

La Critica Sociologica



56. INVERNO 1980-1981

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

una copia L. 2.000 (IVA compresa)

abbonamento annuo L. 8.000 (IVA compresa)

un numero arretrato costa il doppio

ESTERO

una copia L. 5.000 abbonamento annuo L. 20.000

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

Codice fiscale N. 01364030583

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 - 70%

La Critica Sociologica

56. INVERNO 1980-1981

novembre-febbraio 1980-1981

SOMMARIO

F.F. — Una politica senza società pag. 3

SAGGI

- T. SHEEHAN — Anti-modernità, mito e violenza nel pensiero di Julius Evola » 6
F. FERRAROTTI — Una metodologia sociologica come tecnica dell'ascolto » 17

INTERVENTI

C.G. ROSSETTI — Lavoro, potere e parentela (parte II) . . . » 47

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

- M.I. MACIOTI — Ricerche romane: intervista a Isabella Pistilli . . . » 54
G. TURNATURI — Movimenti sociali urbani e politiche urbane negli Stati Uniti dagli anni sessanta alla prima metà degli anni ottanta » 90
G. FINZI — Matrimonio e potere: due storie di donne . . . » 107
R. RUNCINI — H. G. Wells e il futuribile come unico spazio creativo per una società programmata . . . » 121
P. DAVID — La famiglia nella letteratura sociologica classica . . . » 128
D. GRASSO S.J. — Ancora sulle « Forme del sacro in un'epoca di crisi ». Una risposta di Domenico Grasso S.J. . . . » 143

CRONACHE E COMMENTI

- G. CORSINI — La rivincita degli «stupidi» (o elogio agli «stupidi») . . . » 149
F.F. — Ricordi, rettifiche (e gratitudine) » 152

RECENSIONI (AA.VV. S. Bernardini, D. Cappelletti, K.W. Feisten, E. Horst, G. Izzi, A. Margariti, C. Schmitt, E. Schweisguth-M. Sineau-F. Subileau, A. Schutz, M. Tosi) . . . » 154

SCHEDE (D. Bertaux, Classe, Quaderni sulla condizione e sulle lotte operaie, G.H. Euder jr.-R. C. Rockwell, J. L. Goff, A. Hankiss, F. Hartog S. Medici C. Milaneschi, Quaderni storici) . . . » 174

La foto di copertina è di Patrizia Barberito

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 1° aprile 1981

Una politica senza società

E' probabile che il solo modo legittimo di essere marxisti oggi consista nel fare per la situazione di oggi ciò che Marx aveva fatto per la situazione in cui viveva. Ma è precisamente ciò che i marxisti si guardano bene dal fare. Quanto a Marx, si è preferito, per decenni, imbalsamarlo; poi, si è detto, con un moto di sorpresa di cui non si sa se più ammirare l'improntitudine o la protervia, che era « superato ». Gli autori della nuova rivista Laboratorio politico (n. 1, gennaio-febbraio 1981) affermano che « decisivo è il dopo Marx », ma intanto si comportano come se Marx non fosse mai esistito. Dichiarano che « il cuore di questa crisi si colloca ben dentro le scienze sociali. ... i sistemi del sapere politico vengono investiti da una critica portata dalle cose, dai processi, dai movimenti. Quella che si dice crisi del marxismo è solo la parte di una più generale autocritica di tutte le forme di pensiero sulla società e sullo Stato ». Cioè, detto in parole più semplici, è la crisi dei marxisti che hanno ritualizzato Marx e che hanno oggi la faccia tosta di affermare: « prendere atto dei fatti è adesso il primo bisogno della teoria ». Era ora. Ma perché soltanto adesso? Forse davvero solo dei rivoluzionari patentati sanno accumulare ritardi di questo peso.

Non appena imboccata la strada buona, eccoli però fuggire per la tangente di un vago metodo storico-comparativo, riscoprire Gaetano Mosca e portare il loro contributo al vecchio mulino dell'immortale elitismo, all'insegna della politologia americana odierna. Che peccato! Fossero almeno rimasti ai testi degli anni '50 alle soglie della prima guerra fredda, per esempio a quel libro di D.B. Truman, sul « processo di governo », o governmental process, che era tutto un solido argomentare del rapporto fra sostanza sociale e strutture politiche formali così da misurare, di queste ultime, le insufficienze, i vuoti e le contraddizioni. No. Bastano i saggi di Mauro Calise e Marcello Fedele, tanto informati quanto formalistici, a far cadere le illusioni. E' un passo indietro rispetto alle scienze sociali USA degli anni '50: da V.O. Key, D.B. Truman, e persino David Easton a S.M. Lipset. Nessuna meraviglia che resti, come tema privilegiato, la « centralità politica della esecuzione del comando ».

Il potere viene studiato come fenomeno centrale e solitario, privo di radici sociali, in una prospettiva puramente politica. Il processo società-istituzioni-decisioni è semplicemente rovesciato.

L'entusiasmo, comprensibile, per la riscoperta e la riappropriazione del politico oltre e contro gli schematismi del dogmatismo ideologico, finisce per sottolinearne una presunta auto-sufficienza. Così da Marx si passa a Schmitt. Dall'analisi scientifica del sociale al decisionismo politico puro, cioè al volontarismo di tipo gentiliano che nega in radice, e in nome della nuova « soggettività rivoluzionaria », la politica come capacità di mediazione, direzione e sintesi. Si resta così con un guscio vuoto in mano. Si discute della funzione e del tempo della politica come momento autonomo e intanto si perde la politica per strada.

In una prospettiva culturale più ampia e non legata a motivi polemici contingenti, il significato importante di Laboratorio politico mi sembra questo: i marxisti italiani, che sono nella sostanza ideal-marxisti e tardo-crociani, scoprono finalmente l'America e la sua politologia, ne sono affascinati, ma anche turbati — e questo loro turbamento, di fronte ad un sociale tanto ricco e imprevedibile quanto poco disciplinabile entro categorie prestabilite, si manifesta nel tentativo di imprigionarlo, darne ragione, scorporando intanto il sociale dal politico per costituire poi, in prosieguo di tempo, delle « province » distinte e autonome in modo da favorirne la gestione, razionale e quieta, dal centro.

Ma intanto i fatti sono lì, testardi e non semplicisticamente sezionabili a maggior gloria e godimento dei professori. La rappresentanza non è più rappresentativa. Lo iato fra paese legale e paese reale è divenuto un abisso. Non solo c'è più politica fuori della politica che nella politica ufficiale, ma il politico ha cominciato a presentarsi sotto mentite spoglie — e la cosa difficile è individuarlo, comprenderlo, aiutarlo a nascere.

Anni fa, ciò era già visibile nel crescente isolamento della classe politica (si veda Una sociologia alternativa, Bari, 1972, p. 237: « Il vero significato della crisi dello Stato »). Ma ci si ostinava a considerare la questione in termini di « ingegneria politica ». Oggi, il problema è sotto gli occhi di tutti e si manifesta come crisi, endemica e irreparabile, dell'apparato e della base legittimante dello Stato. La vecchia tentazione del discorso riduttivo e degli interventi di pronto soccorso, caso per caso, o piece-meal, non è morta. L'autorità non è più autorevole. Ci vuole la violenza. Ma la pura e semplice violenza non è praticabile perché evoca contro-violenza. Il politico non è auto-sufficiente, non può chiudersi in se stesso. Il riduzionismo politico è ancor più cieco del riduzionismo economico o di quello ideologico. Il politico ha da aprirsi al sociale. E' dall'esito di questo confronto che il politico ci dà la misura della sua adeguatezza, il criterio per valutare la sua statura storica.

La crisi del politico sembra indubbia. Ma questa crisi non

può essere analizzata nei suoi elementi costitutivi né tanto meno valutata, da parte di chi si proponga non solo di conoscere ma di innovare, se non in connessione con il sociale. Restando all'interno dell'istituzione politica vengono meno o semplicemente si ignorano i termini cruciali della questione, oggi. Non è possibile comprendere, in primo luogo, lo svuotarsi della legittimazione legata al feticismo della regola impersonale, e quindi necessariamente formalistica nel senso weberiano. Il politico come tecnico della regola è già un figura che ha abdicato a esprimersi circa i fini dell'azione sociale, contentandosi di « regolare il traffico » fra le domande e i conflitti dei gruppi sociali specifici.

