizia e sulle turbe mentali di un ragazzino di sedici anni fotografato con la pistola, ogni possibile critica alla loro prassi e alla loro esistenza.

5.5. Perché, nel nuovo piano di accordi interpartitici gli intellettuali — salvo qualche inguaribile letterato — si stanno accorgendo di avere spazio e nello stesso tempo sono invecchiati (la pianta intellettuale non cresce più in una società di massa, i nostri sono gli ultimi e se lo vogliono godere) e trovano l'occasione degli studenti per inscenare una rappresentazione teatrale di cui essere ancora protagonisti servendo stavolta contemporaneamente Dio e Mammona, la ragione e il potere. La categoria che permette questa rappresentazione, che spesso è forzata perché chi non si schiera in difesa delle istituzioni non paga ancora col *berufverbot* ma è già un « vigliacco » da mettere quasi al bando, mentre è coraggioso chi difende il potere, specialmente quello nuovo, chi lo ama, è quella dell'irrazionalismo secondo una serialità sillogistica che ricorda quella di De Maistre. Questo paese è il più democratico dei paesi possibili, anche perché vi è permesso insegnare Kant e Marx, non è la Russia, non è la Cina, quindi chi non lo tollera è un irrazionalista (che puzza sempre un po' di fascista). La scienza che si insegna (si insiste sul si in-

semblea, *op. cit.*, 147-154. Questa assemblea, in cui ci sono anche momenti di scontro fisico e ad un certo momento di separazione in due diverse riunioni, segna la prima spaccatura tra i gruppi di autonomia operaia che in questa occasione ottengono la maggioranza con vecchie manovre assembleari, e il resto del movimento.

²¹ Cfr. *Squadristi, e perché?* dibattito tra A. Borioni, M. Ferrara, A. Moravia e O. Scalzone, in « L'Espresso » n. 11 del 20 marzo 1977, sul cui sommario si leggono i seguenti titoli. *Prima che scoppi la guerra civile* (editoria) *Guerriglia italiana, quelli della P.* 38, *Ora c'è anche la femminista autonoma, Lettera da un indiano con risposta.*

segna perché intanto già questo è poco vero e comunque, anche quando lo è, quando i docenti fanno lezione, manca quasi ogni possibilità di imparare, a meno che uno non faccia il sacrificio, bellissimo ma iniquo, di comprarsi tutte le attrezzature necessarie — a medicina anche i cadaveri — e possibilmente anche un docente privato. In fondo siamo ancora un paese cattolico e anche se con il sacrificio non si conquista più il paradiso, si può sempre essere ricompensati con una laurea qualificata e un pezzetto di socialismo) nelle nostre università è quella vera, e chi la contesta non può essere che antiscientifico, ergo irrazionalista, con la Resistenza è stata costruita una società fondata sul lavoro e chi parla male del lavoro è contro i valori supremi della Repubblica, quindi è un irrazionalista, etc. (Sarebbe il caso di fare una antologia di queste cose, delle idre a sette teste per definire gli studenti, etc. una specie di bestiario dei sapienti, che si riscoprono penalisti e filosofi, ma il mondo è diventato triste già a sentirle una volta e non vale la pena intristirlo di più). E guai ovviamente, è stato già notato, a quelli che restano fuori, che guardano negli occhi il potere, che a volte, pur se magari attaccati da frange del movimento, si ricordano della democrazia e dell'impossibilità di criminalizzare masse di cittadini: contro di loro si scatenano tutte le accuse, da quelle di incoerenza a quelle di vigliaccheria — mentre i coraggiosi girano al largo dall'università e vanno a qualche consiglio di amministrazione in cui sono entrati di recente — a quelle di seguire mode, notoriamente create dai diffusissimi giornali degli studenti, dalle loro TV dalle loro radio demoniache, a quelle di complicità, e magari arriva anche qualche avviso di procedimento.

6. Con queste alleanze, e in queste contingenze, lo stato democratico, che solo studiosi di Kant e di Aristotele possono non capire nella sua realtà piena di stato padronale ha giocato la sua partita. Quelli che erano i momenti della sua crisi di legittimazione (non di potere): lo sfasciume clientelare del sistema dell'economia, la crisi di efficienza e di onestà della burocrazia ministeriale e locale, le contrattazioni delle leggi nelle commissioni parlamentari, i voli non pindarici ma herculei dei suoi massimi dirigenti, lo strapotere dei partiti e dei ministri di ruolo, la messa in ginocchio finanziaria e politica delle autonomie locali, sono diventati i temi della sua nuova legittimazione e lo strumento ne è stato il movimento degli studenti. La teoria dell'ordine democratico e partecipativo è diventata il cardine di una mutazione politica che nella cooptazione del PCI nell'area di potere, cominciata con la legge sul finanziamento dei partiti, ha trovato una nuova fondazione dello stato: qualunque difficoltà qualunque crisi può essere risolta attraverso la partecipazione, le diffi-

coltà non provengono dalle istituzioni un po' vecchie ma democratiche, ma dal loro cattivo uso, provocato dal disinteresse del cittadino. Ci vuole la libertà degli antichi, perché quella dei moderni non va bene, e i canali della libertà antica devono essere ripristinati; anche pagando qualche prezzo nei confronti della libertà moderna (un po' anarchica) Ci vuole insomma l'ordine²²: il cittadino può parlare solo attraverso l'istituzione che si propaga dovunque, si decentra, si trasforma da momento di formazione o condizionamento del potere in momento di raccordo con esso, un ordine appunto che non è lo stare fermi, lo stare chiusi in casa, ma il consenso attivo, coraggioso (le parole sono pietre e tradiscono il senso originario) diverso dall'astensione (peraltro praticabile ad alti livelli) e dalla accettazione passiva imposta dai regimi antidemocratici.

Perché questo progetto prenda corpo sono da mesi in piedi tutte le strutture della Repubblica, ma saranno gli studenti a permetterne la definitiva realizzazione, introducendo per la prima volta nella politica italiana (e in questo senso l'uso del concetto di irrazionalità è fondamentale) la categoria di devianza collettiva, che rafforza assai di più di quelle singole, individuali, la norma. La lotta degli studenti, la violenza di pochi da una parte, il comportamento strano, diverso, offensivo dei valori di fondo condivisi da tutti i cittadini, (buoni e cattivi) della repubblica permette di classificare gli studenti come il disordine, con tutti i tratti che il disordine ha sempre portato con sé. L'emarginazione da responsabilità delle classi dominanti, diventa colpa degli studenti, peccato d'orgoglio, così come già la mancanza di casa è sempre stata un elemento unificante di tutti contro i baraccati, senza casa e perciò devianti, il loro essere un ghetto esalta la ghettizzazione, episodi di semplice autodifesa, forse non necessari ma di poco conto, come la richiesta di perquisire chi voleva entrare nell'università occupata, diventano offesa alle libertà democratiche, e ulteriore prove di ghettizzazione, la presenza di qualche spinello diventa la prova che un'orda di drogati vuole impedire il funzionamento dell'università. Insomma tutto il male del mondo, tutto il male di cui sono responsabili le

²² Sull'ideologia dell'ordine democratico cfr. F. STAME, *Democrazia autoritaria e movimenti di libertà*, in « Quaderni Piacentini » n. 62-63, 1977, *id.*, *Il senso dello stato (autoritario)* in « Il cerchio di gesso » n. 1, 1977, *id.*, *Le deduzioni della democrazia autoritaria*, in « Quaderni Piacentini », n. 64, 1977, e con riferimenti più diretti alla realtà dell'ordine pubblico, R. CANOSA, *L'ordine pubblico « democratico »*, in « Quaderni Piacentini », n. 64, 1977. Sulla sua produzione e sui suoi risvolti partecipativi vedi in particolare P. INGRAO, *Masse e potere*, Roma, Editori Riuniti, 1977, L. LAMA, *Il sindacato e la crisi italiana*, Roma, Editori Riuniti 1977, F. RODANO, *Questione democristiana e compromesso storico*, Roma, Editori Riuniti, 1977.

classi dominanti, è originario e gli studenti ne sono i portatori. L'ordine democratico ha finalmente trovato il suo oggetto e può manipolandolo bene, giocare con esso fino a farne il principale strumento della sua legittimazione.

7. In questa chiave tutta una serie di fenomeni, altrimenti incomprensibili si schiariscono: perché gli intellettuali parlano di razionalità e serietà degli studi, quando sanno (speriamo che sia così, per loro) di mentire? perché i partiti della sinistra chiamano al sacrificio alla durezza della disciplina quando sanno benissimo e di non aver diritto di farlo e che non saranno ascoltati? perché Lama non voluto è andato con il servizio d'ordine alla università? perché un partito democratico affigge per tutta Roma un manifesto allarmistico intitolato « riaprire l'università » in cui chiede agli studenti di smettere ogni agitazione? perché il sindaco di Bologna, ufficiale del governo e come tale responsabile dell'ordine pubblico, dice al questore che lo considera in guerra e perciò non gli può dire niente? perché anche in piccole città, con occupazioni non violente, si distribuiscono agli occupanti volantini inneggianti a un impegno solerte negli studi? Perché ci si ostina a rendere un dialogo, che da parte degli studenti non è di per sé impossibile tanto che lo fanno con il PDUP e Avanguardia Operaia, tra sordi, a fare le voci che gridano nel deserto? Perché in realtà l'interlocutore non sono gli studenti. Quando i consigli di facoltà deliberano al chiuso, quando presidi democratici chiudono le facoltà, quando professori rossi e blu danno lezione (sul giornale) di che cosa sia la democrazia, ma poi sulla questione dei loro diritti d'autore (magari guadagnanti facendo qualche brutto libro di testo per le scuole medie) non parlano, quando su tutti i giornali (una volta queste cose le faceva soltanto « La luna ») si trovano descrizioni alla Beckett di come passa il tempo il servizio d'ordine di notte (alcuni addentano un pezzo di pane raccolto tra i rifiuti: c'è sempre uno Steinbeck in un giornale democratico!), etc. non si sta parlando agli studenti ma agli altri, alla massa indiscriminata e indeterminata dei cittadini che deve difendere l'ordine democratico contro i ribelli, i negri e gli algerini che minano la società, perché sono fannulloni capelloni, etc. L'armamentario tradizionale della destra contro i beat i freaks, gli « esterni », torna fuori, magari si maschera e arriva all'insulto gratuito e spiritoso un dirigente della FGCI definisce gli indiani metropolitani indiani democristiani) per descrivere i risultati del disordine, le sue conseguenze necessarie. In questa operazione tutte le strutture dello stato vengono messe a nudo e se ne chiariscono i legami e le dipendenze: ai partiti spetta la battaglia ideologica l'urto frontale e in particolare a quei partiti che per il loro passato e la loro forza rischiano meno, lo stesso compito anche se talvolta con

contraddizioni, spetta a una parte del sindacato, agli intellettuali, professori e giornalisti, spetta la diffamazione. continua, allo stato vero e proprio, una volta che le forze di cui sopra hanno creato il clima favorevole spetta la repressione armata, che è importante non per chi reprime, ma perché reprime, per la sua rifondazione democratica, per il suo stesso, nuovo, vestito tecnologico e giuridico fatte di nuove leggi, magari un po' illiberali, ma che servono a chiudere i covi, una nuova parola magica della semantica repressiva che non solo criminalizza, ma cerca di imbestialire il movimento. Qualcuno grida, e stavolta davvero nel deserto, che la libertà è indivisibile, che chiudere i covi oggi, può significare chiudere qualche partito domani, che la democrazia liberale si difende rimanendo sé stessa: ma è «vigliacco» e quando, dopo il comizio democratico di Lama il rettore «democratico» dell'Università di Roma chiama la polizia lo sgombero dell'università è salutato con sollievo da tutti. Ma il movimento non deve morire, è troppo utile al processo di legittimazione che avrà per fine l'accordo programmatico, e poi al suo interno meglio ancora degli indiani, che anzi qualche volta riescono a colpire col ridicolo ci sono gli autonomi le cui P38 promettono bene. Così la campagna cresce, ormai si cominciano ad individuare anche i capi, i teorici, gli ispiratori anche se poi si scopre che alcuni di loro sono lontani nel tempo, nello spazio e nelle idee, e, a un certo punto nel sistema politico qualcuno decide di saggiare il grado di fedeltà della ex opposizione. E scoppia Bologna, scoppia di nuovo Roma, muore un agente di polizia e giovani del movimento, e i giornalisti possono parlare di attacco al cuore dello stato mentre le forze più avanzate del movimento non riescono a uscire dalla dialettica scontro-repressione-scontro ecc. Dietro la copertura degli autonomi che sparano, che stranamente non vengono mai individuati (anche qui è bene distinguere: l'area dell'autonomia è un insieme di gruppi di base che teorizza la lotta dura, non una organizzazione paramilitare, quelli che sparano diventano tutti gli autonomi, e tutti gli autonomi diventano il movimento nel suo complesso) la repressione sale sul palcoscenico: a Roma, col pieno accordo dei partiti dell'arco costituzionale si sospende la costituzione, e in occasione di una manifestazione vietata muore una ragazza. Si travestono poliziotti da manifestanti, scompare l'istituto della libertà provvisoria, si spezzettano i processi per poter incarcerare subito gli imputati, si studiano dalla Germania quali possono essere gli strumenti per colpire l'eversione²³. Quando giornali come «Pa-

²³ Cfr. R. CANOSA, *op. cit.*, pp. 22-23 (e vedi anche C. U. SCHLINCK GUSTAVUS, *La rinascita del leviatano*, Milano, Feltrinelli, 1977, e P. SCHNEIDER, *Nemico della costituzione*, Milano, Feltrinelli, 1977).

norama » e « L'espresso » pompano la foto del ragazzino che spara (e allora nessuno fu polemico, ci voleva un nudo femminile per creare lo scandalo), quando alle assemblee partecipano giornalisti che o perché non capiscono (il che è credibile) o perché non vogliono capire (il risultato è uguale e uguale lo stipendio) raccontano che il giorno dopo in città ci sarà il terrore, allora diventa possibile che due città come Roma e come Bologna siano occupate militarmente senza proteste da parte di nessuno e anzi qualche giornale e qualche preside invitino i genitori a tenere i figli a casa, e che questi genitori lo facciano. Il terrorismo di stato, ed è sempre tale quando lo stato se ne appropria e lo usa, ha funzionato: molti carcerati, molti processati, molti denunciati, qualche morto e il movimento alla fine non c'è più, mentre c'è il consenso di tutti intorno al nuovo stato ordinato, popolare e democratico, come prova la tristissima conclusione della manifestazione, convocata da nessuno, del 19 maggio, a Roma quando la città è di nuovo occupata militarmente, e nessuno protesta anche se gli studenti restano a discutere dentro l'università. Insomma l'operazione uso degli studenti è riuscita in pieno e adesso si cercano bandiere con il simbolo della nuova democrazia, il sol dell'avvenuto.