La centralità del politico, in queste condizioni, si riduce, nel migliore dei casi, al « linguaggio dei semafori », vale a dire alla « competenza verbale » di cui ha diffusamente parlato di recente Jürgen Habermas e che indica, a mio sommesso parere, la rinuncia a scorgere nella democrazia un concetto-limite, sì, ma anche un compito ideale da realizzare storicamente, tanto da non considerare le forme della democrazia esistente come un nec plus ultra invalicabile o da ridurre il concetto stesso di democrazia ad un insieme relativamente condiviso di regole del gioco. Ma è a ciò precisamente che sembra condurre l'impostazione della rivista « Laboratorio politico ». Per i formalisti vecchi e nuovi è certamente una bella rivincita. Si temeva, da parte dei marxisti più avvertiti, di storicizzare il teoretico o di non giungere a comprendere, sotto la spinta ideologica, i meccanismi specifici dell'apparato decisionale. Si è invece semplicemente eternizzato l'effimero. I conservatori potranno ora concludere, con giustificata soddisfazione, che volere la democrazia vuol dire innanzi tutto contentarsene.

F.F.

Anti-modernità, mito e violenza nel pensiero di Julius Evola *

Julius Evola (1898-1974) fu forse il più originale e il più creativo — e, sul piano intellettuale, il più anticonformista — dei filosofi del fascismo italiano. I suoi lavori più importanti sulla filosofia idealistica, sullo spiritualismo, sull'orientalismo e sul razzismo furono scritti fra il 1925 e il 1943 (il più importante libro su *La metafisica del sesso* apparve nel 1958), ma il suo profondo e continuo influsso sulla filosofia dell'estrema destra si rivela dalla vigorosa spinta con cui i suoi lavori sono stati ristampati in questi ultimi anni¹. Qualsiasi « filosofia » sottenda gli scritti dell'ideologo neofascista italiano Pino Rauti, essa consiste nei rifacimenti e nel plagio totale del lavoro di Evola². Anche se mai si unì al Partito Fascista, egli fu un ardente sostenitore di Mussolini e godette del dubbio privilegio di avere l'appoggio del *Duce* al suo libro *Sintesi della dottrina della razza* (1941), quale vidimazione ufficiale del razzismo « spiritualista » del fascismo, contro il razzismo meramente biologico del nazismo. Quando l'Italia si arrese agli alleati nel settembre 1943, Evola e altri intellettuali fascisti si recarono da Hitler per discutere sulla costituzione del-

* Questo saggio fa parte del numero speciale di « Social Research » dedicato al problema della violenza, curato da F. Ferrarotti come « Guest Editor » e di prossima pubblicazione presso la « New School for Social Research » di New York.

¹ Per una bibliografia sul lavoro di Evola e sulla letteratura secondaria cfr. *Omaggio a Julius Evola*, pp. 117-205. In quanto segue mi sono concentrato sulla *Rivolta contro il mondo moderno* di Evola, quinta edizione, Roma, Edizioni Mediterranee, 1976 (I edizione 1934). Ho abbreviato il titolo dell'opera in RMM.

² Sebbene Rauti plagi in modo smaccato, lo fa anche così male, che sbaglia a copiare le note a piè pagina e sbaglia l'ortografia delle parole, etc. Cfr. il suo *Le idee che mossero il mondo*, Roma, Edizione Europa, 1976 con J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno*, op. cit., alle seguenti pagine: IMM 40 = 322; 41 = 322f (cfr. le note a piè pagina); 66 n. 3 = 343 n. 2; 173 = 363 e 365 (ma cfr. note piè pagina 13 e 18 rispettivamente); 211 n. 2 = 38 n. 16; 21f = 139f (ma Rauti sbaglia a scrivere « Volgenossen »); 219 n. 8 = 275 n. 8; 220f = 378 (ma cfr. le note a piè pagina); e nel modo più smaccato, IMM 387-389 = RMM 419-421).

la Repubblica fascista di Salò. Dopo essere a malapena sfuggito all'arresto degli Americani nel giugno del '44, Evola abbandonò Roma per Vienna, ove rimase paralizzato durante un bombardamento. Nel 1951 egli fu imprigionato in Italia per sei mesi, dietro l'accusa di « ricostituzione del fascismo », ma fu poi liberato. Passò i suoi ultimi anni continuando a scrivere, mentre dirigeva la Fondazione Julius Evola in Roma. La filosofia di Evola, che egli chiamò Tradizionalismo, è una curiosa, ma alla fine coerente sintesi di idealismo metafisico, mitologie primitive e quella che egli chiamò « metafisica della storia ». In realtà, comunque, la sua metafisica della storia è una lunga diatriba contro la storia in nome del primato finale del regno eterno, immutabile, sovra-storico dello spirituale e dell'ontologico, « l'Essere delle origini »³. Questa categorica affermazione dello spirituale, che in modi molto diversi caratterizzò gli intellettuali reazionari fra le due guerre⁴, costituisce il fondamento del fascismo filosofico di Evola e del suo ripudio del nichilismo, del materialismo borghese (soprattutto nella sua forma americana) e, naturalmente, del marxismo. In questo egli scorgeva la differenza critica fra la natura olimpica, apollinea del fascismo italiano e quella dionisiaca, pagana, romantico-tellurica del nazional-socialismo tedesco. Per i giovani neofascisti italiani di oggi, io credo, la distinzione di Evola è scomparsa, e si trova invece una mitologia confusa che combina l'uranico (ad esempio, le feste del solstizio estivo) con lo ctonio (in Italia J.R.R. — la trilogia di Tolkien è generalmente identificata con la cultura giovanile di destra, dove gode di una enorme popolarità). Ad ogni modo è bene ricordare che le accuse di « irrazionalità », di « nichilismo », e « romanticismo » non colpiscono affatto il nucleo del pensiero di Evola. Semmai, la sua è piuttosto una filosofia sovrarazionale che irrazionale, una filosofia dell'Essere, piuttosto che nichilismo, basata sul classicismo olimpico piuttosto che sul romanticismo. Per lui la storia, l'evoluzione e il mondo del divenire sono il regno dell'irrazionale e del nichilismo.

Naturalmente l'appello alla spiritualità era un luogo comune del fascismo italiano. Persino Mussolini si lasciava andare ad esortazioni al cittadino italiano che lo incitavano a « realizzare quell'esistenza puramente spirituale in cui consiste il suo valore di uomo » e, nel descrivere il fascismo, nel 1930 disse: « Questo

³ RMM, 229 (l'essere delle origini).

⁴ Cfr., e. g. M. HEIDEGGER, *An Introduction to Metaphysics*, tr. R. Manheim, New Haven & London, Yale UP, 1959, pp. 45-50.

Cfr. anche A. HAMILTON, *The Appeal of Fascism: A Study of Intellectuals and Fascism, 1919-1945*, New York, Avon, 1971.

processo politico è affiancato da un processo filosofico; se è vero che per un secolo c'è stata la materia sugli altari, oggi è lo spirito che prende il suo posto... Quando diciamo che Dio sta ritornando, diciamo che stanno ritornando i valori spirituali⁵. Con il rischio di affermare l'ovvio, io credo che l'esigenza dello « spirituale », per quanto poveramente definito, sia ancora, in ultima analisi, la molla del militante e del terrorista neofascista in Italia oggi. Il punto da considerare adesso è come il primato dello spirituale nel pensiero di Evola costituisca al tempo stesso la distruzione del mondo della ragione, del logos e, in ultima analisi, della storia.