8. A questo punto gli studenti sono diventati dei diversi perfetti, e ci si può addirittura permettere di prenderli in giro con la legge sulla occupazione giovanile, e con grandi discussioni teoriche: siccome c'è stato qualcuno che ha detto « io per queste istituzioni non voglio morire » devono celebrare il trionfo delle istituzioni stesse (mentre giù in basso chi occupa le case è costretto a diventare ladro di luce e di acqua perché le aziende pubbliche — istituzioni — non gli fanno più i contratti — e viene arrestato per furto). Come in una grande messa laica si succedono così i dibattiti in difesa delle istituzioni, nei quali campeggia un noto intellettuale di sinistra orfano di un antifascista, e un censore di libri di storia, a cui farà seguito un altro ex partigiano che insisterà (a lui deve essere toccata la difesa della magistratura) a dire che i giudici di Petra Krause sono sicuramente apolitici e se Petra è colpevole è stata trattata anche troppo bene, dibattiti che hanno un compito preciso, non solo ripulire l'ordine, spiegare che quanto è successo è giusto, ma anche che è bello²⁴. I dibattiti di adesso sono peggio di quelli di prima: durante il movimento c'era la paura, adesso —

²⁴ Questi dibattiti infatti non servono soltanto per diffondere fumo ideologico tra le masse, ma anche per chi li fa, perché produrre bellezza e intelligenza (o almeno la sua illusione) ripaga del fatto di essere al servizio del potere.

De Te fabula narratur siamo proprio in Germania — subentra l'odio: gli studenti, i giovani quelli che a Montalto (probabilmente a torto ma ognuno ha il diritto di decidere al di fuori delle istituzioni di partito) fanno le manifestazioni contro le centrali nucleari, sono proprio nemici della costituzione e come tali vanno colpiti. Studenti, Nap, Brigatè Rosse, Baraccati, estremisti di destra diventano un gruppo omogeneo di soggetti per le leggi speciali, mentre comincia a circolare la terribile frase: nessuna libertà per i nemici della libertà,²⁵ che si presta a tutte le interpretazioni e si comincia a realizzare con la riscoperta di reati fascisti come la associazione sovversiva (che era stato inventato contro il PCI), o con le varie accuse di istigazione, o con le condanne per concorso morale che non sono soltanto bestemmie giuridiche, ma anche l'ultima demistificazione dello stato di diritto nelle sue varianti giudiziarie²⁶.

Per far passare queste ipotesi ci vuole l'odio e l'odio viene canalizzato individuando i responsabili principali in intellettuali pervertiti, forse perché diventati professori ordinari in giovane età il che ad altri può dare fastidio.

9. L'ultima grande festa dell'ordine ritrovato si fa però su un documento francese sulla repressione in Italia firmato da Sartre Foucault, Deleuze, Barthes Sollers etc. che permette di nuovo ad intellettuali d'ordine, in particolare al solito orfano di rilanciare il grande rito: l'Italia è il paese più democratico del mondo, la Francia pensi a casa sua e anche stavolta guai a chi non partecipa c'è da difendere la patria contro lo straniero, e si fa anche la gaffe colossale di dire agli intellettuali francesi di venire pure a vedere, come si usava fare durante la guerra con i rappresentanti della Croce Rossa.

10. Ma è meglio non fare ironia. Il processo che abbiamo delineato si è solo parzialmente concluso con il dibattito sulla mozione Piccoli, dove ancora una volta il discorso sul fermo di sicurezza (che fa tanto pensare alle spille da balia, ma i partiti quando si mettono d'accordo il ridicolo non lo conoscono) è servito a nascondere tutto il resto del dibattito, e soprattutto il

²⁵ Tutto questo avviene sotto la parola d'ordine dell'emergenza: cfr. V. TAGLIERI, *Note sulla nuova repressione a Milano (e altro)* in « Quaderni Piacentini, n. 64, 1977.

²⁶ Cfr. R. CANOSA, *Op. cit.*, pp. 17-21 e id., *Lo stato borghese contemporaneo, le legislazioni speciali in tema di libertà e il coinvolgimento della sinistra tradizionale*, in « Critica del diritto » 5-6, 1975.

²⁷ Si veda per questo quanto ha detto, il deputato Pannella: « voi che avevate ed avete le leggi del codice Rocco vi dolete oggi di non avere delle leggi idonee a mantenere l'ordine pubblico in Italia! Vi rendete conto che ci state dicendo che il nostro paese oggi è meno capace di autodifesa de-

nuovo accordo di spartizione dei posti per cui essi spettano non solo ai partiti ma anche alle istituzioni, verso le quali ovviamente si prevede una devozione che porrà problemi all'iscritto al partito, ma sono cose del suo foro interno. Il lavoro l'efficienza la serietà contrapposti al disordine hanno legittimato così operazioni come quella di Medici alla Montedison o le lottizzazioni della Rai, tutto in nome dell'ordine, contro la violenza. Gli studenti sono stati proprio utili. Ma non si sa mai con gli italiani, e allora alla prima occasione (fortuita o provocata chi lo sa) si lancia un altro grosso rito istituzionale, che stavolta ha il pregio anche di far vedere che non siamo tedeschi malgrado si parli di germanizzazione. Kappler fugge dal Celio e regala un felice ferragosto alla linea dell'accordo programmatico. Anche stavolta come un sol uomo, partiti, giornali, regioni, province, comuni, medaglie istituzionali fatte da un sol uomo ma istituzioni, sono scattati: avanti con l'antifascismo e con un po' di critiche alla Germania. Nessuno naturalmente si è domandato come con tanto antifascismo ci siano ancora tanti fascisti in Italia (e non nel MSI) malgrado (?) le epurazioni di Togliatti, tutti però hanno spinto a smuovere l'emotività che in una società autoritaria è sempre bene sapere manovrare: far montare e scaricare subito l'odio canalizzandolo contro qualcuno fa bene sia al sistema nervoso sia al sistema sociale, e questo è servito anche a far dimenticare quella altra rappresentazione « rituale » che è la messa in opera alle finestre della Camera dei Deputati di vetri antiproiettile. Ma forse tra qualche anno il governo sarà in un Bunker e come si sa nei Bunker spesso si finisce male.

MARCELLO LELLI

POSTILLA DOPO BOLOGNA

Non ci sembra, malgrado le grandi affermazioni di tolleranza e la assenza — una volta tanto — di morti e di arrestati che quanto è successo a Bologna dal 23 al 25 settembre, modifichi in qualche modo l'ipotesi interpretativa che abbiamo seguito. Anzi ne rappresenta una ulteriore verifica *a contrariis*. Se guardiamo le cose dal lato delle istituzioni e

mocratica di quanto non lo fosse sotto il fascismo ... se quel paese riusciva ad avere ordine con le misure autoritarie di Rocco così ben trovate, adesso voi democristiani e voi repubblicani (perché no) dite che quelle leggi non sono sufficienti! perché non vi chiedete con umiltà se siete stati capaci di usare le norme del codice Rocco o se invece non siete incapaci perfino di questo?» (*Intervento Pannella nel dibattito sulla Mozione Piccoli Atti parlamentari, Camera dei Deputati, VII legislatura, seduta del 15 luglio 1977 p. 71*).

della repressione infatti ci accorgiamo che la dinamica seguita nella presentazione, percezione e commento del convegno, è la stessa che abbiamo tracciato in tutto l'articolo: con una sola differenza, come prima il repressore doveva (e voleva) mostrare sé stesso, tramite la repressione dura, stavolta ha voluto (e dovuto probabilmente: istituzioni che dimettono un ministro per premiarlo per un po' di tempo devono avere pudore) mostrare sé stesso tramite la tolleranza. A nessuno dei giornalisti che per giorni prima e durante il convegno hanno continuato a giocare la carta della scriminalizzazione, ai dirigenti politici e sindacali che dopo il convegno si beano per aver permesso che si facesse, in una città deserta piena soltanto oltre agli studenti di diversi servizi d'ordine, al governo che stavolta ha tenuto la polizia un po' lontana (nascosta) dai manifestanti, è venuto in mente che nella nostra costituzione, nessuno permette niente a nessuno, che è lo stato dell'ottocento più o meno etico a concedere diritti, « dare » permessi. L'ordine è ordine, e come tale può essere anche « regolarmente » violato, quello che conta è che il dottore della legge confermi il suo potere e il suo ruolo, o se a volte la pressione del movimento di opposizione consiglia la prudenza, questa prudenza deve diventare concessione. E' seccante ripetere, ma alla tragedia del 1948 in cui la classe dirigente democristiana diceva di avere scelto la libertà, di averla difesa, mentre aveva fatto di tutto per stroncare il Partito comunista e non c'era riuscita, e per questo era rimasta la libertà, ci sembra proprio che succeda la farsa in cui chi non detiene la repressione delle armi, fa solo l'altra e poi si dimostra tollerante. Ma qui il discorso sarebbe troppo lungo, un solo fatto per concludere: nell'orizzonte cupo degli intellettuali e dei partiti, nella stessa dialettica del movimento Bologna apre uno spiraglio, ma siamo ancora a uno spiraglio, e intanto si aumentano le pene per i debiti.

M. LELLI

« L'uomo - società, tradizione, sviluppo »: una nuova rivista nel campo delle scienze umane.

Diretta da Vinigi L. Grottanelli e presentata come « la prima rivista con programma schiettamente etnologico pubblicata in Italia », « L'Uomo » si apre con un saggio di Bernardo Bernardi su « Crisi e non crisi dell'antropologia », che sembrerebbe estendere le preoccupazioni dell'etnologia fino a coprire tutta l'antropologia, con studi di Italo Signorini, Hugo C. Nutini e Barry L. Isaac, T. Filesi, M. Ciuffoli e una « introduzione » del direttore. Un lungo studio di V. Lanternari su « Ernesto De Martino etnologo meridionalista: vent'anni dopo » merita attenta considerazione. In esso si cerca di liberare De Martino dalla taccia, invero spesso fatta pesare con rozzo spirito polemico, di essere uno storicista crociano e di concepire il marxismo stesso, sulla falsariga di

certe infelici espressioni gramsciane, come « storicismo assoluto ». Lanternari osserva che siamo in presenza di « una condanna storica e più o meno acriticamente negativa dell'etnologia... tradizionale, ossia della generazione più anziana ». Il richiamo ad una lettura storicamente situata è certamente condivisibile, a patto però di non trasformarlo in un giustificazionismo generico. Troppo facilmente si dimentica che il progresso scientifico non è né liscio né armonioso. Proceede per salti e rotture, che solo la buona educazione e non certo gusto per la edulcorazione delle asperità fanno indicare con la formula « slittamento di paradigma ».

F. F.

Gli ex-voto pugliesi

La biblioteca provinciale De Gemmis di Bari si è fatta promotrice, per il periodo compreso tra l'estate e l'autunno del 1977, di una serie di iniziative (visite, incontri e dibattiti con studenti ed operai, ecc.) collegate ad una esposizione di ex-voto pugliesi, non sempre reperiti con facilità. L'iniziativa sembra tale da permettere agli studiosi e a chi si interessa di questo settore di rendersi conto della ampiezza e della complessità del fenomeno. Gli oggetti esposti a Bari vanno da una serie di tavolette, dipinte per la maggior parte su legno, ad una serie di ex-voto oggettuali (dagli anelli e buccole in oro ai cuori in lamine argentate, fino ad una serie di arti in cera o a foto del miracolato e del miracolo), che sembrano testimoniare della profondità e della durata di alcuni aspetti magico-religiosi.

I temi che prevalgono sono in genere da ricollegarsi ad una cultura prevalentemente contadina, anche se non mancano riferimenti a piccoli artigiani, commercianti, operai. Le tavolette e gli ex-voto parlano di storie di tutti i giorni: cavalli che travolgono una persona, carrette e poi macchine che si rovesciano, mare in tempesta, malattie vissute in camere spoglie, al più vestite a volte, nelle pareti, con immagini sacre. I temi sociali e collegati col mondo del lavoro sono i più ripetuti: così ricorrente è il tema della pesca e del pericolo delle barche e delle persone, o anche il tema dell'incidente sul lavoro: così c'è una tavoletta che narra le peripezie di un uomo che cade dalla scala durante la raccolta delle ulive, ce ne sono altre che narrano di cadute dalle impalcature durante il lavoro in cantiere, altre ancora narrano storie di emigrazione. Sono presenti varie catastrofi naturali: così la raffigurazione del terremoto avvenuto a Casamiciola nel 1883, o l'illustrazione di una alluvione avvenuta in Capitanata, o altri ex-voto relativi a catastrofi determinate dal-

la guerra; e sono granate che scoppiano, bombe che cadono, aeroplani in fiamme, incendi che dilagano.

Ma sono anche presenti, e sono di particolare interesse per la comprensione di certi atteggiamenti e resistenze, anche temi diversi, di contenuto tipicamente sociale; così gli ex-voto in cui sono raffigurate aule di tribunale: ci sono i giudici in toga, c'è il banco dell'avvocato difensore; così in un ex-voto in cui è raffigurata una cella contenente tre brande con tre detenuti: dove si perpetua l'idea di una giustizia intesa come forza ostile e nemica, da cui non può che derivare del male, per cui si fa un ex-voto per scampato pericolo. Di pari interesse un altro ex-voto con un bandito che minaccia un signore elegantemente vestito: e tornano in mente le storie dei banditi gentiluomini, da fra' Diavolo al Passator cortese a Beppe Musolino.

Sempre a cura della Biblioteca, il volume Puglia ex voto, redatto in collaborazione con l'Istituto di Storia delle tradizioni popolari dell'Università di Bari, presenta accurate riproduzioni in bianco e nero ed a colori degli ex-voto, insieme a schede che ne illustrano l'epoca, la dimensione, il tipo di dedica.

I saggi di De Marco, Bronzini e di altri studiosi, fra cui Emanuela Angiuli, cui si deve in gran parte la realizzazione di questa iniziativa, suggeriscono ed avanzano interpretazioni sociologiche e fenomenologiche legate ad una pluralità di dimensioni che sarebbero presenti negli ex-voto: ex-voto come dono per sdebitarsi e rimettere in pari una bilancia ineguale, ex-voto dal significato magico-sacrale di prevenzione e scongiuro di catastrofe, ex-voto inteso a rendere visibile un proprio rapporto privilegiato con la divinità, rapporto da tenere poi in vita e continuare attraverso la visita al santuario, ecc.

Aspetti particolari ed accostamenti stimolanti ai fini della comprensione del fenomeno sono contenuti nelle relazioni che accompagnano le raffigurazioni grafiche, relazioni che si sforzano di mettere in luce gli aspetti di resistenza culturale che appaiono emergere da queste forme figurative e grafiche fino ad ora erroneamente considerate come forme minori nel panorama della religiosità popolare.

MARIA I. MACIOTI

« La crisi della società italiana e l'orientamento delle nuove generazioni » Convegno dell'Istituto Gramsci (7-8-9 ottobre 1977)

A differenza del precedente convegno dell'Istituto Gramsci dedicato alla questione giovanile, tenutosi nel 1971 e significati-

vamente intitolato « Il marxismo degli anni '60 e l'orientamento delle nuove generazioni », incentrato cioè su un rapporto interno tra movimento operaio e giovani, quello appena svoltosi ha segnato un netto spostamento nell'impostazione politica: la questione non è più, o non è solo, quella del rapporto di crisi tra movimento operaio, e in particolare il PCI, e movimenti giovanili (e più in generale l'orientamento ideale, il senso comune, il costume di un arco assai più vasto del continente giovanile), ma quella, ben altrimenti seria, perché c'è di mezzo tra il '71 e il '77 una crisi senza precedenti della società italiana, tra la democrazia del nostro paese e quell'intreccio di crisi sociale oggettiva, indotta tra l'altro da una crisi capitalistica internazionale, e di orientamenti e sommovimenti soggettivi, di cui la questione giovanile, esplosa con virulenza nello scorso inverno, è espressione e insieme soggetto politico-sociale-culturale.

Se un senso complessivo, sul piano politico-culturale, più che una astratta misurazione di « aperture » e di « chiusure », di « autocritiche » ecc. (su cui del resto si sono dette abbastanza cose su tutta la stampa quotidiana e settimanale e su cui non possiamo soffermarci), può essere tratto da questo convegno è l'assunzione piena, più che in altre occasioni, da parte del PCI, della questione giovanile come questione nazionale e come questione della democrazia italiana.

« Il pericolo grave contro cui bisogna mettere in guardia — ha affermato G. Chiaromonte, il principale oratore del convegno — è che si determini una frattura tra i giovani nel loro complesso e la democrazia, frattura che avrebbe conseguenze senz'altro drammatiche per la vita civile del paese ».

Sembra importante sottolineare questo asse dell'impostazione del convegno (non sempre rispettato nel dibattito, visto che si sono ascoltati troppi richiami al partito, al movimento, alla classe operaia come universi a sé), giacché non si intenderebbe l'operazione politico-culturale avviata dal PCI con questo convegno se non si partisse dal fatto che la politica del PCI sempre più tende a porsi su un piano di responsabilità democratica complessiva « nazionale », al di fuori, cioè, di un'angusta ottica di partito. L'assunzione della tematica giovanile non a caso è avvenuta come assunzione piena della crisi del paese.

La notazione potrebbe sembrare ovvia, ma se si pensa che sul versante delle forze dominanti internazionali si tende ad attribuire la responsabilità della crisi della democrazia occidentale proprio ai movimenti giovanili (e in generale della società civile) e quindi a prospettare soluzioni di restringimento della democrazia, tendenzialmente autoritarie, come risulta dalla recentissima pubblicazione del rapporto alla « Commissione Trilaterale » - Crozier, Huntington, Watanuki, La crisi della demo-

crazia, Angeli '77, si saprà valutare realisticamente l'importanza del fatto che in Italia il movimento operaio leghi le sue sorti strategiche alla democrazia, e che questa perciò appaia legata alle sorti del movimento operaio.

In questo senso la questione giovanile è affrontata dal PCI non come questione strumentale, tattica, di ambigua apertura, ma come grande terreno su cui oggi in Italia si gioca e si può decidere l'esito dello sbocco politico del paese. Detto e dato atto di ciò, il convegno presenta, nel merito, occasione di perplessità e di obiezioni. Benché sia stata alta la passione politica e intellettuale, non altrettanto chiara e feconda è stata l'analisi delle questioni e l'indicazione di prospettive non solo politiche ma anche articolate nei diversi settori. Un limite del convegno, insomma, è stato l'accavallarsi, forse troppo caotico e fitto, di puri discorsi politici, spesso ripetitivi, a volte improvvisati e perciò caotici. Le stesse relazioni introduttive non sembrano del tutto soddisfacenti: a parte quella di Chiaromonte, sufficientemente problematica, ma non spinta a fondo nella indicazione specifica dei limiti dell'azione del partito e dei sindacati, pure ammessa, quella di D'Alema non sembra aver fornito indicazioni operative in relazione alla FGCI (sebbene ricca di spunti); quella di Badaloni, pur puntuale nella critica di alcune correnti intellettuali europee rapportabili al nuovo irrazionalismo, è risultata abbastanza frammentata e appesantita da un formulario e un apparato concettuale troppo « filosofico »; quella di Mussi, l'unica attenta ai fenomeni interni al mondo giovanile, troppo poco materata di analisi sociale più puntuale e perciò alquanto descrittiva; quella di Vacca, teoricamente impegnata, ma ambigua nella postulazione di una « transizione non statalistica », in cui paiono giustapposte più che mediate due diverse tradizioni, quella togliattiana e quella della democrazia consiliare (Vacca insiste molto sulla critica dello Stato separato e della delega).

L'impianto del convegno è, ci sembra, risultato troppo poco attrezzato sul piano analitico, conoscitivo, in rapporto all'intreccio di crisi economica — istituti politici (tra cui partiti, sindacati ecc.) — movimenti sociali — giovanili — forme di coscienza che ha determinato il forte scollamento tra istituzioni, tra cui quelle del movimento operaio, e movimenti giovanili.

La morfologia e la fenomenologia del capitalismo maturo, con la sua crisi strutturale delle forme politiche, economiche, morali, con i suoi processi di marginalizzazione e di alienazione è stata ad esempio poco tenuta presente nel quadro di riferimento concettuale di molti interventi. La mancanza di un riferimento analitico oggettivo, che avrebbe potuto spingere all'esigenza di avere più conoscenze, più dati, più analisi delle varie situazioni, dei vari segmenti della vita sociale dei giovani e delle

strutture che la determinano, ha fatto sì che l'interesse prevalente fosse concentrato sulla politica attuale del partito (non a caso il dibattito è risultato animato proprio su questa, come mostra l'intervento di Amendola), su cui i nodi del dibattito sono quelli già risaputi.

In compenso il dibattito è stato « reale », problematico e critico, testimoniando la vitalità politica e la disponibilità critica della maggiore forza del movimento operaio italiano.

ORESTE MASSARI

Operai e intellettuali in un dibattito televisivo

La sera del 13 ottobre, sulla « Rete 2 » la televisione italiana ha presentato la prima trasmissione della nuova serie « Uomini della scienza ». Essa era dedicata a D'Alembert, ai suoi rapporti intellettuali con Diderot, all'idea dell'Enciclopedia e alle difficoltà opposte a questa grandiosa impresa da parte del Clero e dei Gesuiti in particolare ma poi anche dall'ala più tradizionalista del potere politico e giuridico. La trasmissione non ha avuto nulla di eccezionale. La novità dell'evento, comunque, doveva consistere nel dibattito « in diretta » presieduto da Lucio Lombardo Radice dall'Accademia delle Scienze di Torino. Prendendo spunto dal telefilm su D'Alembert, il pubblico doveva discutere dei rapporti tra scienza, cultura e potere anche nella società contemporanea. Era presente non un pubblico « specializzato », ma un pubblico vario, di operai impegnati nel programma delle « centocinquanta ore », sindacalisti, e anche professori universitari. Forse vi erano anche altre categorie di persone, che comunque non hanno parlato.

Non ha sorpreso che gli operai abbiano spostato completamente l'accento sull'attualità dimenticando in gran parte i rapporti con gli eventi raccontati nel telefilm. Da quanto essi hanno detto, tuttavia, emergono alcuni problemi. Anzi tutto — e questo è stato detto in termini del tutto espliciti nel corso della trasmissione — è necessario distinguere tra cultura in senso lato e scienza. Perché se è giusto sostenere che gli operai possono produrre cultura, cioè una visione della vita propria, che non va ignorata dagli altri pena una grave limitazione, gli strumenti della ricerca scientifica non sono in loro possesso, per cui essi spesso sono costretti ad agire su una realtà che non conoscono completamente, così che può sfuggire loro il risultato della loro stessa attività. Ciò è stato fatto rilevare giustamente, nel corso del dibattito, da

Laura Conti, ed è stato ribadito da Gianni Rodari su Paese Sera di domenica 16 ottobre (A porte aperte: L'operaio e la scienza, p. 1).

Quanto ci sembra sia sfuggito è che anche il problema della cultura si pone in termini molto più complessi di quelli emersi nel corso della discussione. Alcuni operai hanno sostenuto a un tempo che la loro cultura è completamente manipolata dal potere e che nella fabbrica si rifiuta la cultura del potere e se ne costruisce una alternativa. La contraddizione è abbastanza palese e fa sorgere un problema: Esiste già questa cultura alternativa? O è solo in fase di difficile elaborazione? E, se è così, come si costruisce? Oppure è impedita dalla manipolazione delle coscienze? Gianni Rodari scrive che « è giusto, necessario, capire come e perché la scienza è usata, a vantaggio di chi. Ma per imporre un altro uso della scienza, a vantaggio di tutti e non a vantaggio del potere, bisogna possedere la scienza. Chi non conosce la fisica, non potrà mai veramente influire in una discussione, o in uno scontro politico e sociale, che riguardi l'uso della fisica ». D'accordo. Ma anche per la cultura la questione non è sempre del tutto diversa. Anche la cultura operaia — e certo non solo questa! — può essere manipolata fino a ridursi a uno sterile elenco di slogan e si può supporre facilmente che il potere costituito miri proprio a questa riduzione in quanto essa di fatto comporterebbe anche una neutralizzazione. Il compito di un intellettuale che si ponga dalla parte degli operai, se questo intellettuale esiste, ci sembra debba essere proprio questo: collaborare con loro alla formazione di una cultura alternativa che non sia velleitaria, e cioè che non si riduca anch'essa a una manipolazione da parte del potere e quindi della cultura dominante. Il compito è difficile ma non sembra possa essere trascurato. Invece gli interventi da parte di quegli intellettuali e accademici che facevano parte del pubblico sono stati, proprio in relazione a questo problema, i più tristi. A parte errori grossolani quali l'identificare il potere politico della metà del settecento con la borghesia, nessuno tra i giovani accademici di sinistra che hanno parlato ha colto la contraddizione tra la cultura operaia manipolata (realtà che pure dagli operai era stata sottolineata, almeno come pericolo) e l'esigenza di una cultura operaia alternativa. Hanno invece tutti tessuto le doti della cultura operaia quale essa è, come se essa fosse, senza più alcun problema, già alternativa. Ma allora perché gli operai si sentono espropriati non solo della scienza ma anche della cultura? Perché in proposito parlano di « rabbia »? E, infine, che senso ha l'« intellettuale » se si limita a ripetere acriticamente quanto gli operai hanno già detto, aggiungendovi di nuovo solo la solita serie di « dimensioni » di « a livello di », di « nella misura in cui »? Poiché nessuna di queste domande è stata posta, sono apparsi ancora

una volta chiaramente in questi intellettuali, anche quando si dicono rivoluzionari, la tendenza a ripetere la lezione appena ricevuta, e quindi la loro mancanza di indipendenza e il loro conformismo.

ALBERTO IZZO

Emarginazione in ambiente urbano

Alceo Martini riprende ne La rivista di Servizio Sociale (Anno XVII, n. 2, giugno 1977) i temi già toccati in un saggio pubblicato nella Rivista di sociologia e approfondisce la sua analisi secondo un modulo alquanto inconsueto che tende a legare i risultati più recenti della ricerca sociologica a quella che con buone ragioni può oggi venire considerata l'eredità dei classici. Nel saggio « L'approccio ecologico nello studio dei fenomeni di patologia sociale in ambiente urbano », Martini parte infatti dalla « Scuola di Chicago » e dall'impostazione « ecologica » che di essa era caratteristica essenziale per giungere, al di là e in parte anche contro il concetto di « area naturale », a trattare della « marginalità urbana » e dei processi di esclusione sociale che sembrano ormai porsi non più e non tanto come aspetti transitori dei centri metropolitani attuali, ma al contrario come caratteristiche permanenti e necessitate del tipo di sviluppo urbano oggi prevalente. Sottolineare i limiti dell'impostazione della Scuola di Chicago costituisce certamente il primo passo verso una concezione più matura della crisi dei sistemi urbani attuali ed è questo il merito indubbio del saggio di Alceo Martini.

Una tematica affine è quella sviluppata nei primi due numeri dello International Journal of Urban and Regional Research, una nuova rivista a respiro internazionale che vede nel fenomeno urbano e nelle sue tensioni il centro dei propri interessi. Sarà importante e anche istruttivo seguirne l'attività.

FRANCO FERRAROTTI

SCHEDE E RECENSIONI

FRANCO ANTONICELLI, *La pratica della libertà - Documenti, discorsi, scritti politici*, 1929-1974, Einaudi, Torino, pp. 257.

« Quando la sua opera sarà raccolta — ha scritto Massimo Mila di Antonicelli — si vedrà che è tutta un "gran libro delle prefazioni" ». Sia azzeccata o meno tale profezia, possiamo comunque dire che già fin d'ora Franco Antonicelli ha avuto una notevole fortuna nel campo delle prefazioni: quella di trovar premesso a questa raccolta di suoi scritti e discorsi un ritratto critico di Corrado Stajano; ritratto che costituisce quasi un volume nel volume, occupandone all'incirca un terzo. Da noi l'arte prefatoria non è molto coltivata, ragione per cui non si può non restare ammirati di fronte alle agili e insieme solide pagine da cui esce un vivo profilo dell'uomo politico: una traccia conduttrice tra i documenti raccolti, altrimenti a rischio d'essere un po' frammentari.

Antonicelli rimane una figura emblematica del cammino ideologico compiuto da certi antifascisti: quelli con una sensibilità avvertita. Fu un « liberale aggiornato »; ossia non s'accontentò, come troppi altri, di rimanere sulle posizioni di partenza o, peggio, di rimpiangere i « bei tempi andati » del prefascismo. Tale, direi, il maggior carattere distintivo di Antonicelli. « La sua è anche la storia — afferma Stajano — di una presa di coscienza politica ottenuta con dura autocritica, in anni di lunga maturazione ».

Scriva ancora Stajano che nel corso di una vita « apparentemente dispersa, priva di opere chiave, di critica o di invenzione (cosa che lo metteva in sospetto presso i chierici ortodossi delle lettere), priva di

un ruolo accademico (cosa che lo metteva in sospetto presso i professori gelosi delle loro prerogative, uniti della loro scientificità), priva di un vero apprendistato di partito (cosa che lo metteva in sospetto presso i professionisti della politica, cresciuti secondo i principii dell'organizzazione gerarchica), Antonicelli, che non apparteneva a nessuno, ha saputo essere utile a tutti ». Nato a Voghera nel 1902, egli rivelò dapprima, e per lungo tempo, sintomi di un antifascismo soltanto epidermico, scaturente dall'ammirazione per Benedetto Croce (al quale, dopo il voto contrario al Concordato, firmò una lettera di solidarietà; uno dei primi documenti raccolti in questo libro) e soprattutto da un irrefrenabile buon gusto. Dopo ogni arresto o invio al confino, ritornava con premura agli studi letterari. Erano, questi, solo una passione dilettantesca? Ricordiamo che Antonicelli fu tra i primi a far leggere agli italiani Kafka, Joyce, Melville, O' Neill. Il suo passaggio a un impegno politico più diretto — dalla sala di biliardo del suocero alla piazza — avvenne durante la Resistenza e subito dopo. Presidente del CLN piemontese, abbandonò il PLI (di Croce ma anche di Sogno) nel 1946, e, insieme, il giornale che dirigeva, *L'Opinione* (analogamente a quanto faceva, nello stesso periodo, a Napoli, un altro « liberale aggiornato »: Corrado Alvaro).