Le prime opere filosofiche di Evola degli anni Venti furono dedicate alla trasformazione del Neo-idealismo da una filosofia dello Spirito Assoluto e del pensiero in una filosofia dell'individuo assoluto e dell'azione⁶. Dapprima Evola sembrò seguire la svolta anti-intellettuale di Gentile verso l'azione e il divenire (*verum et fieri convertuntur*, aveva scritto Gentile⁷), e cercò così di rileggere la dialettica speculativa di Hegel sulla necessità, in termini di una dialettica volontaristica della libertà, regolata dalla massima *Tu devi diventare Dio*. Nel suo *Saggio sull'Idealismo Magico* (del 1925, Evola scrisse « Dio non esiste ». L'ego lo deve creare rendendo se stesso divino⁸. Ma fu elaborando l'idea secondo cui l'individuo si innalza a livello dell'auto-determinazione assoluta nel mondo dell'azione, che Evola scoprì la potenza esistenziale della mitologia primitiva e fece la svolta decisiva dal neo-idealismo a quella che io chiamo la sua « mitica metafisica » (*metaphysical mythics*), la visione che sostanzia la sua opera più conosciuta, e autorevole, la *Rivolta contro il mondo moderno*.

E' nell'approccio di Evola alla sua mitica metafisica — il suo metodo in senso lato — che troviamo l'interruzione, e veramente la squalifica della ragione, di cui parla Ferrarotti. « Ho sempre combattuto contro le parole » — scrisse Pirandello nel 1925, firmando un manifesto di intellettuali fascisti⁹, e questa frase potrebbe essere il motto di Evola per il suo ripudio dell'ar-

⁵ B. MUSSOLINI, *Fascism: Doctrine and Institutions*, New York, Howard Fertig, 1968 (prima edizione inglese, ed. it. Roma, Ardita, 1935) pp. 8 e 35.

⁶ Specialmente *Saggi sull'Idealismo Magico*, Todi e Roma, Atanòr, 1925; *Teoria dell'Individuo assoluto*, Torino, Bocca, 1927. Cfr. anche la rassegna in *Omaggio a Julius Evola*, pp. 24-54, da cui ho attinto.

⁷ Cfr. G. GENTILE, *The Theory of Mind as Pure Act*, tr. H. Wildon Carr, New York, MacMillan, 1922, pp. 269, 271 e 15, cit. in H. MARCUSE, *Reason and Revolution*, London, Routledge and Kegan Paul, 1955, pp. 404 e 408.

⁸ In *Omaggio...*, p. 26.

⁹ Cfr. *The Appeal of Fascism*, op. cit., p. 84.

gomentazione razionale in nome dell'*intuizione spirituale*, quale strumento primario della filosofia. L'« intuizione intellettuale », sovrarazionale, che egli propone, è una specie di *anamnesi* platonica (un « riconoscere o ricordare ») del regno eterno, non umano dello Spirito. Nell'Introduzione alla *Rivolta contro il mondo moderno* Evola scrive:

Le verità che possono far comprendere il mondo tradizionale non sono quelle che si « imparano » e che si « discutono ». Esse o sono o non sono. Ci si può solo *ricordare* di esse, e ciò avviene quando ci si sia liberati dalle ostruzioni che le varie costruzioni umane — e, prime fra esse, tutti i risultati e i metodi dei « ricercatori » autorizzati — rappresentano; quando si abbia dunque determinato la capacità di *vedere* da quel punto di vista *non-umano* che è lo stesso punto di vista Tradizionale... Le verità tradizionali sono sempre state ritenute essenzialmente *non-umane* ¹⁰.

Per Evola il pensiero razionale « priva l'uomo del centro », staccandolo dal regno dell'Essere. In verità la *bête noire* della filosofia occidentale è Socrate, che introdusse « la deviazione fatale », quella di « sostituire il pensiero razionale allo spirito ». La conseguenza è stata « l'emancipazione dell'individuo come « pensatore » dalla tradizione e l'affermazione della ragione come strumento di libera critica e di conoscenza profana » ¹¹.

In Evola troviamo non la difesa dell'irrazionale ma, proprio al contrario, la riaffermazione di un tema perenne della filosofia occidentale: il primato del *νοῦς* sull'*ἐπιστήμη*, dell'*intellectus* sulla *ratio*, del *Vernunft* sul *Verstand*, dell'intuizione intellettuale sulla conoscenza razionale. Finché questi due poli costituiscono una dicotomia e mancano di qualsiasi mediazione — come sono enfaticamente in Evola e come sono potenzialmente in alcune interpretazioni di, ad esempio, Tommaso d'Aquino e Heidegger —, possiamo dire che l'accusa di un fascismo dello *spirito* può essere lanciata contro molte opere, oltre che contro quella di Evola ¹². Evola ha attualizzato ed esagerato una tendenza implicita in tutte le filosofie occidentali basate sul primato — anzi

¹⁰ RMM, 12f; per « riconoscere » o « ricordare », 124.

¹¹ RMM, 319 e 320.

¹² Relativamente all'Aquinata cfr. P. ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, seconda ed., Paris, Beauschesne, 1924, p. 228 f:

« Sembra che la vita cristiana abbia sviluppato in San Tommaso un entusiasmo per l'intelligenza, insieme con un pari disprezzo per la ragione umana discorsiva ». Cfr. anche p. 25 per l'opposizione dell'Aquinata alla « idolatria dell'enunciabile ».

sulla possibilità — di una intuizione intellettuale. Egli ripudia il ragionamento dialogico, discorsivo (*logos, ratio*), non perché favorisce una discesa nell'irrazionale, ma perché afferma, d'accordo con Aristotile, la superiorità del sovrarazionale. (« Poiché l'uomo è — più di qualsiasi altra cosa — *vovç*, anche la vita secondo *vovç* è per lui la più felice. (*Nic. Ethics*, K, 7, 1178 a 8). Asserendo il primato di questo « elemento non umano dell'uomo », Evola chiama la sua filosofia « antiumanistica » nel senso di qualcosa « più-che-umano ». L'intuizione spirituale è il mezzo attraverso cui « l'esistenza empirica viene a trasformarsi *realmente* e a risolversi nella divinità »¹³.

Il metodo intuizionistico di Evola nasce dal contenuto della sua filosofia, se ci volgiamo alla considerazione esplicita di quel contenuto, troviamo che il pensiero si articola in 1) una metafisica del dualismo e della gerarchia che comporta una antropologia filosofica della « virilità spirituale »; 2) una filosofia politica dell'impero e una filosofia sociale di casta; 3) una « metafisica della storia » basata su una teoria antistorica, ciclica del tempo.

1. *Metafisica e antropologia*. Alla base del pensiero tradizionalista di Evola c'è « la dottrina delle *due nature* », un dualismo fra sovrannaturale e naturale, dove si sottolinea come il sovrannaturale non debba essere letto in termini giudaico-cristiani (che si basano sullo « spirito semitico), cioè come un regno ipostatizzato e separato, ma piuttosto in termini ontologici¹⁴. Per Evola il regno superiore è la potenza (non ben definita) dell'*a priori* e del normativo, il « mondo dell'Essere, che solo può fornire la stabilità », un principio inderivato e incondizionato o « forza occulta che, quando è presente viva e attiva... agisce sul mondo della quantità, imprimendogli forma e qualità »¹⁵. Il « sovrannaturale » di Evola è la dimensione di quello che io chiamo l'« archeologico », cioè dell'*ἀρχή* ontologica, che è l'origine e il principio ordinatore di qualsiasi altra cosa, a cui sta come la forma sta alla materia. Questa *ἀρχή* è la potenza della Legge, « quella legislazione primordiale che dispone gerarchicamente le cose, dando ad esse il relativo status ontologico ». Questa *θεμελις* sovrumana si riflette, ma non deriva dal *vovç* umano:

« Ogni legge, se deve avere una validità obiettiva in quanto tale, deve avere un carattere " divino ". Ma quando questo carattere è riconosciuto e quando perciò si fa risalire

¹³ J. EVOLA, *Saggi sull'Idealismo Magico*, op. cit., p. 15. Per « l'elemento non-umano dell'uomo », cfr. RMM 125.

¹⁴ RMM 19 e 345.

¹⁵ RMM 82 e 211.

la sua origine ad una tradizione non umana, la sua autorialità (è) assoluta, la legge ha la validità di qualcosa di infallibile, inflessibile e immutabile, qualcosa che non ammette discussione...¹⁶.