Nel dopoguerra il « nuovo corso » antonicelliano — la ricerca di un tessuto vivo di cui rivestire lo scheletro liberale — subì un processo di accelerazione crescente. Dopo un breve soggiorno nel PRI, lo troviamo, per il resto della sua vita, senatore della sinistra indipendente. Appar quasi naturale che il gobettiano originario tenda la mano a Gramsci

(« Noi, in una statua che potessimo innalzargli [...] in alto vorremmo che si vedesse Piero Gobetti che aiuta il proletariato »). Vediamo ora Antonicelli dibattere argomenti — la guerra del Vietnam, il *golpe* cileno, le funzioni repressive della polizia, i « corpi speciali », il divorzio — che il letterato schivo di un tempo non avrebbe mai immaginato. La progressione è marcata anche dallo stile degli interventi: vuoi in Parlamento, vuoi in occasioni commemorative. Si passa da un certo abuso degli « o » seguiti dal vocativo, a felici immagini come « ecologia politica, giuridica e morale ». Dalla Resistenza ha appreso come individuare il « fascismo senza Mussolini », e, correlativamente, a gettar l'occhio — non fuggevolmente — anche sulle classi contigue alla sua.

Questo l'aspetto dinamico, *in fieri*, ancor oggi attuale delle convinzioni che ci ha lasciato in eredità. « La scelta tra riformismo e tensione e soluzione rivoluzionaria non è indifferente per un passato come quello dei lavoratori, né può lasciare indifferenti gli altri partiti e le altre forze politiche nazionali; ciò era intensamente sentito da Gramsci, Togliatti, Terracini e Bordiga (...) e torna a essere oggi intensamente vissuto ». Può finire così — si chiede Stajano nelle ultime righe (mia la sottolineatura) — il raccolto di un italiano *anomalo* e serio che non volle mai essere chiuso in nessuna cella, incerto tra la regola e il fuoco?

GIUSEPPE GADDA CONTI

SALUSTIANO DEL CAMPO, MANUEL NAVARRO, J. FELIX TEZANOS, *La cuestión regional española*, Cuaderno Para el Dialogo, Madrid, 1977, pp. 325.

La convivenza e l'integrazione di culture e nazionalità diverse è sempre un problema di interesse e gravità. In Spagna — dicono gli autori del volume « La cuestión regional española » — la politica centrali-

sta ha preferito finora non occuparsi della questione regionale, cosicché la maggior parte della popolazione la ignora, benché essa coinvolga tutte le nazionalità spagnole, e non solo dei gruppi culturali — i Baschi, i Catalani, per esempio —, che pongono esplicitamente le loro rivendicazioni.

Nel 1974 un gruppo di ricercatori dell'Instituto de Técnicas Sociales di Madrid e dell'Instituto Católico de Estudios Sociales di Barcellona presero l'iniziativa di elaborare un piano di investigazione interdisciplinare sugli atteggiamenti e sulle opinioni della popolazione spagnola circa la tematica regionale; piano che doveva essere portato avanti secondo prospettive diverse: quella economica, quella storica, quella antropologica e quella della sociologia e delle scienze sociali. L'inchiesta sociologica prevedeva tre tappe: 1) un sondaggio di opinione sulla problematica in argomento a livello nazionale; 2) una inchiesta sulle élites strategiche a questo riguardo; 3) una inchiesta del contenuto regionalista nei mezzi di comunicazione di massa.

Il volume presentato da del Campo, Navarro e Tezanos espone i risultati emersi dalla prima inchiesta, quella cioè a livello nazionale. L'inchiesta viene a colmare una lacuna, dal momento che mancavano nella letteratura sociologica spagnola studi precedenti di un certo rilievo sull'argomento. Essa si presenta particolarmente interessante, poi, per essere stata l'ultima grande inchiesta politica condotta in regime franchista. I suoi risultati saranno dunque un punto di riferimento per misurare l'evoluzione futura di incidenza che il mutamento di regime politico avrà avuto.

Da molte delle risposte — alcune significativamente incoerenti, osservano gli autori —, emergono dei tabù riconducibili alla situazione della Spagna sotto Franco, quali il comunismo e l'anticlericalismo, denunciati anche da coloro che in buona fede si dichiaravano democratici.

FRANCO ANTONICELLI, *La pratica della libertà - Documenti, discorsi, scritti politici, 1929-1974*, Einaudi, Torino, pp. 257.

« Quando la sua opera sarà raccolta — ha scritto Massimo Mila di Antonicelli — si vedrà che è tutta un "gran libro delle prefazioni" ». Sia azzeccata o meno tale profezia, possiamo comunque dire che già fin d'ora Franco Antonicelli ha avuto una notevole fortuna nel campo delle prefazioni: quella di trovar premesso a questa raccolta di suoi scritti e discorsi un ritratto critico di Corrado Stajano; ritratto che costituisce quasi un volume nel volume, occupandone all'incirca un terzo. Da noi l'arte prefatoria non è molto coltivata, ragione per cui non si può non restare ammirati di fronte alle agili e insieme solide pagine da cui esce un vivo profilo dell'uomo politico: una traccia conduttrice tra i documenti raccolti, altrimenti a rischio d'essere un po' frammentari.

Antonicelli rimane una figura emblematica del cammino ideologico compiuto da certi antifascisti: quelli con una sensibilità avvertita. Fu un « liberale aggiornato »; ossia non s'accontentò, come troppi altri, di rimanere sulle posizioni di partenza o, peggio, di rimpiangere i « bei tempi andati » del prefascismo. Tale, direi, il maggior carattere distintivo di Antonicelli. « La sua è anche la storia — afferma Stajano — di una presa di coscienza politica ottenuta con dura autocritica, in anni di lunga maturazione ».

Scriva ancora Stajano che nel corso di una vita « apparentemente dispersa, priva di opere chiave, di critica o di invenzione (cosa che lo metteva in sospetto presso i chierici ortodossi delle lettere), priva di

un ruolo accademico (cosa che lo metteva in sospetto presso i professori gelosi delle loro prerogative, unti della loro scientificità), priva di un vero apprendistato di partito (cosa che lo metteva in sospetto presso i professionisti della politica, cresciuti secondo i principi dell'organizzazione gerarchica), Antonicelli, che non apparteneva a nessuno, ha saputo essere utile a tutti ». Nato a Voghera nel 1902, egli rivelò dapprima, e per lungo tempo, sintomi di un antifascismo soltanto epidermico, scaturente dall'ammirazione per Benedetto Croce (al quale, dopo il voto contrario al Concordato, firmò una lettera di solidarietà; uno dei primi documenti raccolti in questo libro) e soprattutto da un irrefrenabile buon gusto. Dopo ogni arresto o invio al confino, ritornava con premura agli studi letterari. Erano, questi, solo una passione dilettantesca? Ricordiamo che Antonicelli fu tra i primi a far leggere agli italiani Kafka, Joyce, Melville, O' Neill. Il suo passaggio a un impegno politico più diretto — dalla sala di biliardo del suocero alla piazza — avvenne durante la Resistenza e subito dopo. Presidente del CLN piemontese, abbandonò il PLI (di Croce ma anche di Sogno) nel 1946, e, insieme, il giornale che dirigeva, *L'Opinione* (analogamente a quanto faceva, nello stesso periodo, a Napoli, un altro « liberale aggiornato »: Corrado Alvaro).

Nel dopoguerra il « nuovo corso » antonicelliano — la ricerca di un tessuto vivo di cui rivestire lo scheletro liberale — subì un processo di accelerazione crescente. Dopo un breve soggiorno nel PRI, lo troviamo, per il resto della sua vita, senatore della sinistra indipendente. Appar quasi naturale che il gobettiano originario tenda la mano a Gramsci

(« Noi, in una statua che potessimo innalzargli [...] in alto vorremmo che si vedesse Piero Gobetti che aiuta il proletariato »). Vediamo ora Antonicelli dibattere argomenti — la guerra del Vietnam, il *golpe* cileno, le funzioni repressive della polizia, i « corpi speciali », il divorzio — che il letterato schivo di un tempo non avrebbe mai immaginato. La progressione è marcata anche dallo stile degli interventi: vuoi in Parlamento, vuoi in occasioni commemorative. Si passa da un certo abuso degli « o » seguiti dal vocativo, a felici immagini come « ecologia politica, giuridica e morale ». Dalla Resistenza ha appreso come individuare il « fascismo senza Mussolini », e, correlativamente, a gettar l'occhio — non fuggevolmente — anche sulle classi contigue alla sua.

Questo l'aspetto dinamico, *in fieri*, ancor oggi attuale delle convinzioni che ci ha lasciato in eredità. « La scelta tra riformismo e tensione e soluzione rivoluzionaria non è indifferente per un passato come quello dei lavoratori, né può lasciare indifferenti gli altri partiti e le altre forze politiche nazionali; ciò era intensamente sentito da Gramsci, Togliatti, Terracini e Bordiga (...) e torna a essere oggi intensamente vissuto ». Può finire così — si chiede Stajano nelle ultime righe (mia la sottolineatura) — il raccolto di un italiano *anomalo* e serio che non volle mai essere chiuso in nessuna cella, incerto tra la regola e il fuoco?

GIUSEPPE GADDA CONTI

SALUSTIANO DEL CAMPO, MANUEL NAVARRO, J. FELIX TEZANOS, *La cuestión regional española*, Cuaderno Para el Dialogo, Madrid, 1977, pp. 325.

La convivenza e l'integrazione di culture e nazionalità diverse è sempre un problema di interesse e gravità. In Spagna — dicono gli autori del volume « La cuestión regional española » — la politica centrali-

sta ha preferito finora non occuparsi della questione regionale, cosicché la maggior parte della popolazione la ignora, benché essa coinvolga tutte le nazionalità spagnole, e non solo dei gruppi culturali — i Baschi, i Catalani, per esempio —, che pongono esplicitamente le loro rivendicazioni.

Nel 1974 un gruppo di ricercatori dell'Instituto de Técnicas Sociales di Madrid e dell'Instituto Católico de Estudios Sociales di Barcellona presero l'iniziativa di elaborare un piano di investigazione interdisciplinare sugli atteggiamenti e sulle opinioni della popolazione spagnola circa la tematica regionale; piano che doveva essere portato avanti secondo prospettive diverse: quella economica, quella storica, quella antropologica e quella della sociologia e delle scienze sociali. L'inchiesta sociologica prevedeva tre tappe: 1) un sondaggio di opinione sulla problematica in argomento a livello nazionale; 2) una inchiesta sulle élites strategiche a questo riguardo; 3) una inchiesta del contenuto regionalista nei mezzi di comunicazione di massa.

Il volume presentato da del Campo, Navarro e Tezanos espone i risultati emersi dalla prima inchiesta, quella cioè a livello nazionale. L'inchiesta viene a colmare una lacuna, dal momento che mancavano nella letteratura sociologica spagnola studi precedenti di un certo rilievo sull'argomento. Essa si presenta particolarmente interessante, poi, per essere stata l'ultima grande inchiesta politica condotta in regime franchista. I suoi risultati saranno dunque un punto di riferimento per misurare l'evoluzione futura di incidenza che il mutamento di regime politico avrà avuto.

Da molte delle risposte — alcune significativamente incoerenti, osservano gli autori —, emergono dei tabù riconducibili alla situazione della Spagna sotto Franco, quali il comunismo e l'anticlericalismo, denunciati anche da coloro che in buona fede si dichiaravano democratici.

L'inchiesta mirava ad appurare il grado di identificazione regionale, le idee politiche di base, le preferenze tra il centralismo oppure il federalismo o l'autonomia, le differenze economiche e la coscienza regionale, nazionale, culturale della popolazione nelle varie regioni (Catalogna, Paesi Baschi, Galizia, Valenza, Canarie, Castiglia, Andalusia). Il tutto è descritto nella prima parte del volume. L'atteggiamento nei confronti della questione regionale ha rivelato una stretta correlazione con l'atteggiamento politico degli intervistati, che metteva in secondo piano altre variabili, quali la loro situazione economica e culturale.

Rifacendosi al metodo dei « tipi ideali » di Weber e utilizzando la logica dell'analisi delle strutture latenti di Paul Lazarsfeld, del Campo, Navarro e Tezanos hanno definito una tipologia di quattro tipi di base di gente spagnola, in relazione a fattori fondamentali quali le idee politiche, la percezione dell'importanza del problema regionale, l'interesse alla partecipazione politica; fattori a loro volta sintetizzatori di una batteria di variabili precedentemente considerate. I quattro tipi sono: 1) l'autoritario non-politicizzato, costituito per lo più da donne, anziani, per lo più con basso livello culturale ed economico; persone economicamente non attive, contadini, operai non specializzati; persone che, quando hanno manifestato una idea politica, l'hanno manifestata di destra; 2) moderati, preoccupati dei problemi regionali, politicamente informati, ma scarsamente interessati ad una partecipazione politica attiva, costituiti soprattutto da donne, gente di mezza età e studi primari, di classe media, abitanti in piccole città, politicamente nell'area centrista; 3) i democratici, con spiccato orientamento regionalista e grande interesse alla partecipazione politica (cristiano-democratici e di sinistra); per lo più giovani, con studi medi o superiori, di classi abbienti, abitanti in grandi città; 4) democratici, ma non regionalisti, con

caratteristiche simili ai precedenti. Tra i « politicizzati », i sostenitori del centro e della destra si sono dichiarati centralisti per quanto riguardava la questione regionale; federalisti o indipendentisti o autonomisti, invece, quelli della sinistra. Naturalmente lo schema non funziona sempre e altre variabili influiscono; l'identificazione regionale, per esempio, e poi l'autonomia economica della regione di appartenenza. Ciò che emerge con grande rilievo è la forte carenza di politicizzazione della popolazione, imbarazzata a collocarsi nell'ambito di un orientamento politico e timorosa di esprimersi su argomenti considerati pericolosi. La questione regionale, per la sua forte connotazione politica, era un altro tabù alimentato dalla propaganda ufficiale. Nel momento in cui l'inchiesta veniva effettuata, si sapeva già che era imminente il trapasso verso un regime più democratico. La democrazia renderà possibile una maggiore presa di coscienza politica e la questione regionale troverà il suo spazio. Ma questo nome « democrazia » — annotano gli autori — faceva paura, e erano soprattutto le masse emarginate quelle che ne erano maggiormente intimorite: la democrazia era per loro solo un'incognita da cui non sapevano che cosa aspettarsi. Le cose cambieranno, ma non troppo in fretta: l'apatia, l'indifferenza, la paura accumulati in quarant'anni di regime, sono ostacoli ad un risveglio di partecipazione attiva alla vita del Paese che purtroppo non possono essere facilmente vinti.