In termini mitici, questo regno metafisico dell'Essere è descritto nei termini del divino, non come Dio personale, ma come *numen*, una « forza pura, immutabile, una « essenza libera da passione e mutamento, che crea un distanza da ogni cosa che sia semplicemente umana », un regno solare di pace olimpica e di luce, di divina « regalità »¹⁷. Nella mitica « metafisica della storia » di Evola questa dimensione corrisponde all'Età dell'oro di Esiodo e allo *Satya* (o *Krta*) *Yuga* della mitologia Hindu (*sat* = essere; *satya* = verità), « l'età dell'Essere, e quindi anche della verità in senso trascendente »¹⁸. Nella « geografia sacra » della mitologia questa dimensione viene descritta come il regno polare, il centro del cuore, l'*axis mundi*. Se cerchiamo l'origine di alcuni dei simboli arcani e dei rituali dei giovani neo-fascisti italiani, dobbiamo rivolgerci a tali pagine di Evola.

Correlativo al principio del dualismo spirituale nella metafisica di Evola è il principio della *gerarchia*. In virtù della sua natura *archeologica*, il regno dello spirituale ha una funzione *cosmologica*: esso impone forma e qualità alla materia inferiore (principio della materia e della forma) e quindi crea una gerarchia o « grande catena dell'Essere », in cui le cose sono « analoghe..., omologhe forme dell'apparenza del significato centrale unitario (principio di corrispondenza) e in cui « ogni realtà (è) un simbolo ed ogni azione è un rito (principio del simbolismo) »¹⁹. Il mondo, in questa prospettiva, è « un organismo stabile e animato, costantemente orientato verso il sovrannaturale, sacralizzato in potenza ed in atto secondo le sue gradazioni gerarchiche in tutti i campi del pensiero, del sentimento, dell'azione e della lotta »²⁰. E' esattamente questo puro e ordinato mondo precopernico che la filosofia sociale e politica di Evola cerca di ripristinare: un cosmo antistorico di livelli dell'Essere, ordinato conformemente alla forma e alla materia. Questo è la base della sua teoria del corporativismo in economia, del sistema aristocratico di

¹⁶ RMM 38 (legislazione primordiale) e 40 (tutte le leggi).

¹⁷ RMM 65 (forza nuda), 343 (libero di mutamento) e 23 (regalità). Cfr. anche RMM 344 « puramente le divinità olimpiche libere dalle passioni ».

¹⁸ RMM 229.

¹⁹ RMM (analogo), 151 (simbolo, rito). Sul « grande cammino dell'essere » cfr. RMM 134, « una luce che si irradiava... ».

²⁰ RMM 79.

casta nelle relazioni sociali, del rapporto uomo-donna nella sessualità, e del « razzismo spirituale » in etnologia. Attraverso tutte queste aree passa il principio mediante cui l'elemento « demonico » della materia riceve la sua liberazione e la sua elevazione tramite l'imposizione dell'elemento qualitativo della forma. Ad esempio, la donna, che rappresenta l'elemento materiale demonico, può « entrare nell'ordine gerarchico soltanto in modo mediato nella sua relazione con un altro, l'uomo », che rappresenta l'elemento formale, qualitativo (21).

In corrispondenza con la metafisica evoliana del dualismo e della gerarchia, è la sua antropologia filosofica della « virilità spirituale ». Questa virilità non è (o non è soltanto) fatto biologico e sessuale, ma soprattutto ontologico, di quel « senso dell'Essere » che caratterizza tutte le élites²². La virilità spirituale è una « virilità trascendente », la condizione per cui sempre l'essere si volge verso il principio archeologico-gerarchico, che ordina la realtà, non in un rapporto di devozione o di credo personale, come nella religione giudaico-cristiana (per il « divino » è un impassibile *numen*), ma piuttosto in « semplici relazioni di tecnica ». Nel regno etico queste relazioni si trasferiscono in quello che Evola chiama « fedeltà », una lealtà verso il potere archeologico-gerarchico del regno spirituale, un « magnetismo » verso il « centro »²³.

Tale fedeltà, che si manifestò primariamente nei re-sacerdoti delle civiltà tradizionali, il guerriero-eroe delle civiltà più recenti, il cavaliere medievale, ha « una sanzione sovranaturale e un valore religioso », perché (fa parte) della « concezione tradizionalista della gerarchia, coerentemente con il fatto che tutto il potere comincia dall'alto²⁴. L'antropologia della virilità spirituale e l'etica della fedeltà trovano espressione nell'uomo di azione (il guerriero) e nell'uomo di contemplazione (l'asceta). Il primo, nel combattere la guerra sacra (in tutte le azioni esistono rituali simbolici) e il secondo, nel volgersi « verso il principio da cui ogni "forma" deriva », forniscono i tipi dell'antiumanesimo sovrumano di Evola e i modelli di ruolo per i giovani neo-fascisti oggi²⁵.

²¹ RMM 203. Evola tratta del rapporto uomo-donna in RMM 200-215 e in *Metafisica del sesso*, seconda edizione, Roma, Atanòr, 1969.

²² Cfr. RMM 227 f. Questo senso dell'Essere e del sacro è la base del sacro diritto alla proprietà degli aristocratici. Cfr. RMM 194-199.

²³ RMM 65 (virilità spirituale), 69 (virilità trascendente, relazioni tecniche), 49 (fedeltà), 132 f. (magnetismo, centro).

²⁴ RMM 347.

²⁵ RMM 145 (riguardo ai principi) e 145-165 (asceta, guerriero).

2. *Filosofia sociale e politica*. Le teorie di Evola sullo stato, sul sistema sociale di casta e sul razzismo derivano direttamente dalla sua mitica del dualismo e della gerarchia e dalla sua antropologia della virilità e della fedeltà. Qui delinearò soltanto alcune delle principali linee di queste teorie.

Per Evola lo stato ha un significato ed una finalità trascendente: è « una apparizione del "mondo superiore" » e, nella sua forma propria, che è quella dell'impero, è essenzialmente un'istituzione sacra, la cui organicità riflette la funzione ordinatrice gerarchica dell' *'αρχή* ontologica. « Se un Impero non è un impero sacro — egli scrive — non è un vero Impero »²⁶. Per la sua origine intrinseca sacrale, lo Stato-Impero non prende la sua legittimità dal popolo — questa « è una perversione ideologica tipica del mondo moderno » — ma piuttosto dal regno dello spirituale, ancora una volta per l'applicazione del principio della materia e della forma: « In fondo la sostanza del popolo (*σῆμος*) è sempre *demonica* (nel senso antico del termine, non in quello cristiano moderno) e sempre necessita di una catarsi, di una liberazione, prima di poter avere validità quale forza e materia (*dynamis*) del sistema politico tradizionale... »²⁷. Per Evola la principale incarnazione dell'ideale organico dello Stato negli ultimi due millenni è stato l'Impero Romano e, in secondo luogo, il Sacro Romano Impero; ma, proprio per la sua ammirazione verso tali modelli, egli non credeva che essi potessero essere riprodotti oggi.

Piuttosto — nel 1972 — egli osservò: « Entro i limiti di un'epoca come la nostra moderna, (se cerchiamo un modello monarchico di governo contemporaneo) possiamo riferirci ad una « monarchia costituzionale autoritaria », come quella che è esistita in Germania al tempo di Bismark »²⁸.

La dottrina sociale di Evola di un sistema aristocratico di casta, fundamentalmente modellato sul sistema di casta Hindu e sulle sue relative riproduzioni nell'Europa romana e medievale, è la più concreta applicazione del suo principio di gerarchia. Questa è anche la base della sua argomentazione contro la dottrina dell'egualitarismo con il suo « livellamento verso il basso in diritti e doveri uguali, in una morale uniforme, che cerca di

²⁶ RMM 42 (apparizione), 139 (organicità) e 105 (Impero Sacro). Cfr. anche J. EVOLA, *Lo Stato* (tre saggi dal 1934 al 1953, Roma, Fondazione Julius Evola, Quaderni di tesi evoliane, n. 9).

²⁷ RMM 43 (perversione ideologica) e 44 (demos, demonico).