LEDA C. SPILLER

DELEUZE e GUATTARI, *Rizoma*, Pratiche editrice, Parma, 1977, pp. 75.

Alla fine dell'*Anti-Edipo* e poi in interviste su di esso, Deleuze e Guattari ne avevano annunciato un seguito dedicato alla costruzione vera e propria della schizoanalisi, della formazione dell'atteggiamento

schizo di fronte a tutta la realtà, per procedere alla distruzione delle logiche già costituite dal capitalismo interiorizzato. Questo seguito, che per molti (pensiamo anche a Jacqueline Risset nella intelligente prefazione proprio a *Rizoma*) si doveva concretare in un volume o più volumi o libri-aggeggio altrettanto sviluppati come l'*Anti-Edipo*, è rappresentato invece, prima da *Kafka. Per una letteratura minore* (Milano Feltrinelli 1975) che non è una irruzione nella letteratura ma la scoperta, magari un po' forzata, di un autore capace di usare la lingua della classe dominante in maniera deterritorializzata, la scoperta della possibilità di una letteratura di minoranza, minore, antagonista dentro la letteratura dominante, grande, in un autore considerato insieme politico e gioioso, il tutto usando la metodologia e le categorie elaborate nell'*Anti-Edipo* stesso; poi adesso da questo « giocoso » libretto che è *Rizoma*. Il vocabolario ci dice che questa parola indica una pianta-radice, una pianta che si sviluppa sotto terra, dove prende il nutrimento una patata, un tubero, etc. E questo è il significato con cui la usano assumendola come simbolo (proprio loro che negano sistematicamente le metafore) del modo di pensare e di essere che contrappongono a quello tradizionale Deleuze e Guattari, formulando qui la proposta in positivo che segue la *pars destruens* dell'*Anti-Edipo*. E il libro di ciò è la descrizione con qualche che breve concessione al nemico: il modo di pensare rizomatico per cui pensiero e vita non sono disgiunti perché un rizoma non ha parti separate, perché in esso tutti i punti sono in contatto immediato, perché non un multiplo ma una struttura molteplice, si contrappone al modo di pensare della produzione, del presente-futuro, della causa-effetto, per usare una loro espressione, del libro *albero-radice* e del libro a radice fascicolate (pp. 23-24).

Il *Rizoma*, la proposta *Rizoma* si configura così (ed è assai interessante osservare l'uso che viene fat-

to a questo proposito delle tesi di P. Rosentiehl e J. Petitot, *Automat social et système acentrés « Communications »*, 1974-22, *Rizoma*, 47-48) come la possibilità di pensare e vivere per sistemi acentrici, per meccanismi non meccanici, deterritorializzati, assolutamente non gerarchici: « la psicanalisi non può cambiare metodo a questo riguardo: su di una concezione dittatoriale dell'inconscio essa fonda il proprio potere dittatoriale, il potere; degli psicanalisti sugli psicanalizzati e delle società di psicanalisi sugli psicanalisti... al contrario trattando l'inconscio come un sistema acentrico, vale a dire come un reticolo macchinico di automi compiuti (rizoma) », la schizoanalisi tocca tutt'altro stato dell'inconscio... il problema è produrre l'inconscio e con esso nuovi enunciati, nuovi desideri, il rizoma è questo, produzione d'inconscio » (pp. 49-50). Insomma il rizoma non è solo una critica della attuale struttura « logica » del mondo fondata su radici (magari teorizzate come inconscie) e su frutti, su gerarchie verbali e sociali, ma anche la proposta di un rovesciamento dei condizionamenti nell'individuo che non è solo logico ma etico-politico, è la proposta dell'organizzazione della vita come sintesi, contrapposta alla analisi, di un pensiero e un vivere che rifiutano e superano la scissione razionalità-irrazionalità, costruita mediante la ghettizzazione nell'« irrazionale » di ciò che non si adegua alla *ragion tecnica* del capitale (una ghettizzazione di cui oggi abbiamo continuamente esperienza).

E per spiegare meglio questa ipotesi Deleuze e Guattari si buttano nella storia comparata, magari in forma troppo approssimativa, ma trovando linee generali di verifica del loro discorso: il rizoma è l'opposto della civiltà europea, della sua trascendenza e della sua sessualità genitalizzata: « da noi l'albero è radicato nei corpi, ha indurito e stratificato anche i sessi » (p. 51); e mentre in qualche modo forme di pensiero rizomatico si trovano nella tradizione orientale, nella sua sto-

ria presente e passata, dai canali di Wittfogel al fiume di Mao, nella società americana esse appaiono in forma disarticolata.

L'esistenza del rizoma è quindi effettiva, e a noi europei sembra più difficile capirlo perché « l'albero di Luigi » incombe sulla nostra testa, ma in altre parti del mondo le cose vanno altrimenti: il rizoma può quindi farsi, diventare un modo sociale di esistenza anche in Europa, e per questo bisogna fare tante cose, anche scrivere libri -rizoma come questo, libri che siano come fili d'erba che cominciano a metà dello stelo, « scritti per quelli che non sanno leggere » (p. 61), libri che dimostrino come non sia affatto pazzo ma concretamente attuabile l'appello che conclude appunto *Rizoma*: « Non evocate un generale in voi! fate delle carte non delle foto, né dei disegni! Siate la pantera rosa, e che i vostri amori siano ancora come la vespa e l'orchidea il gatto e il babbuino! » (p. 64).

L'*Anti-Edipo* insomma, Deleuze e Guattari ci scuseranno l'espressione non rizomatica, ha dato frutti, la schizoanalisi comincia a diventare materiale e fonda insieme la sua metodologia, il suo oggetto il suo fine: un modo di pensare, di conoscere e di vivere che sotto una apparenza irrazionale, rifiuta la realtà della frammentazione capitalistica delle scienze e dei comportamenti, cercando di trovare strumenti per una sintesi nuova, più sincretica che sommatoria, pesando e analizzando parola per parola (le parole dell'appello finale sono tutti risultati di « esempi » discussi nel testo), proprio per costruire di esse una critica modificatrice, che di ogni teoria rivoluzionaria che ha sempre pensato e lavorato negli schemi lasciati dalla classe dominante, e spesso è arrivata a teorizzarne la morte e la risurrezione.

Letto in questa chiave, questo libretto di sessanta pagine merita molta più attenzione di quanta non ne faccia intuire la sua mole, e va collocato all'incrocio di tanti filoni culturali, da quello psicanalitico

nella variante francese (ormai rifiutato ma noto), a quello marxista a quello della critica del linguaggio, come una ipotesi insieme di prassi e di conoscenza, che distrugge, forse in forma discutibile (ma questo è l'unico terreno su cui il libro può essere criticato) la loro separazione andando a scavare nella struttura stessa del pensiero « logico » in forma non affrettata ma sofferta, costruita: in questa rivista abbiamo parlato dei problemi che si pone Sohn Rethel; qui in fondo siamo davanti a cose analoghe, ma come proposta positiva.

MARCELLO LELLI

EGERIA DI NALLO, *Indiani in città*, Bologna, Cappelli 1977, pp. 211.

Le radici di una rivolta. Il movimento studentesco a Roma, a cura del Collettivo redazionale « La Nostra Assemblea », Milano, Feltrinelli 1977, pp. 191.

Il dossier della nuova contestazione, a cura di Felice Froio, Milano, Mursia, 1977, pp. 127.

Per la prima volta dopo il '68, nel febbraio 1977, rinasce il movimento di massa degli studenti. La scintilla (che ha una causa immediata nella pubblicazione del progetto di riforma Malfatti) parte da Palermo e Napoli e raggiunge presto Roma e Bologna che diventano i principali centri di mobilitazione, con le università occupate, le assemblee animatissime e le strade continuamente invase da fiumane di studenti.

Ed ora ecco a brevissima distanza di tempo dagli episodi di Marzo, di Aprile e di Maggio che hanno visto impegnati decine di migliaia di studenti universitari e medi, alcuni testi di documenti e di interpretazione che si presentano come contributi più o meno interessanti per la comprensione di quelle giornate, di quei fatti, di quegli eventi.

Il primo contributo a veder la lu-

ce è stato *Indiani in città* che ha per oggetto il movimento studentesco di Bologna colto nella sua dimensione antropologica-comunicativa-estetica. Il testo risulta utile per la ricca documentazione fotografica relativa alle scritte sui muri dell'Università e ai « murales » di via Zamboni e di via Belle Arti nonché del corso DAMS che è stato una vera miniera di creatività e di fantasia linguistica e visiva. Più discutibili risultano invece i testi in cui le intenzionalità più autentiche del movimento studentesco vengono prevalentemente racchiuse in una generica esigenza comunitaria tralasciando di esaminarne il significato politico e sociale; lo stesso appellativo di « indiani » in riferimento all'intero movimento è emblematico di una tale impostazione teorica che tende ad interpretare i fatti sociali come *fatti di costume*. Il volume curato da Felice Froio esclude volontariamente dalla propria impostazione qualsiasi tentativo di interpretazione teorica e politica dei fatti accaduti e presenta una sua indubbia utilità come raccolta critica di documenti, di manifesti, di volantini, di slogan.

In una prospettiva di analisi più profonda di quanto non sia la semplice documentazione si presenta invece il volume a cura del collettivo redazionale « La Nostra Assemblea » (che è il nome di una cooperativa editoriale che raccoglie studenti, operai, sindacalisti ed operatori sociali di Roma). Uno degli elementi più interessanti del volumetto (che è altresì una raccolta di documenti) è il tentativo di mettere in rapporto il movimento del '68 con quello del 1977. Se il marxismo del '68 si presentò sotto aspetti non univoci e a volte sfuggenti è indubbio che a fondamento di quel « discorso » ci furono soprattutto la centralità dell'analisi di classe e dei meccanismi di accumulazione del capitale, il problema del rapporto fra violenza-non violenza e quello relativo alle diverse interpretazioni della Resistenza. E ci furono inoltre, non secondariamente, la denuncia dei falsi bisogni

creati dal consumismo, denuncia già avanzata dalla *beat generation* e il riconoscimento che la critica marxista dell'economia politica sembrava fornire la base per una critica dell'idea di « progresso » di cui si erano sperimentate le interne contraddizioni, spazzando via il mito della macchina come strumento per ridurre il lavoro e lo sfruttamento. In tale senso il sistema economico, riletto con occhi marxisti, si rivelava essenzialmente un sistema di rapporti tra gli uomini, in cui alcuni sono sfruttati e altri sfruttatori. E sullo sfondo di tutti questi problemi stava come « nume tutelare » il rapporto teoria-prassi, il « problema dei problemi » di tutta la « tradizione » del pensiero dialettico e che da parte del movimento non era stato certamente orecchiato ma aveva a proprio fondamento una lettura diretta di Marx e dei testi marxisti. Si può dire, in questa prospettiva, che la lettura di Marx fatta nel '68 fu largamente ispirata dal tentativo di dare una base antropologica e sociale alla politica, base che è presente in Marx e che è stata fortemente fatta emergere da autori quali Lukács, Bloch, Adorno, Marcuse, Fromm, mentre risulta più carente nei restanti filoni del marxismo. Il dato più originale della « lettura sessantottesca » di Marx risiede particolarmente nel superamento delle distinzioni tra il Marx giovane e il Marx maturo, tra il filosofo, il politico e l'economista.

E' tenendo presente questi elementi che è possibile compiere un confronto fra il movimento del '68 e quello del 1977. Le tematiche e i riferimenti teorici del nuovo movimento. Il movimento studentesco di allora era un movimento, per così dire, di élite perché la scuola e l'università erano allora di élite. La sua composizione era quella di figli di borghesi con la conseguente forte culturalizzazione di base e la continua ideologizzazione delle questioni emergenti. Il movimento attuale è invece composto largamente anche dalla media e piccola borghesia: « gli studenti universitari,

ormai, appartengono largamente a questi ceti, né, d'altra parte, l'università rappresenta più un momento di forte selezione. Ma al di là delle appartenenze a questa o a quella classe di provenienza, gli studenti, universitari e non, si trovano in una situazione estremamente precaria, di assenza di prospettiva di lavoro, che li accomuna, di fatto, agli strati più emarginati della popolazione, in particolare ai disoccupati e ai sottoccupati». (*Le radici di una rivolta*, p. 40). E a questa « realtà sociologica » corrisponde, anche se non meccanicamente, una nuova « realtà teorica ». « Nuovi » teorici e filosofi compaiono così sulla scena; da Agnes Heller ad Alfred Sohn-Rethel, da Paul Mattick a Gilles Deleuze. Personaggio piuttosto in ombra ma teoricamente, appartenendo al glorioso nucleo della Scuola di Francoforte ed emigrato nel 1936 a Londra dove tuttora risiede, Sohn-Rethel (nato nel 1899) si è fatto conoscere in Italia per la traduzione che la rivista « Marxiana » (n. 2, 1976) ha fatto del suo saggio *Elementi per una teoria storico-materialistica della conoscenza* (ed è recente l'uscita in italiano della sua opera maggiore *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*). In Sohn-Rethel è in particolar modo presente il tentativo di fondare una « conoscenza » nuova che abbia alla base il superamento della divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale e dell'astrazione derivante dalla esistenza del mercato.

Un rilievo non affatto marginale nelle simpatie teoriche dei « nuovi movimenti » assume la teoria dei bisogni radicali elaborata da Agnes Heller (discepola di G. Lukács ed esponente della Scuola di Budapest). Secondo la Heller il capitalismo maturo produce per una contraddizione ineliminabile, dei « bisogni radicali » non integrabili, di cui la rivolta studentesca del '68 è una espressione evidente; la rivolta contro la « vita quotidiana » diventa, in tal senso, un elemento fondamentale della lotta contro il capitalismo. Tale terreno dei bisogni radicali ol-

tre a favorire nuove interpretazioni del marxismo, apre la strada all'influenza di tradizioni culturali di altra origine ma di non facile saldatura con il marxismo. E' il caso delle teorie del desiderio elaborate da una vasta letteratura che da Lacan e dai cosiddetti lacanisti di sinistra arriva (pur se con posizioni diverse e spesso anche in opposizione) fino a Deleuze e Guattari. Secondo Deleuze e Guattari il desiderio è rimosso in quanto ogni posizione di desiderio per quanto piccola mette in causa l'ordine ristabilito. « Il desiderio è nella sua essenza rivoluzionario ». Il '68 sarebbe stato proprio il punto di partenza di una riscoperta volta a promuovere un'altra logica, una logica del desiderio reale e la difesa del desiderio sarebbe il fondamento di ogni critica politica della politica stessa.

Ed è in una tale prospettiva teorica che è stato posto il problema del rapporto tra *personale* e *politico* dietro il quale c'era (e c'è) la speranza di una vita diversa e di una società trasformata nelle sue proprie strutture e istituzioni.

Certo, la comprensione del movimento (o dei movimenti) studentesco non può essere esaurito nella caratterizzazione di alcune sue intenzionalità teoriche. Molti, tanti problemi restano aperti e a volte in modo anche drammatico. Al di là del giudizio politico più o meno positivo e più o meno contingente che possiamo dare di certe forme di lotta è chiaro tuttavia che il movimento dovrà evitare comunque i vicoli ciechi dell'irrazionalismo e della violenza programmatica. Franco Ferrarotti (cfr. *La trappola dell'irrazionalismo nella società acéfala*, « La critica sociologica », n. 41, 1977) avvertiva di recente e giustamente che « la violenza per la violenza, vale a dire la violenza in luogo dell'azione politica e culturale, sia essa tesa a manifestarsi come "atto esemplare" o sia invece concepita come gesto politicamente creativo in sé, non ha nulla di rivoluzionario. E' solo l'altra faccia della reazione, che del resto aiuta poi, a sca-

denza più o meno ravvicinata, a consolidarsi al potere offrendole preziose pezze giustificative». La stessa critica può essere rivolta a quelle posizioni di nichilismo culturale e antintellettualistiche che affondano le proprie radici nei più stantii e retri vi terreni di certa tradizione italiana. In tal senso, è solo liberandosi dalla falsa coscienza che gli studenti in quanto soggetti sociali potranno (insieme ad altre forze sociali e politiche) aprire la strada alle « verità » che sono necessarie per costruire una moderna società socialista.

ALFREDO DE PAZ

MICHEL FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Il nodo dell'intera opera di Foucault è il rapporto tra *sapere* sull'uomo e *potere* sociale. Ma l'originalità della sua riflessione non sta nel suo oggetto, sta nel particolare spazio logico e sociale in cui viene situato. Foucault studia il sapere-potere sull'uomo nello spazio della *mediazione*. Mediazione *epistemologica*: l'ordine del *discorso* come compresenza di un sapere e di un potere, il discorso come codifica strutturata di una conoscenza sull'uomo, ma anche come strumento d'intervento sull'uomo: studiare il farsi del sapere nel suo farsi potere. Mediazione *logica*: oggetto delle indagini di Foucault non sono i sistemi generali astratti, le costruzioni generali del sapere e le grandi articolazioni di un potere, il discorso nei suoi livelli più complessivi: sono invece i livelli intermedi, là dove un discorso tende ad una tecnologia d'intervento, il sapere e il potere si applicano alle situazioni umane concrete, si specificano, si danno una strumentazione pratica. A questa mediazione logica corrisponde una mediazione *temporale*: Foucault non cerca le forme di una interconnessione funzionale tra sa-

pere e potere in sistemi di sapere-potere già ipostatizzati e in « discorsi » già codificati. Egli le cerca nel discorso *statu nascenti*, in un potere e in un sapere che vanno elaborandosi contemporaneamente, in fasi storiche di transizione, nel passaggio dalla « età classica » (l'ancien Régime) alla società borghese. Corollario di queste mediazioni epistemologica e logico-temporale: lo spazio sociale in cui studiare il discorso in atto sarà anch'esso uno *spazio di mediazione*; non le forme generali e macrocosmiche di un sapere e di un potere, ma un potere-sapere-discorso colto nel suo punto di inserzione concreta nel sociale, al livello microcosmico in cui diventa diretto strumento d'intervento, tecnologia di manipolazione, Erlebnis individuale, precezione introiettata del mondo.

Siamo di fronte alla attuazione del programma sartriano di una « scienza delle mediazioni » come condizione per una antropologia materialista. C'è in Foucault come in Sartre lo stesso rifiuto delle grandi sintesi e correlazioni di cui si compiace tanto marxismo. Nelle *Questions de méthode*, Sartre polemizza con l'interpretazione economicista *immediata* dell'evento storico specifico (in quel caso, le analisi di D. Guérin sulla rivoluzione francese). Allo stesso modo, M. Foucault rifiuta la traduzione lineare e *immediata* di dinamiche e correlazioni generali in spiegazione di eventi storici specifici, fossero anche il sorgere di un nuovo discorso. Più esattamente, le correlazioni generali tra fatti strutturali e sovrastrutturali sono per Foucault al tempo stesso vere (talvolta) e deformanti (sempre), ipotesi plausibili e scheletri vuoti. Certo in Europa i manicomî e l'internamento psichiatrico appaiono in una fase storica di crisi economica e di disoccupazione, come strumenti di controllo e gestione dell'eccedenza di forza-lavoro. Ma ciò non ci spiega come questa esiga proprio quelli, perché allora e non prima, in base a quali razionalizzazioni e a quali contenu-

ti di consenso popolare. In altri termini, la correlazione tra situazione economica generale ed evento passa dalla concomitanza alla interdipendenza solo se ricostruiamo le mediazioni tra l'una e l'altro: in questo caso, il cambiamento nella *esperienza sociale* della follia avvenuto nell'età classica, e l'ipotesi di questa nuova « esperienza » in un discorso parascientifico di tipo medico. Allo stesso modo il sorgere della « clinica » sottintende un nuovo rapporto microsociale medico-malato, e l'interconnessione prigione-fabbrica-mercato del lavoro riposa su una trasformazione nella micropercezione sociale della colpa in rapporto al corpo e al diritto.

Lo stesso per la sessualità. L'illuminismo paramarxista ha stabilito una correlazione generale tra la nascita della società borghese e una presunta repressione sessuale. Correlazione che attrae. E' così *ovvia*: il '700 e soprattutto l'800 non sono forse epoche di ipocrisia sessuale, di censura e di negazione? E' così *immediatamente politica*...: se il capitalismo è contro la sessualità, allora lottare per una sessualità liberata non è forse lottare contro il capitalismo?

Ma anche correlazione che non regge, se la proiettiamo nello spazio della mediazione. A livello del *discorso*, la presunta era della censura sessuale segna una esplosione senza precedenti di « discorsi » eterogenei ma convergenti sulla sessualità; pedagogia, fisiologia, anatomia, diritto, patologia, psichiatria, demografia, igiene, teoria della razza: altrettanti elementi di un discorso imponente e sempre più articolato sulla sessualità umana. E questo discorso non rimane teoria generale o puro discorso scientifico. La sua *topologia* si proietta verso il basso, si intreccia in modo capillare con i microlivelli sociali. Intorno al bambino, alla donna, al perverso, alla famiglia si agglutina non il silenzio censorio della ipotesi repressiva, ma un fiorire di microdiscorsi, di propaggini tecnico-applicative del discorso sulla sessua-

lità. Si pensi alla presenza ossessiva di temi come l'onanismo, le malattie veneree, l'eugenetica, ecc., nella vita quotidiana dei corpi dell'800.

Non il silenzio dunque, ma un crescendo di discorso, una enfatizzata volontà di sapere che è anche allargamento sistematico di una tecnologia di potere. Qui il capovolgimento dell'ipotesi repressiva è totale: il potere non si afferma attraverso la negazione della sessualità, ma attraverso la sua « messa in discorso ». La critica di Foucault coinvolge ora la stessa concezione del *potere*. L'ipotesi repressiva ricorre alla immagine corrente del potere come qualcosa che domina, reprime e impone. Ma questo modello è datato sul piano macrosociale e inadeguato al livello microsociale. Ora, e da sempre ai suoi livelli applicativi, il potere è soprattutto capacità positiva di regolamentare, indirizzare, dirigere i comportamenti, e non solo proibizione o repressione. E' costruzione di norme, educazione e organizzazione del consenso. E a questo potere propositivo, la sessualità consente di penetrare là dove finora non era entrato in modo diretto e sistematico: i corpi, i rapporti tra i corpi e tra l'io e il corpo. Il « discorso » sulla sessualità è anche presa di possesso dei corpi da parte del potere, è ingresso legittimato nei gruppi primari più chiusi, è proiezione nel pubblico dei più gelosi spazi privati. Non importa che poi il sapere-potere invalidi la sessualità e i corpi. L'obiettivo centrale del potere non è lì, è nella massima estensione possibile del discorso sulla sessualità, *quale che esso sia*. Non è certo un caso se il XIX secolo, presentato come il momento culminante della borghesia e di una negazione storica della sessualità, sia anche il secolo di un crescente pansessualismo del discorso sull'uomo. L'epoca vittoriana ha parlato del sesso almeno quanto quella psicanalisi che le viene di solito contrapposta, e che in realtà la prosegue storicamente. Nell'età post-classica, non una volontà di nascondere ma la volontà di sape-

re; non un altro episodio dello scontro tra sessualità anarchica e potere, ma il culmine di un potere-sapere sulla sessualità, che è tattica e strategia di un potere regolatore sempre più invadente, capillare e totale. Questa la tesi centrale di Foucault, che orienterà i cinque successivi volumi della *Histoire de la sexualité*.

Siamo di fronte ad una tesi paradossale, che costringe a riesaminare quanto strano miscuglio di marxismo dogmatico ed economicista, illuminismo di ritorno e scientismo fiducioso impregna l'ideologia e l'immediatismo politico di tanta parte della sinistra. Perché, se Foucault ha ragione, allora: a) la scienza liberata della sessualità è isomorfica alle forme di potere del tardo capitalismo (e, diremmo noi, della società burocratico-industriale): un giudizio che coinvolge anche approcci di grande prestigio intellettuale, come ad es. la psicanalisi; b) la sessualità liberata non è disfunzionale ai bisogni e al sistema di potere del capitalismo; la antitesi sessualità-potere è una licenza poetica. Adorno e Horkheimer lo avevano intuito, Marcuse ce lo aveva detto a chiare lettere, ora Foucault ci descrive le pieghe e le articolazioni dell'interdipendenza: altre vie dovranno essere cercate se si vuole recuperare un discorso sulla radicale alterità del corpo e dei suoi bisogni rispetto alla loro alienazione e alle varie forme in cui il potere la induce e la usa.

Questa demistificazione di tutto un vitalismo pseudopolitico si avolge però in una serie di contraddizioni e difficoltà, tutte legate alla metodologia strutturalista di Foucault.

Nel saggio ci vengono dette per es. cose notevoli sul potere statu nascenti come gioco fluido di micropoteri (critica delle ipostasi concettuali cospiratorie del tipo «la volontà della classe dominante...»). Ma questo potere di Foucault è il *Potere tout court senza altre specificazioni*: categoria formale, destoricizzata. E il formalismo penetra di

se tutto l'approccio, eliminando i contenuti, il concreto. I contenuti repressivi dei « discorsi » sulla sessualità — lo abbiamo visto — sono molto meno importanti del fatto che sulla sessualità si facciano « discorsi ». Il segno del « discorso » è irrilevante di fronte alla mera esistenza di un « discorso », perché in ogni caso attraverso la forma-discorso passa il potere. Sintesi-mediazione di sapere e potere, la forma-discorso è tendenzialmente già in sé dalla parte del potere. E questa è la verità importante del « discorso », indipendentemente dai suoi « contenuti » (cfr. p. 57: « Ciò che importa non è forse tanto il grado di permissività o la quantità di repressione, ma la forma di potere che viene esercitata »).

Questo formalismo sfocia nel più prevedibile dei nominalismi. Su tutto domina l'ombra del discorso. E' la parola che rende pensabile il bisogno (e il desiderio), dunque lo crea per l'uomo, e consente di proiettarlo nella dimensione conoscitiva e politica del discorso. Ed è il discorso che analizza, scompone, definisce il bisogno; dunque lo arricchisce, lo differenzia, lo demoltiplica secondo l'ordine dei suoi segni e l'articolazione dei suoi simboli, facendolo « desiderio »! La conoscenza politica del discorso costruisce sull'indifferenziato del bisogno la varia ricchezza della sessualità umana, tra cui i suoi disordini. In senso lato, nomina sunt res. Foucault ce lo dice esplicitamente: la sessualità (il « discorso » sul sesso) non è l'imbrigliamento logico-discorsivo, scientifico, della presunta irruenza indifferenziata e anarchica del sesso (il bisogno, la « pulsione ») fisiologici, il Trieb); il sesso non costituisce la sessualità; è anzi la sessualità che fa, inventa, il sesso.

In questo modo il nominalismo del « discorso » abolisce lo iato tra « bisogno » e « desiderio ». Se è il « discorso » che definisce articolazioni, limiti, direzioni e intensità del sesso facendolo « desiderio », se il sesso esiste per l'individuo solo attraverso un qualche « discorso »

sulla sessualità, allora non può eserci nel sesso più di quanto non vi venga ammesso dal discorso. Il postulato utopico di un perenne decentramento del « bisogno » rispetto al « desiderio » (da ciò il carattere inestinguibile e irriducibile del « bisogno ») viene qui svuotato. Il « bisogno » si riduce a esplicazione tautologica di un « desiderio » inventato dal « discorso ». Inoltre, dato che il « discorso » è inerentemente politico, il Potere non è esterno al « bisogno », non gli sta fuori a reprimerlo o a legittimarlo. Il Potere è elemento primario del « bisogno », lo costituisce, lo costruisce, lo definisce, lo inventa, lo orienta, gli inerisce essenzialmente. Fatto dal discorso del potere, il « bisogno » può anche entrare in conflitto con concreti *contenuti* del Potere, ma come può servire da punto d'iriferimento e da momento di forza contro la *forma* del Potere? La tensione tra la Cultura e una Natura mai del tutto riassorbibile, sempre decalata rispetto al framework interpretativo e normativo di un sistema sociale, questa tensione non può esistere nell'ambito di un nominalismo del « discorso », dove la Natura è solo un'invenzione della Cultura e la realtà è ciò che se ne dice e le forme con cui lo si dice.

L'irriducibilità della Natura alla Cultura, del « bisogno » al « desiderio », è stata da sempre il nodo delle spinte utopiche. L'approccio di Foucault la rende epistemologicamente impossibile. Non incrinata, la circolarità del discorso diventa totalitaria. E se il « discorso » è sintesi di un sapere e di un potere, il totalitarismo dello « ordine del discorso » diventa la involontaria conferma di una unidimensionalità sociale e politica. Non si esce in alcun modo dall'ordine del discorso così come non si esce dal controllo del potere. L'epistemologia e la metodologia di Foucault sfociano (involontariamente?) in un pessimismo senza scampo che diventa amara apologia dello status quo.