²⁸ In Omaggio, *op. cit.*, p. 163.

imporsi a tutti nella stessa misura e per tutti di essere valida »...²⁹. Questo non è nient'altro che il moderno sacrilegio di « sopravanzare la propria casta », che è la propria « particolare preformazione organica », registrata alla nascita di ognuno, la quale « raduna, preserva e purifica le capacità e le attitudini di ciascuno per determinate funzioni »³⁰. Sebbene Evola non sperasse veramente, forse, in una restaurazione delle quattro caste nella loro forma tradizionale (clero; guerrieri; aristocratici; mercanti: schiavi di fatica — fr. i *Brâhmana*, gli *Ksatriya*, i *Vaisya* e gli *Sûdra* della tradizione Hindu — non c'è dubbio che egli favorisse un modello sociale chiuso e stabile, all'interno del quale ciascuno (assumesse) la sua funzione nell'ordine generale » e ove, miticamente parlando, « Dio assegna(sse) a ciascuno il suo particolare status »³¹. L'alternativa moderna è « una civiltà dove non si conoscono più i limiti produttivi e salutari creati dalle caste e dalle tradizioni di sangue », un mondo caotico in cui « gli uomini possono andare dovunque vogliono secondo il destino ad essi creato dalle proprie azioni, non più modificabile dalle forze superiori »³². Il cosiddetto uomo « libero » moderno è per Evola « il senza casta, lo schiavo emancipato, il paria glorificato »³³.

Il correlativo etico della teoria evoliana delle caste è, ancora una volta, la fedeltà, ma in questo caso non come una lealtà verso la natura archeologica dello spirituale, quanto una sua funzione gerarchica nel collocare ciascuno al suo posto. Le massime che governano la fedeltà di ciascuno verso la propria casta sono γνῶθι σαυτον (conosci te stesso), μεδεν'αγαν (nulla in eccesso) e il pindarico γενοισις εββεμαθων (diventi, attraverso la comprensione ciò che realmente sei). Possiamo notare anche qui come funzioni un tipo di *anamnesi* platonica all'interno di un mondo ove tutti i significati sono determinati archeologicamente: non si crea il proprio destino, ma ci si rammenta di esso, ricongiungendosi con esso nella propria determinazione *a priori* nel regno eterno dello spirito. « L'individuo non "ha ricevuto" » la sua particolare natura dal sistema di casta: piuttosto, il sistema gli dà il modo di riconoscere o di "ricordare" la sua particolare natu-

²⁹ RMM 125; per la dottrina delle caste, pp. 120-133.

³⁰ RMM 126.

³¹ RMM 127 (ogni ... funzione) e 130 (Dio assegna).

³² RMM 213 e 133 rispettivamente.

³³ RMM 389; a p. 143, n. 20 Evola scrive: « La vera miseria dei negri d'America inizia quando essi si liberano e si mettono nella condizione di un proletariato senza radici in una società industrializzata. nella condizione di schiavi entro un regime paternalistico, essi godono di una sicurezza economica e di una protezione molto maggiori ».

ra... ». Questo ricordare comporta tre momenti: « scoprire che cosa sia " dominante " in se stesso nella registrazione delle tracce dalla particolare forma e casta di ciascuno; quindi *volere* questo e trasformarlo in un imperativo etico; e infine attuare ciò ritualmente secondo fedeltà...³⁴.

Un terzo elemento della filosofia sociale e politica di Evola — la sua dottrina del razzismo « spirituale » — potrebbe analogamente essere trattata, se ci si volgesse a considerare la sua antropologia filosofica; in ogni caso, qui vi farò solo un riferimento di passaggio³⁵. Per quel che può valere, Evola si vantava di sviluppare una teoria della razza che andava al di là del meramente biologico (il razzismo di sangue alla maniera nazista), verso lo spirituale. Ciò che per Evola crea una razza superiore è l'orientamento spirituale di una razza data, la sussunzione del requisito biologico materiale (e questo significava la razza Ariana) entro una forma che si elevi qualitativamente verso il regno dello spirito. Ma in effetti tutto quello che fa la teoria di Evola è di innalzare ad un gradino superiore il razzismo biologico-etnico. Esistono nel suo lavoro riferimenti « alla inferiorità delle razze non europee », al « potere delle razze e degli strati inferiori », ai disgustosi « ritmi sincopati negri » nel jaz, alla « psicoanalisi ebrea », sufficienti a farci intuire, del pari che le adulazioni alla razza ariana, che il razzismo « spirituale » di Evola può essere stato qualcosa di differente dalle disinteressate origini apollinee³⁶.

3. *La metafisica della storia.* La teoria di Evola sulla storia è, come ho ricordato più sopra, una disputa *contro* lo storia, contro le attribuzioni di realtà o valore a qualsiasi forma di movimento che distacchi l'uomo dal principio archeologico che regola il mondo. Ad ispirare tutti i suoi lavori è una forte nostalgia per l'arcaico, nel senso temporale e ontologico, nonché un corrispondente rifiuto per qualsiasi manifestazione di progresso o di sviluppo. Per Evola l'evoluzione è degenerazione, in effetti « null'altro che professione di fede del parvenu »³⁷. In nessun altro pensatore contemporaneo europeo che io conosca esiste un riget-

³⁴ RMM 124 ("individuale non « ha ricevuto ») e 126 (scoprire).

³⁵ Cfr. J. EVOLA, *Il mito del sangue: Genesi del razzismo*, Milano Hoepli, 1937; *Sintesi della dottrina della razza*, Milano, Hoepli, 1941; *Indirizzi per una educazione razziale*, Napoli, Conte, 1941.

³⁶ Cfr. *Indirizzi*, p. 36 (inferiore, non europeo), 42 (psicoanalisi ebrea) e 49 f. (il corpo ariano). RMM 216 (strati e razze inferiori), 43 (ritmi sincopati negri) e anche 297: « le caste inferiori... delle razze del Sud ». L'elogio di Mussolini alla dottrina evoliana della razza è stato ristampato in *Omaggio*, op. cit., p. 76.

³⁷ RMM 404, in corsivo nell'originale.

to della storia — e a *fortiori* del mondo moderno — così assoluto e così violento. Un indice della natura regressiva della sua archeologia ontologica può essere trovato nella ripetuta asserzione che il declino reale dell'Occidente cominciò in qualche luogo tra l'ottavo e il sesto secolo avanti Cristo ³⁸.

In termini generali, la teoria della storia di Evola è ciclica e, nelle sue forme specifiche, si rifà al mito delle Quattro Età, sia che esse siano descritte in termini esiodei (oro, argento, bronzo, ferro) sia in termini di *yuga* induisti (*Satya o Krta, Treta, Dvapara, Kali*). Senza entrare nelle tipizzazioni mitiche delle civiltà, operate da Evola secondo le quattro età (*yuga*), vorrei porre l'accento su questo punto fisso: che l'età moderna trova se stessa nel *Kali Yuga*, la finale « età oscura », che precede il cataclismico *Pralaya*, o dissoluzione, riconducendo indietro, secondo una rotazione (ciclica n.d.t.), all'Età dell'oro del *Satya o Krta Yuga*.

I quattro livelli del sistema di casta corrispondono ai quattro periodi di questa visione ciclica della storia. Guardando sincronicamente, se si può usare questo termine, la teoria ciclica della storia è parallela alla legge della « regressione delle caste », sicché l'età moderna, o *Kali Yuga*, è caratterizzata dalla dissoluzione delle prime tre caste nella quarta casta dell'uomo di massa, della democrazia e dello « spirito del gregge ». La più decadente delle età, caratterizzata dalla « fuga degli dei » e « privata della dimensione trascendente », è al tempo stesso l'età più oscura del nichilismo e del preludio alla catastrofe che sfocerà nella nuova Età dell'Oro ³⁹.

(trad. di B.M. Pirani)

THOMAS SHEEHAN

³⁸ RMM 8 e 318.

³⁹ RMM 397 (regressione), 131 (spirito del sangue), 389 (privato). Sulla « fuga degli dei » (una frase da Heidegger, *op cit.*, p. 45) cfr. RMM 133: « L'immediato ritirarsi delle forze dall'alto ».

1. Periodicità e imprevedibilità nel comportamento umano.

Negli appunti raccolti e pubblicati postumi sotto il titolo *Filosofia nova*, Stendhal propone di stenografare la giornata di un uomo medio. E poi: di stendere il verbale di tutte le giornate di un uomo per un anno. Perché? « Se avessimo il verbale di tutte le giornate di un uomo per un anno — chiarisce Stendhal — vi noteremmo ben presto alcune somiglianze non assolute... Perché troveremmo tali somiglianze?... Quale sarebbe la causa delle differenze?... Troveremmo delle somiglianze perché l'uomo più civilizzato possibile ha dei desideri *periodici*. ...Quanto più un uomo è civilizzato tanto più i desideri periodici dell'anno e della giornata aumentano »¹.

I verbali della giornata d'un uomo sono parte della sua storia di vita. Stendhal ci propone la storia di vita come metodo di esplorazione significativa dell'umano. Un grande scrittore non è necessariamente un campione di logica né una guida infallibile. Lo considero semplicemente un raddomante. Dice di scavare in un certo punto senza sapere bene il perché e senza preoccuparsi granché della sua ignoranza. Interrogato e messo alle strette, se la caverebbe con un'alzata di spalle. E non avrebbe paura di essere incriminato per oltraggio alla corte. La « periodicità » di cui parla Stendhal è *in nuce* il momento idiografico della standardizzazione nomotetica, ma è anche quell'istante di felice coincidenza fra biografia individuale e momento storico di cui ha scritto Erik H. Erikson².

Emerge qui un problema rilevante: la storia di vita come *momento di mediazione* fra individuo e specie biologica, fra gruppo primario e storia oppure la storia di vita come *contrazione aoristica* del sociale nell'individuale, del nomotetico nell'idiografico?

Già altra volta³ ho osservato che la storia di vita riporta la sociologia ad un discorso, per certi aspetti, *naturalistico*. Le

* Questo scritto fa parte del libro *Storia e storie di vita* di prossima pubblicazione.

¹ Cfr. STENDHAL, *Filosofia nova*, trad. it., Torino, 1961, pp. 28-29 (corsivo mio).

² Cfr. ERIK. H. ERIKSON, *Life History and the Historical Moment*, New York, 1975.

³ Si veda in proposito il cap. IV, « La sociologia fra natura, biografia e storia » del mio libro *Max Weber e il destino dalla ragione*, Bari, 1965.

autobiografie fanno prorompere, dal magma grezzo del comportamento indifferenziato, significative istanze tendenziali. Harold D. Lasswell ha colto molto bene questo punto critico importante: « La storia di vita è una storia naturale, e una storia naturale si occupa di fatti che sono significativi *evolutiveamente* (*developmentally*) »⁴. All'epoca in cui scrivevo il mio *Max Weber e il destino della ragione* ero convinto che il problema si esaurisse nella determinazione di una periodicizzazione non gratuita della storia di vita esaminata in guisa da riuscire a vederne le fasi principali di sviluppo e a identificarne i quadri di comportamento caratteristici.

Ero piuttosto in ritardo rispetto a Stendhal, ma mi rendevo conto che il modo corrente di raccogliere le storie di vita da parte dei sociologi e degli antropologi era privo di senso e poteva al più sperare di fare il verso alla letteratura offrendo *tranches de vie* capaci di farsi perdonare con la suggestività la scarsa validità euristica e l'apporto scientifico praticamente nullo. Insistevvo, correttamente del resto, sull'importanza del contesto economico, sociale e culturale, nel quale le autobiografie andavano inserite. Richiamavo l'esigenza preliminare, anche questa corretta — ma non era anche un alibi, visto che si trattava di un'idea-limite, di un *Grenz-Begriff*? — di una teoria della personalità in grado di fornire i punti di riferimento essenziali per descrivere e comprendere, in senso propriamente ermeneutico, il complesso, intricatissimo insieme di rapporti intercorrenti fra la biografia di un individuo, le caratteristiche di base della sua personalità — ammesso che sia possibile distinguere fra caso e necessità — e il gruppo familiare d'origine, gli altri gruppi primari cui ci si può, più o meno stabilmente, legare e infine il quadro globale della più ampia società, con il suo mondo normativo e le sue strutture istituzionali. Ero all'epoca molto preoccupato degli aspetti strutturali del sociale; temevo che, trascurandoli, la stessa società potesse ridursi ad una metafora e le sue contraddizioni evaporare nelle nebbie essenzialmente gratuite d'un relazionismo psicologizzante.

2. *Tempo e schema concettuale.*

Ciò che all'epoca non vedevo era l'aspetto peculiare e caratterizzante della storia di vita: il *tempo*, la *durata* come categoria esistenziale, preconditione evolutiva. Mi sembrava che tutto il senso della sociologia come impresa umana — e lo penso

⁴ Cfr. H.D. LASSWELL, *The Political Writings*, vol. III, Glencoe, 1951, p. 9 (corsivo nel testo).

ancora oggi — si riassumesse nel tentativo di vivere la società invece di esserne passivamente vissuti. In realtà, non comprendo pienamente, vale a dire criticamente, in maniera riflessa, che nelle condizioni della società industriale, tecnicamente prodotta ed organizzata, siamo alla lettera pre-vissuti, ossia previsti e scontati, dal meccanismo sociale produttivo, integralmente sussunti nello schema razionale formale produzione-scambio-consumo-produzione.

La storia di vita ridà polpa e senso umano allo schema concettuale intemporale. Il carattere di materiale privilegiato che per l'analisi sociale riveste la storia di vita dipende essenzialmente dal fatto che si tratta di una sequenza temporale, di uno svolgimento nel tempo. Il suo dramma, il suo carattere d'urgenza è direttamente proporzionale a quel senso di penuria caratteristico del vivente che è la scarsità di tempo. E' già stato osservato: « Il tempo nella vita è ciò che determina ogni situazione. Un uomo è attratto verso un altro essere: l'ama, ma non è riamato. Quel sentimento è in ritardo o in anticipo. Tutto qui. Esiste l'amore ma per qualcuno, *ora, qui*, circoscritto. La storia delle emozioni è la storia degli avverbi di tempo. Al di là delle determinazioni temporali c'è la dottrina dei concetti, non la vita. Le parole senza significato, perché il significato è in funzione della temporalità »⁵. Di più: c'è una necessità di vita, la scansione di certe date, di certi ritmi in ogni autobiografia, che non consente rinvii né permette o avalla compromessi. Occorre decidere. Questa necessità non può essere evasa, entra come costitutiva nella struttura dell'esistenza, è responsabile della dimensione drammatica che segna anche la più mediocre, la più scialba (in apparenza) storia di vita⁶.

La stessa riflessione è, nella sua essenzialità, ripiegamento, uno sguardo all'indietro e all'interno — una prospettiva narrativa dal punto di vista della reminiscenza: uno sguardo allo sguardo. Per questa ragione la riflessione comporta non solo il tempo, ma la possibilità-volontà di usarlo, cioè di perderlo. Nella quotidianità la riflessione implica la smentita del detto comune: « Non posso pensarci adesso; ho fretta; *non ho tempo* ». Vi è nella frase l'idea del rinvio, indefinito, a quando ci sarà tempo, a quando sarà caduta la fretta, l'urgenza. Ma l'urgenza e la mancanza di tempo sono concetti, termini e situazioni esistenziali correlativi. Più si ha fretta e meno si ha tempo. *L'ur-*

⁵ Cfr. E. CASTELLI, *L'esperienza comune*, Milano, 1942, p. 13 (corsivo nel testo).

⁶ Per l'approfondimento critico di questo punto, si vedano i due libri di F. Balbo, *L'uomo senza miti*, Torino, 1945, e *Laboratorio dell'uomo*, Torino, 1948.

genza brucia il tempo in anticipo. Alla fine non si dà più l'accelerare, ossia la fretta con un senso, uno scopo, un *télos*, bensì solo e semplicemente il *correre*, senza sapere né per dove né perché: l'urgenza pura, divenuta abitudine interiore e modo di vita, priva di uno scopo che le dia un senso⁷.

Detto in forma solo apparentemente paradossale, esiste la *diacronia del sincronico*. Determinarla comporta necessariamente un'operazione delicata: individuare le variabili o identità dinamiche costitutive, vale a dire le caratteristiche in cui tutta la potenzialità evolutiva, temporalmente posteriore, è già compresa. Allora, e solo allora, la storia di vita si pone come materiale privilegiato della ricerca di scienze sociali in quanto *materiale primario*, non di secondo grado, astrattizzato, come invece lo sono gli items — scarnificati, pre-codificati, programmati in vista dell'azione del calcolatore, questo moderno *deus absconditus* — utili e preferiti solo perché facilmente elaborabili elettronicamente. Come gli economisti matematici, allo scopo di facilitare la quantificazione e la misurazione esatta, hanno a suo tempo accettato l'ipotesi dell'*homo oeconomicus*, così i sociologi e gli altri scienziati sociali rischiano oggi di accettare come un *nec plus ultra* invalicabile una concezione impoverita, troppo riduttiva, di *realtà sociale umanamente significativa*.