Foucault sembra accorgersene. Altrove aveva teorizzato la rottura dell'ordine del « discorso » attraverso l'irruzione del fantastico. Qui propone di spezzare il « désir » costruito nella dimensione del discorso attraverso la irruzione del « plaisir »: « Contro il dispositivo di sessualità, il punto d'appoggio del contrattacco non deve essere il sesso-desiderio, ma i corpi e i piaceri » (op. cit., p. 208). I piaceri come espressione *prediscorsiva* dei corpi sottratti alla presa dei vari saperi-poteri? Anni fa, ironizzando su un celebre verso del romantico Lamartine — Oh Temps suspend ton vol —, un filosofo francese si chiedeva per quanto tempo il tempo avrebbe dovuto fermarsi. Allo stesso modo ci sembra che vadano i rapporti tra i piaceri e il « discorso ». Qual'è lo spazio, logico-discorsivo e lo statuto conoscitivo di questi « plaisirs »? Sono « dati immediati della coscienza »? Sono protocolli emotivi? Quale « discorso » dimostrerà la loro conclamata estraneità al mondo del « discorso »? Quale discorso li dirà? Quali parole, quali « discorsi » permetteranno ad ognuno di noi di percepirli, dirli e dirseli al di fuori dell'ordine del discorso? A tutto ciò Foucault non risponde. Forse perché neanche il « discorso poetico », il « fantastico », sfugge all'ordine del discorso. Ed è difficile uscire con coerenza dalle implicazioni di un framework formalista e nominalista. La lettura di « *La volonté de savoir* » si conclude perciò con un dubbio fondamentale. Scegliere il « discorso » come luogo logico della mediazione non significa forse aver già scelto di lasciarsi dominare dalla ragione « discorsiva », dalla ragione non dialettica, e dunque dalla incapacità di leggere in modo dialettico i processi storici sociali e le mediazioni che li congiungono agli eventi specifici? La circolarità dell'ordine del discorso *inventa* la circolarità senza scampo del reale.

ENRICO POZZI

PAOLO FRANCHI, *Nuove generazioni, democrazia, socialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 177.

Questo libro di Franchi, uscito successivamente al dibattito avviato da « Rinascita » sulla questione giovanile (ora raccolto in volume sempre dagli Editori Riuniti col titolo: « I giovani e la crisi della società »), appare come il primo organico contributo da parte comunista (che a quel dibattito peraltro si ricollega) volto ad analizzare, nel suo dispiegarsi fino ad oggi, il nodo costante nel rapporto organizzazioni storiche della classe operaia-movimento dei giovani: necessità e la contemporanea difficoltà di creare un legame non strumentale o subalterno tra « movimento », partito e sindacato che riesca a rendere queste tre componenti interagenti in una medesima lotta politica. Il pregio del libro non è solo nella analisi lucida del travaglio politico e culturale che fino ad oggi ha accompagnato i giovani, ma nel fatto che superando il dato puramente generazionale, tiene conto di tutti i fattori, interni ed internazionali, strutturali e soggettivi, che hanno inciso sulla vita politica italiana dagli anni '30 ad oggi, individuando all'interno di tale contesto gli sviluppi e le carenze nella organizzazione e nella politica giovanile del partito comunista. Egemonia, autonomia, unità: lo sforzo in tali direzioni appare la costante di questa politica (massimamente di quella della organizzazione giovanile di partito, la FGCI), costante che nella sua affermazione incontra ovviamente difficoltà di tipo diverso. Così se fino al 1933 la tendenza, che si dimostrerà perdente, è quella della costruzione di organizzazioni giovanili di classe contrapposte a quelle fasciste, successivamente (anche in seguito all'accento posto dal VII Congresso dell'Internazionale del 1935 sul carattere di massa del fascismo) ci si orienterà piuttosto verso un lavoro politico complesso all'interno delle organizzazioni di re-

gime e al di fuori, facendo leva sul malcontento giovanile nei riguardi del fascismo, sulla disillusione che avrà nella guerra il suo momento culminante (la « generazione perduta » di cui parla Giaime Pintor). E' il momento che prepara i movimenti giovanili nella Resistenza, come il Fronte della Gioventù (per il cui carattere unitario si pagheranno, osserva giustamente F. dei prezzi politici) e ancor più durante la ricostruzione pone le basi di un discorso nuovo che non guardi tanto, come nella visione crociana, alla responsabilità dei giovani per non aver contrastato gli ideali e le lotte del fascismo (« quando poi sappiamo di aver fatto noi stessi così poco per spingerli su questo cammino » dirà Togliatti) ma piuttosto si impegni a « conquistare questa generazione a una prospettiva positiva, legarla saldamente al terreno democratico, impedire che divenga preda di una vera e propria "ideologia della disperazione", nutrita di sfiducia, di disillusione, di rancore verso tutto e tutti e esposta alla strumentalizzazione delle risorgenti forze reazionarie ». (p. 58).

Riesce il movimento operaio, e in primo luogo il PCI, in tale obiettivo? In parte, sostiene F. Allo sforzo politico ed organizzativo del partito comunista, che nel 1949 ricostituì la FGCI, si sovrappongono ed ostano fatti interni ed internazionali. La rottura dell'unità antifascista e lo scivolamento delle organizzazioni giovanili cattoliche verso un viscerale anticomunismo, la guerra fredda, gli anni bui della difesa « in trincea » del movimento operaio: « una democrazia di tipo vecchio », dice Zangrandi, fortemente ipotizzando lo sviluppo progressista delle giovani generazioni tanto da permetterne lo slittamento di una parte verso il neofascismo. Le premesse per il rinnovamento, per il superamento della « grande paura » sono già nel 1953 ma prenderanno pienamente corpo solo dopo il 1960: è questo l'anno delle « magliette a strisce », della lotta contro il governo Tambroni, della protesta antifa-

scista, ma è anche molto di più: è quella richiesta di democrazia, di benessere, di rinnovamento che successivamente il centro-sinistra crederà di rappresentare ed esaurire. Di nuovo l'analisi di F. spazia dai fattori oggettivi della crisi degli anni '60 a quelli soggettivi, a quelli internazionali: il consenso dei giovani al sistema si va incrinando, per esplodere alla lunga nel '68.

Come vive il partito questa crisi? F. è d'accordo con Togliatti nel sostenere che al fondo della ribellione giovanile permane una sostanziale adesione alle forme istituzionali e rappresentative della democrazia borghese ed il problema di quegli anni ('60-68) è quindi « quello di come organizzare la gioventù sul terreno della lotta per lo sviluppo conseguente della democrazia, per un profondo rinnovamento sociale » (p. 90). La FGCI, così come i movimenti giovanili del PSI e dello PSIUP, si trova impreparata a gestire la situazione, non solo e non tanto per deficienze organizzative ma per quelle carenze che hanno le loro « radici politiche ed intellettuali nella formazione delle nuove generazioni che in questi anni accedono alla milizia della sinistra (p. 91), proprio nel momento in cui si fa più serrato il dibattito sulle possibilità o meno di sviluppo del capitalismo, rimettendo in discussione tutta la strategia di lotta del movimento operaio.

Nella ampia analisi dedicata al '68, F. rivendica la valenza politica positiva di certi aspetti del movimento, quale l'antiautoritarismo che si esprime nella critica alla presunta oggettività della scienza, « alla falsa oggettività della gerarchia sociale, del sistema istituzionalizzato dei ruoli, della stessa divisione sociale del lavoro »; sottolinea tuttavia come questa spinta antiautoritaria viene considerata « da generalizzare senza mediazione politica di sorta agli altri strati sociali, e in primo luogo alla classe operaia a prescindere dalle sue forme storiche di organizzazione, politiche e sindacali, considerate del tutto ina-

deguate allo scontro rivoluzionario » (p. 108).

Questo sviluppo antistituzionale della ribellione, afferma l'A., si determina anche grazie alla carenza dello spessore dell'analisi politica sulle questioni della scuola e dei giovani da parte del movimento operaio e dello stesso partito comunista, così che alla crisi di egemonia delle classi dominanti sui nuovi protagonisti sociali (studenti, tecnici, intellettuali) emergenti e subordinati ad un tempo, si somma una incapacità di egemonia delle organizzazioni operaie tradizionali, che lascia spazio al radicalismo e all'estremismo. Il partito coglie da un lato la imprescindibile necessità dell'autonomia del movimento, dall'altro la portata del « carattere politico complessivo e non settoriale del movimento degli studenti » (p. 114) del quale si deve quindi fare carico per intero la classe operaia, ma l'articolazione politica ed organizzativa di tali indicazioni risulta di nuovo insufficiente. I due Convegni di Ariccia della FGCI (1968) non riescono ad andare oltre l'analisi delle « modalità » con cui rapportarsi al movimento, senza individuare a sufficienza « i caratteri materiali oggettivi di questa generazione, il suo reale essere sociale, e quindi i nessi attraverso cui è possibile saldare la condizione, i problemi della gioventù con la condizione e i problemi del movimento operaio » (Reichlin) (p. 118); la FGCI non riesce, in una parola, a farsi parte dirigente del movimento stesso, subendo a nostro avviso una sorta di « complesso di inferiorità » nei confronti dell'allora nascente sinistra extraparlamentare.

Ma il '68 ha anche espresso una nuova classe operaia, che lotta e si afferma non soltanto sul terreno salariale ma su quello più ampio della intera fabbrica e della società in generale, riuscendo a fronteggiare e sconfiggere il tentativo reazionario dei primi anni '70. L'urgenza della questione giovanile nei suoi termini soggettivi nonché gli aspetti strutturali (scuola, lavoro) è avvertita e

posta in primo piano non solo dal PCI ma anche da quei settori del movimento, come i giovani del Mezzogiorno, tradizionalmente subalterni e talvolta strumento passivo di manovre involutive. E' qui secondo F. il salto qualitativo rispetto alla pur positiva « rottura » del '68 e alla teoria e prassi dell'estremismo: « i bisogni sociali, politici ed ideali delle grandi masse sono ormai avanzati e complessi, quella che si chiede è una soluzione positiva della crisi; alla rottura dei vecchi equilibri politici e di classe debbono subentrare nuovi equilibri, una fase di superiore stabilità basata sui mutati rapporti di forza tra le classi, di ricomposizione politica della società italiana » (p. 143); il movimento operaio tende a « farsi Stato ».

E' questo a nostro avviso il punto fondamentale, a tutt'oggi aperto: la capacità soprattutto del partito e del sindacato, di « reinventare » un rapporto con i giovani che salvi l'autonomia del movimento, tenendo contemporaneamente conto che il problema delle basi materiali della condizione giovanile è parte integrante della lotta politica più generale.

F. ne è consapevole, sottolineando a questo proposito senza ambiguità e con una certa dose di autocritica alcuni degli errori che hanno acuitizzato le difficoltà di fondo dell'organizzazione giovanile: il tracollo politico ed organizzativo della FGCI degli anni '68-'69 riporta ad un preesistente problematico rapporto tra FGCI e nuove generazioni, dovuto sia all'insufficiente analisi dei problemi che alla crisi di « identità politica » della organizzazione stessa; la usuale subordinazione della sfera del personale a quello del politico nella tradizione comunista, in presenza della richiesta da parte delle nuove generazioni di un nuovo rapporto tra pubblico e privato, induce talvolta ad una negativa chiusura dogmatica, limitativa poiché non è detto « che tutti i modi di approccio critico alla propria condizione umana e all'organizzazione sociale complessiva che non rien-

trano nei canoni classici della politica e del fare politica e debbano essere considerati prepolitici » (p. 165).

Si pone piuttosto un problema nuovo al movimento operaio: « attorno a quale progetto, per quali vie, con quali strumenti è possibile coniugare questa sacrosanta spinta di liberazione e di felicità individuale, tanto più presente nei giovani quanto più si aggrava la crisi, con una battaglia di trasformazione generale, rivoluzionaria della società? » (p. 165). Dove forse l'analisi di F. si può rivelare strumentale alla sua tesi politica e non sempre condividibile, poiché limita la comprensione di alcuni fenomeni giovanili attuali, pur se degenerativi (v. l'area dell'autonomia), è nell'accento posto sulla sostanziale positiva continuità storica e culturale tra l'esperienza contemporanea e quella di « rottura » del '68 che si sostanzierebbe soprattutto nel consolidamento « istituzionale » a sinistra dei giovani (v. crisi dei gruppi allora extraparlamentari e voto giovanile); la richiesta sarebbe quindi in direzione di un movimento di massa, unitario, che operi il collegamento tra riforme scolastiche e allargamento della base produttiva.

DONATELLA RONCI

A.G. KHARCHEV - S.I. GOLOD, *Donna, famiglia e lavoro in URSS*, Armando, Roma, 1977, pp. 167.

Nonostante l'affermazione introduttiva che « già nel 1919 il potere sovietico aveva fatto per la liberazione della donna e per la sua uguaglianza rispetto al sesso forte quanto in centotrent'anni non avevano fatto tutte assieme le avanzate, illuminate e democratiche repubbliche di tutto il mondo » gli autori di questa ricerca partono dalla constatazione che oggi il lavoro produttivo e gli impegni familiari della donna vengono a trovarsi in un rapporto spesso contraddittorio.

Lo scopo della ricerca, che, per

esplicita dichiarazione degli autori è la prima compiuta così organicamente in URSS (di A. Kharchev i lettori della « Critica sociologica » ricorderanno certamente il saggio su « L'evoluzione della famiglia nell'Unione Sovietica », n. 5, primavera 1968), è quello di stabilire le motivazioni delle donne verso un'attività professionale, il suo livello di necessità e i rapporti che da questa derivano con lo status familiare delle lavoratrici. Diviene così necessaria una descrizione della vita familiare quotidiana nel caso in cui la donna lavori all'esterno, e l'analisi punta su diversi aspetti dell'attività domestica quali l'educazione dei figli, il tempo libero, lo sviluppo della personalità della lavoratrice al fine di determinare « i più importanti problemi pratici che si pongono alla società socialista in relazione all'attività professionale delle donne sposate e con figli » (p. 57). Il dato che emerge con più evidenza dall'inchiesta condotta su 1230 operaie scelte in una grande città (Leningrado) e in una di media grandezza (Kostroma) è che il lavoro extra-domestico è soprattutto motivato dalla necessità di migliorare le condizioni economiche della famiglia, anche se gli autori dell'indagine tendono a rivalutare l'« interesse morale » per il lavoro. Inoltre, le difficoltà di conciliare un lavoro produttivo con le incombenze familiari non sono trascurabili. Si evince infatti dai dati che, se è vero che il lavoro produttivo esterno alla famiglia arricchisce la personalità stimolando nella donna l'interesse « per l'arte e per l'informazione sociale », è anche vero che la somma di questa attività all'impegno domestico produce invece effetti assai negativi sulla lavoratrice. Le proposte operative a cui gli autori pervengono, nonostante lo sforzo compiuto di comprendere in un unicum le relazioni della condizione professionale della donna, i suoi rapporti all'interno della famiglia, intesa come il risultato dell'interazione tra il sociale e la coppia, sono di fatto di tipo assai tra-

dizionale. Karchev e Golod concludono infatti sulla necessità di rivalutare il ruolo materno e casalingo quale attività socialmente utile per le esigenze economico-demografiche del paese. Tuttavia contro un totale ed esclusivo riflusso della donna verso la vita domestica viene proposta come soluzione da un lato una più ampia interconnessione e interscambiabilità dei ruoli maschio-femmina, dall'altro un miglioramento della coabitazione fra famiglie, soluzioni che appaiono peraltro di difficile attuazione nel breve periodo data la tradizionale mentalità contadina che ancora sembra essere diffusa nelle aree rurali e che presuppone una divisione dei ruoli, nonché l'ancora non risolta situazione degli alloggi nelle zone urbane. Una terza soluzione di tipo ideologico concerne la riduzione dei bisogni da soddisfare in casa alla quale dovrebbero corrispondere un aumento consistente delle strutture pubbliche per soddisfarli all'esterno.