3. Una storicità non storicistica.

A questa concezione della realtà sociale impoverita - ossificata, ossia privata delle sue tensioni dinamiche interne, di quella che per Aristotele era la *forma entelechiale*, la pulsione verso la trasformazione della potenza in atto — corrisponde la concezione della storia umana come storia di vertici, o di élites, e corrisponde inoltre la concezione della metodologia come insieme di tecniche specifiche meccanicamente interscambiabili, ossia come strumentalità pura, da applicarsi al mondo umano, oggetto di ricerca, concepito come mondo per definizione subalterno, destinato a *servire*, vale a dire chiamato a verificare o falsificare le ipotesi del ricercatore, unico ed esclusivo soggetto attivo in un processo di ricerca che si configura come impresa fortemente asimmetrica. In queste condizioni — di strumentazione della ricerca ma anche di politica della ricerca intesa come consapevole auto-collocazione dei ricercatori — la sola storia possibile non

⁷ Cfr., a proposito della « fretta che (da sé) prende il suo senso e insieme la sua forma », soprattutto con riguardo alla funzione della fretta nella « precipitazione logica in cui la verità trova la sua condizione insuperabile », J. LACAN, *Ecrits*, Paris, 1966, p. 241 (se ne veda la trad. it., *La cosa freudiana*, a cura di G. Contri e S. Loaldi, Torino, 1972).

è la storia di vita, quindi potenzialmente della vita di ciascuno, bensì la *storia storicistica*. Non è forse un caso che gli storicisti, sia idealisti che marxisti, accettassero di buon grado le scienze sociali *a condizione* che queste a loro volta si contentassero di un ruolo ausiliario, come mezzi inferiori dell'attività intellettuale, prive di vero e proprio valore conoscitivo a livello concettuale pieno, ossia prive di autonomia⁸.

La storia di vita come metodo al livello pieno implica necessariamente una *storicità non storicistica*. In altre parole, implica la rottura con la concezione della storia come successione diacronica verso l'inveramento di un significato generale che le élites detengono in esclusiva come depositarie del valore. In questo senso, la storia di vita, lungi dal porsi come un insieme di elementi illustrativi del già noto, facoltativa aggiunta in chiave qualitativa alle risultanze forti della ricerca acquisite mediante le tecniche standardizzanti della misurazione esatta, apre una fase nuova della ricerca delle scienze sociali: all'uniforme, automatico procedere dello sviluppo storicistico, scolasticamente (dogmaticamente) dettato da una metodologia storiografica ormai chiaramente stoltificante in quanto il susseguente è in essa sempre e per definizione giustificato e spiegato dal precedente, subentra, come *pars construens*, il progetto positivo della individuazione e dell'interpretazione delle *invarianti strutturali*, ossia delle convergenze emergenti tematicamente nelle storie di vita singole nel quadro dell'orizzonte storico dato. La metodologia sociologica fondata sulla storia di vita viene così a collocarsi nel punto critico più alto, di fronte al quale si trovano oggi bloccate le scienze sociali: come uscire dallo storicismo, ormai esaurito e non più capace di novità né nel « contesto della scoperta » né in quello della « validazione », senza per questo *destorificare* i fenomeni umani.

Non è stupefacente e, per certi aspetti, semplicemente meraviglioso che nella cultura più profondamente imbevuta di storicismo dovesse nascere il suo critico più sottile e mortale? Certo, un critico costantemente sospeso sul filo della contraddizione, come ogni autentico critico dovrebbe essere, appartenendo

⁸ E' interessante qui notare come anche l'intento profondo di Max Weber di sottrarsi alla tradizione storicistica sia stato grossolanamente frainteso attraverso la tipica incomprensione del suo tentativo di costruire modelli sincronici storicamente fondati. Ma gli stessi tentativi di individuare criticamente gli antecedenti culturali dell'uso non parziale o ancillare delle storie di vita si richiamano sintomaticamente ad autori e a ricerche in cui la storia di vita è al più tollerata come riempitivo; istruttivo, per questo aspetto, lo studio di E. CAMPPELLI, *La sociologia di Danilo Montaldi*, in « La critica sociologica », n. 49, primavera 1979.

egli, per temperamento e per addestramento, alla specie dei funamboli.

La storia è nello stesso tempo utile e dannosa. E' questa duplicità a suggerire il titolo di un'opera giovanile e fondamentale di F. Nietzsche. Egli apre il suo ragionamento osservando che la differenza qualitativa fra l'animale e l'uomo, entrambi « enti naturali », consiste nel fatto che l'animale fa per fare, quindi si ripete meccanicamente nel proprio comportamento, in base a pulsioni istintive immediate, mentre l'uomo fa in vista di una meta, agisce sulla base di un progetto. Così: il comportamento animale è serenamente ripetitivo e meccanico, incapace di memoria, messo in moto solo da istinti naturali, e quindi privo di storia, ossia privo della capacità riflessiva che consente il ritorno critico su di sé e sulle proprie azioni. Il comportamento umano, invece, mosso da istinti ma anche dal progetto, è teleologico, vale a dire si pone una meta, ritorna criticamente su di sé, accumula quindi i ricordi e sulla base di questa memoria collettiva è in grado di formulare il senso delle proprie decisioni e di valutarle. L'animale ha dunque solo natura mentre l'uomo ha natura e storia.

Storia: ma quale storia? La storia è comunemente intesa come *historia rerum gestarum*, storia delle cose fatte, dei vertici politici e delle loro imprese. Ma qui comincia ad emergere l'impostazione originale di Nietzsche: *un eccesso di storia impedisce di fare storia*. L'azione storica infatti, secondo Nietzsche, ossia l'azione che rompe la quotidianità e apre nuove possibilità, si profila praticabile solo quando non venga bloccata da un eccesso paralizzante di « senso storico ». Quindi, paradossalmente, vi è nell'azione storica un momento iniziale a-storico o addirittura anti-storico di cui solo chi sia profondamente radicato nella storia è capace. In altre parole, solo chi sia così sicuro del proprio retroterra storico da incarnarlo e da tradurlo da coscienza riflessa in potente istinto naturale può senza pathos o incertezza dar corso alle decisioni da cui nascono le nuove fasi storiche.

In questo senso, dunque, la storia è importante, in quanto memoria collettiva del passato, coscienza critica del presente e premessa operativa per il futuro. Ma la storia è nello stesso tempo pericolosa: un eccesso di senso storico riduce la plasticità degli esseri umani e quindi blocca la loro capacità di decidere. Vi è qui una contraddizione che Nietzsche rende evidente: la fede nell'umanità si esprime nell'esigenza di una « storia monumentale », ma gli uomini attivi, che hanno bisogno dell'ispirazione ricavata dalla « storia monumentale », sono anche in contrasto con questa storia perché non possono accettare l'idea che

« il grande debba essere eterno ». Il marmo dei monumenti avrebbe già marmorizzato, per così dire, qualsiasi possibilità futura. Nietzsche risolve la contraddizione osservando che la grandezza, un giorno esistente, un tempo fu comunque *possibile* e che perciò sarà ancora una volta possibile.

Si passa così dall'uomo d'azione agli esseri che « conservano e venerano », alla *storia antiquaria*. La storia diviene così non solo storia dei grandi eventi e monumenti, storia di élites, cioè storia storica, ma anche storia come *memoria collettiva della quotidianità*: « ciò che è piccolo, limitato, fatiscante e decrepito acquista un suo proprio decoro e intangibilità quando l'anima dell'uomo antiquario, protettrice e venerante, trasmigra in queste cose e vi si prepara un nido familiare. La storia della sua città diviene per lui la storia di se stesso; comprende le mura, la porta con le torri, l'ordinanza comunale, la festa popolare come un diario figurato della sua gioventù, trovando, in tutto questo, se stesso, la sua forza, la sua operosità, il suo piacere, il suo giudizio, la sua follia e modi sgarbati. Dice a se stesso che qui si poteva vivere perché si può vivere: qui si potrà vivere perché siamo ostinati, e non è possibile andare in pezzi nel giro di una notte. Così con questo « noi » guarda oltre l'effimera e stravagante vita individuale e sente se stesso come lo spirito della casa, della stirpe, della città »⁹.