Una serie di dati, quali i servizi sociali carenti, il calo demografico nelle zone urbane, le esigenze legate alla produzione, l'incidenza elevata dei divorzi, la carenza delle abitazioni, spingono il potere centrale a riproporre per la donna soluzioni che se anche sono superate ideologicamente risultano di fatto economiche per la vita complessiva del paese. Risulta però con evidenza, e nonostante tutto, che il processo di razionalizzazione del lavoro domestico è più lento del processo di inserimento della donna nella vita attiva.

MARINA D'AMATO

MARCIA MILLMAN e ROSABETH KANTER (a cura di), *Another Voice: Feminist perspectives on social life and social science*, Anchor Books, Doubleday, New York, 1975, pp. 382.

E' un dato acquisito che la conoscenza riflette il paradigma del co-

noscitore, se non altro per il modo in cui esso formula la domanda cui si propone di rispondere, per gli elementi significativi che sceglie, per la logica stessa con cui costruisce il suo discorso. Nell'ambito delle scienze sociali si dedica da anni una attenzione notevole all'analisi del punto di vista dal quale viene costruita la cultura sociologica (mentre è più recente la generalizzazione dell'attenzione a questi problemi nelle scienze propriamente dette) e ciò perché la visione del mondo implicita (e troppo raramente esplicitata) in un lavoro sociologico riguarda direttamente l'organizzazione della vita sociale e, quindi, non può che essere « politica ». Non a caso molte energie sono state dedicate a dimostrare come la pretesa neutralità della sociologia funzionalista copra una parzialità di fatto tutta protesa all'apologia dell'esistente. E' chiaro che la messa in discussione di un punto di vista che appare nella cultura si collega all'emergere di nuovi soggetti storici che esprimono, generalmente attraverso la mediazione di intellettuali, la loro contraddizione anche nei confronti della cultura accademica e « colta ». Così come è stato per il movimento operaio incomincia ad essere anche per il movimento delle donne.

In Italia la messa in discussione della sociologia da un punto di vista femminista è passata sostanzialmente attraverso l'analisi empirica della condizione femminile in alcuni contesti (mercato del lavoro, struttura urbana, famiglia) e l'analisi della struttura familiare e del ruolo delle donne in essa, portando anche ad importanti passi in avanti sul piano della teoria della sociologia della famiglia. In questa antologia, curata da Marcia Millman (Università della California) e da Rosabeth Moss Kanter (Università di Harvard), il grande assente pare essere proprio la sociologia della famiglia, nodo sul quale abbiamo concentrato tante nostre energie, mentre vi è un serio e veramente pregevole tentativo di critica, teorica ed empirica, a molti altri rami della

sociologia. Questa differenza di accenti riflette probabilmente alcune delle differenze di fondo fra il movimento delle donne italiano e quello americano oltreché le diverse strutture socioeconomiche dei due Paesi.

Non è questa la sede per approfondire il problema, ma è chiaro che la scelta di fatto qui compiuta di porre al centro dell'attenzione la sociologia della famiglia corrisponde all'individuazione da parte del movimento femminista della famiglia come sede specifica dell'oppressione femminile e come nodo politico prioritario. Del resto, la famiglia come luogo primario di oppressione domina necessariamente la riflessione culturale dal momento che in Italia la famiglia costituisce la sede di collocazione strutturale pressoché esclusiva delle donne (dati i bassissimi livelli di emancipazione e una risorsa ghehizzante fondamentale per la strutturazione dell'assetto occupazione, — lavoro a domicilio, nero, precario, part-time — oltreché per il rapporto risorse-consumi-bisogni. In termini sintetici, per le donne italiane la famiglia, oltre ad essere la sede principale di definizione di sé, è stata e resta il luogo cruciale della loro esperienza di vita, mentre per le donne americane la situazione è diversa essendo ben più vasta l'esperienza sociale ed emancipatoria.

Le curatrici dell'antologia partono dall'osservazione che « la maggior parte di quello che abbiamo conosciuto come lo studio della società è soltanto lo studio maschile della società maschile », e si propongono di rivedere le teorie, i paradigmi, le preoccupazioni sostanziali e le metodologie delle scienze sociali per individuare i cambiamenti richiesti dall'assunzione del punto di vista delle donne. Le analisi compiute dai diversi testi permettono alle due curatrici di individuare sei punti critici:

1) l'utilizzazione di schemi interpretativi e metodologici convenzionale ha portato ad una definizione restrittiva del campo di indagine

escludendo dalla ricerca sociologica ambiti importanti della realtà sociale;

2) la centralizzazione dell'attenzione su « attori » e situazioni visibili, pubblici o ufficiali, senza prendere in considerazione le sfere nascoste, private e di sostegno della vita sociale che possono essere altrettanto importanti;

3) l'assunzione implicita compiuta dalla sociologia dell'esistenza di una « società unica » che renda possibili generalizzazioni valide per le donne come per gli uomini non permette di formulare ipotesi relative ad una differenziazione dell'esperienza sociale degli uomini e delle donne;

4) l'analisi sociologica riguardan-

te molti aspetti della vita sociale trascura il sesso come variabile esplicativa di fenomeni comportamentali, nonostante che ad una analisi più attenta esso possa talvolta risultare determinante;

5) la spiegazione sociologica si configura spesso come una razionalizzazione dell'esistente, contro i bisogni delle classi e dei gruppi sociali oppressi e un uso progressista delle scienze sociali;

6) l'uso di alcune metodologie e situazioni di ricerca può ostacolare sistematicamente l'ottenimento di alcuni tipi di informazione che possono tuttavia rivelarsi fondamentali per l'analisi dei fatti sociali.

YASMINE ERGAS

L'Eco della Stampa

MILANO — Via Compagnoni, 28

*vi tiene al corrente di tutto ciò
che si scrive sul vostro conto*

Artisti e scrittori

non possono farne a meno

*Richiedete le condizioni d'abbonamento a
ritagli da giornali e riviste scrivendo a
"L'ECO DELLA STAMPA" - Milano - Casella Postale 3549*

Summaries in English of some articles

UMERTO CERRONI — *Some notes about Hegel's political thought.*

Hegel's philosophical grandeur lies in his attempt at a reconciliation of philosophy and history: an effort which has bridged over kantian dualisms but has led in fact to a victory of logic over politics and to an apologetic theory of the national State. Hegel's theory of the State is sketched out and compared to Kant's emphasis on a non-national community, with the State as its temporary Ersatz. Different attitudes towards war are outlined. The Author goes quickly through other tenets of Hegel's political theory: the state-civil society relationship, the role of individuals, State and private property as foundations for the social system of needs. Hegel's analyses mean a most adequate model for the growing universal-abstract quality of capitalistic production and social organization. Reference is made to the overturn of Hegelian political theory by Marx.

CARLO G. ROSSETTI — *Cirese's theory of cultural cleavages.* Cirese's theory of cultural cleavages claims to be a new epistemological paradigm for ethnoanthropological frameworks. According to Cirese, cultural cleavages should become the core of ethnological approaches, their basic issue. Superior societies pretend to a diachronic and synchronic homogeneity: ethnology should throw light on the existence and the meaning of their inside cultural differentiations (town vs country, North vs South, centre vs periphery, and so on).

Out of the theory of cultural cleavages comes a broad methodological criterium — « alterity » — which is supposed to denote social antagonisms. « Ethnology » refers to the study of cultural events which convey objective or subjective antagonisms to other cultural facts produced by ruling groups or classes. The Author discusses Cirese's theory at three levels: a) definition of the ethnoanthropological field; b) dichotomy between « hegemonic » and « subordinate » cultures; c) « alterity » as a heuristic criterium.

Methodological and logical flaws in Cirese's concept of « opposition » are explored. Criticisms of contemporary anthropology it seems to legitimate are refuted. Ethnoanthro-

pology did and does use « opposition » as a heuristic tool. Categories like « superior culture » and « hegemonic/subordinate » dichotomies oversimplify social realities. They blur intertwinings between stronger and weaker social groups and hide their internal contradictions. Due to the misconceptions of his theoretical framework, Cirese cannot account for social changes, which sound very much like old-fashioned processes of « acculturation ». His theory of cultural cleavages is of no theoretical standing. Anthropological studies of complex societies need multidisciplinary efforts.

A.M. CIRESE — *An answer.* Criticisms by Rossetti rest on gross misinterpretations, biased quotations and unfair extrapolations out of short excerpts. The so called « general theory for a new epistemological foundation of ethnoanthropological sciences » never pretended to be such a theory and it has been squeezed out from a 15 lines paragraph. A deep seated formalism accounts for most of Rossetti's questionable assertions, first of all for his analyses and examples of « opposition »: a formalism which stems from a « fluid » and nondialectical (« non-antagonistic ») approach to social structures. A detailed answer is given to criticisms, which helps defining the true scope and range of the « cultural cleavages » theory. Cirese also sketches out some conceptual polarities as general coordinates for further discussions about ethno-anthropological theory.

LUCIO CASTELLANO — *Notes on development and underdevelopment.* Marx's theory of production differentiates *a*) production of means of production, and *b*) production of consumption commodities: an inverse relationship between *a* and *b* is seen as essential to capitalism. Lenin's use of the Marxian differentiation in his theory of imperialism has been criticized by Rudolsky on two grounds: Lenin misunderstood Marx, Lenin's model of social production applies only to the first stages of capitalist development. The Author contends that both criticisms are *partly* to be refuted. Their assessment brings him through an in-depth exploration of Lenin's Theory of imperialism. The leninist model accounts for late XIXth-early XX th century imperialistic policies, but it does not fit contemporary imperialisms. Reasons for its inadequacy lie in a more general inadequacy of Marx's theory of social production to explain recent trends in capitalist economies, es-

entially the subverted relationship between production for production and mass consumption. Neo-marxist analyses of imperialism are compared and evaluated. As to the interpretation of contemporary capitalism, a theoretical convergence and division of work is noticed. Advanced bourgeois economist focus on « economic development », marxists deal with underdevelopment and its interconnections with capitalistic development. Neomarxist models all confirm the obsolescence of Lenin's imperialism. They look for new perspectives built on the profit-salary relationship and the new equilibrium in class struggle it rests upon. Some hints at a new model of imperialism are elaborated, which refer to the different social and economic role of the working class in developed and underdeveloped countries.

ANTONIO ROVERSI — *Max Weber and the sociology of crises*. Weber's political thought stems from the post-Bismarckian crisis of German society. It aims at building up heuristic frameworks, but it is also an implicit proposal of a political strategy to a confused bourgeoisie. Focus is put on two basic concepts: bureaucracy (and the bureaucrat), the political leader. They both rely on two unstated theoretical backgrounds: a) *neoclassic economics*: the Author traces the logics of marginalism in the tenets of Weber's theory of action and in the economic concepts of *Economy and Society*; b) the *influence of Nietzsche's philosophy*, which is considered to express new bourgeois approaches to ideological legitimizations: the updated false consciousness rests on a representation of reality *as it is*, ontologically necessary if tragic, but with no room left for real change. The Author emphasizes (i) the analogy between « death of God » and the « disenchantment » of historical reality which lies at the core of Weber's comprehensive sociology; (ii) the analogy between Nietzsche's concept of « tragedy » and capitalism as a historical « necessity » in Weber; (iii) the analogy between « will of power » and the forms of bureaucratic power in modern industrial societies.

Both marginalist and Nietzschean influences are anti-dialectical. They are epitomized by the ideal type of « bureaucracy », which appears to the Author as the leading category in Weber's political thought. Bureaucracy (and its individual expressions, i.e. political and bureaucratic officials) is the model of the social and social-psychological organization needed by a fully developed capitalism. The

« bureaucrat » means the universal-abstract individual entering History as the by-product of capitalist society.

VINCENZO PADIGLIONE — *On Folklore Revival*. The folklore revival is looked at through V. Lanternari's recent collection of essays. Three issues are raised: the definition of folklore, the forms and reasons of its revival, its political meaning. An appraisal of Lanternari's answers is given, which throws light onto the ambiguities of the Marxist approach to folklore and « popular culture ». Gramscian analyses seem having been partly given up for a more interclassist framework. The « nativism as escape vs nativism as emancipation » dichotomy is explored. Closely related to Lombardi Satriani's concepts of « folklore truth » and « folklore lie », « nativism » allows identification of the antagonistic meanings of lower classe folklore, but it overrates its scope, range and political effectiveness. The Author casts doubts upon folklore as a class mobilization factor or symptom, when no deep-seated class consciousness exists in the social groups involved. Bourgeois ideological uses of the folk revival are outlined and interpreted.

FRANCO FERRAROTTI — *P.P. Pasolini and the Social Role of the Italian Intellectual*. His lurid death has turned Pasolini into a myth and a symbol, making it difficult to assess the social meaning of his influence, i.e. his *politicity* Pasolini epitomizes the social role and attitudes of the Italian intellectuals. He personifies their historical vocation at reducing ethical-political issues down to aesthetic and existential attitudes. He shares with them a long established attraction for irrational approaches to social facts, where value-ridden metaphors stand for analytical premises in mimics of sociological interpretations. Pasolini's Arcadic slums, his conspiratory model of political power, his carefully preserved distance from actual involvement in social affairs mirror the ambivalences of the Italian intellectuals as a social group towards a) the ruling groups b) social change from a rural/precapitalistic to an industrial/capitalist society. The Italian intellectual still dreams of Arcadia.

M.I. MACIOTTI — Several signs hint at a spreading out of irrationalism through the Italian society. A major symptom is

the revival of neopentecostal and charismatic movements among proletarian and lumpenproletarian social groups, but also among urban middle classe. A comparative analysis is sketched out. It focuses on leadership types, interaction forms, general characteristics of the movements social organization, promotional techniques, class origins. The Author pays attention to the contents of neopentecostal and charismatic ideology, and to the Catholic Church's attitude. Stress is put on the conservative social and political functions of both movements.

LEDA ABBALLE CATUCCI — *Catholic Neopentecostals: Salvation through Irrationalism*. A contents analysis of neopentecostal bulletins identifies some tenets of their religious, social and political ideology. Irrationalism, political and social indifference, activism and resignation emerge as their general characteristics. Regressive attitudes towards authority are underlined.

(a cura di Enrico Pozzi)

BELFAGOR

Rassegna di varia umanità
fondata nel 1946 da Luigi Russo

diretta da CARLO FERDINANDO RUSSO

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI, c.p. 66, 50100 FIRENZE

AUT AUT

nuova serie

Amministrazione: La Nuova Italia Editrice, via A. Giacomini, 8
50132 Firenze; ccp. 5/6261

direzione e redazione: via Curti 8, 20136 Milano, tel. 8370690