Con una intuizione straordinaria, Nietzsche offre qui gli elementi essenziali dell'impostazione di ricerca che oggi si richiama all'antropologia culturale e alla storia sociale o anche, come può dirsi in una vena polemica, alla storia dal basso, per significare che la storia non è più concepita restrittivamente come la nobile sequenza di grandi eventi, battaglie, trattati, matrimoni dinastici, e così via, bensì come il risultato cumulativo delle trame e delle reti di relazioni in cui entrano necessariamente, giorno dopo giorno, i gruppi umani, le persone destinate a restare sconosciute, ma che costituiscono nel loro insieme la sostanza viva, la « polpa » sociologica reale del processo storico. Torna così alla mente la domanda ironica di Bertolt Brecht: Chi ha veramente costruito le piramidi? I faraoni che gli hanno dato il nome oppure invece le migliaia di operai che portavano la sabbia e le pietre sulle loro spalle?

E' chiaro che non tutta questa impostazione può rientrare nella prospettiva di Nietzsche, essenzialmente elitistica, ma è difficile non cogliere in essa qualche cosa che è assai più di un inconsapevole presagio là dove scrive: « ... e così io spero che la

⁹ Non è incredibile che qui Nietzsche anticipi il « nous » nel senso comunitario di Georges Gurvitch?

storia possa vedere il suo significato non nei pensieri universali, come in una specie di fiore o di frutto, ma che il suo valore sia proprio quello di parafrasare con spirito *un tempo noto, forse ordinario, una melodia quotidiana*, di elevarla, di innalzarla a simbolo universale, facendo così intuire nel tema originale tutto un mondo di significato profondo, di potenza e di bellezza »¹⁰.

4. *Quotidianità e storia « dal basso »*

Storia « sociale », storia « orale », « nuova storia », « psicostoria », storia « dal basso » e storia di vita mostrano ampie e interessanti convergenze, ma *non vanno confuse*. Esse hanno in comune il fatto di non sentirsi ossessionate e quindi, spesso, paralizzate dall'interrogativo su che cosa sia propriamente storia e su che cosa non lo sia — un interrogativo che ha pesato per decenni sulla tradizione storiografica dello storicismo e che tradiva fin troppo chiaramente la preoccupazione di conservare in tutta la sua purezza un concetto e una pratica della ricerca storica in termini rigorosi di storia di élites, politica e al più intellettuale, tale comunque da escludere per principio tutti quegli aspetti che, per essere legati ai bisogni materiali e della sopravvivenza quotidiana di vaste masse umane, rischiavano di riuscire contaminanti nei riguardi dei gruppi sociali dominanti. Ma le differenze, sostanziali e di metodo, sono qualitative e di grande momento. Su queste differenze bisognerà tornare a suo luogo e in altra sede.

Ma intanto una conferma indiretta del vantaggio, per l'esplorazione storica in generale, dell'ignoranza o della noncuranza circa il concetto di cosa sia storia e cosa non lo sia, la si ricava agevolmente dagli studi della storiografia francese, evidentemente non bloccata né frenata dai veti tardo-idealistici o ideal-marxistici e quindi in grado di affrontare temi all'apparenza peregrini, in realtà fondamentali per un modello sincronico e per la ricostruzione poli-dimensionale degli spaccati socio-storici, quali la storia della follia, la storia del clima, degli atteggiamenti medi di fronte alla morte, storia della festa, esame storico delle caratteristiche originarie della società rurale francese, e così via. In altri termini: storia dal basso come storia della quotidianità, rilevazione e interpretazione delle pratiche di vita e delle tradizioni, non sentimentalmente rivissute come mero folklore popolare, ma criticamente ripensate come visioni del mondo psicologicamente rassicuranti e nello stesso tempo costellazioni di va-

¹⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, *Opere*, Vol. III, Tomo I, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, 1972, p. 309 (corsivo mio).

lori cognitivi, legati e verificati dall'esperienza della vita d'ogni giorno.

Nessun dubbio che ciò comporti l'uso nella storiografia, anche in quelle meno aperte alle novità come la storiografia italiana, e il ricorso abbastanza frequente ad impostazioni e a categorie tipicamente sociologiche. E' stato correttamente osservato che « tra gli storici è ormai un'ovvia constatazione il trasferimento del centro del loro interesse dalla cosiddetta « *histoire-bataille* » alla « *histoire-homme* » e con questo essi vogliono dire che la narrazione storica non si occupa più quasi esclusivamente di guerre e paci, trattative diplomatiche e vicende personali dei capi di Stato, mutamenti di governo e dati biografici, bensì cerca d'intendere le situazioni politiche e sociali nei vari tempi ed ambienti, il tenor di vita delle popolazioni ed il volume degli scambi, le idealità ed i bisogni, le manifestazioni collettive e la realtà quotidiana. Finanche nei programmi scolastici e nei relativi manuali è ormai avvertibile una nuova impostazione, vi è stato indubbiamente un ampliamento d'orizzonte, si può constatare con piacere lo sforzo di rendere quell'insegnamento più vivo, concreto, aperto »¹¹. Piacere e soddisfazione certamente legittimi, ma non grandi né, forse, duraturi, dato il carattere sporadico e le ancora forti resistenze che si registrano nei confronti di quell'« ampliamento d'orizzonte ».

5. La perdurante « *separatezza* » della sociologia

La situazione culturale, non solo italiana, anche se specialmente in Italia certi fenomeni acquistano straordinario rilievo, presenta al riguardo una fisionomia alquanto paradossale. Esiste oggi una sorta di *lògos spermatikòs* sociologico. Si assiste, in altre parole, ad una curiosa trasmigrazione di concetti e apparati teorici, ad una penetrazione e ad un uso, per lo più surrettizio, di concetti e categorie mutuati dalla sociologia. Si pensi, appunto, alla storia, ma anche alla geografia, all'economia, alla stessa italianistica, e così via. Nello stesso tempo, però, la cultura italiana si presenta più che mai chiusa rispetto alla sociologia, che viene sistematicamente rifiutata e ghettizzata come *sociologismo*.

Si va dunque profilando una situazione contraddittoria: mentre apparati concettuali e impianti tecnici di ricerca sociologici sono sempre più usati, in maniera più o meno spuria, si

¹¹ Cfr. P. BREZZI, *Storiografia, sociologia, civiltà*, in P. BREZZI, M.C. GAL-
LI, F. FERRAROTTI, G. HARRISON, *Culturologia del sacro e del profano*, Mila-
no, 1966, p. 17.

arriva ad una vera e propria crisi di rigetto della sociologia, isolata culturalmente in una sua peculiare *separatezza*. Per un esempio recente, e non dei più significativi, si pensi all'accoglienza riservata in Italia al libro di Jean-Louis Flandrin sulla « famiglia » nella società pre-industriale : un tema, questo della famiglia, tipicamente sociologico, ma che in Italia neppure la nota *Storia d'Italia*, curata per conto della casa editrice Einaudi e che si suppone in chiave sociale e quindi altamente innovativa, prende in considerazione ¹².

La reazione polemica degli storici, per così dire, « ufficiali », è stata immediata e molto dura, ma anche rivelatrice di un indubbio disagio ¹³. Qualche isolata voce si è levata in difesa della « nuova storia », che è poi nuova solo relativamente parlando, osservando che gli storici « ufficiali », ossia i rappresentanti accreditati della « vecchia storia », guardano con un certo disprezzo alla « microstoria » poiché ritengono, come afferma F. Diaz, che « le credenze, i miti o le ossessioni di Menocchio » (il mugnaio del Cinquecento, protagonista della ricerca di C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*), sono ben poca cosa laddove non « si inseriscano nei grossi movimenti della società e dell'economia dove la volontà politica è pur sempre il grande centro motore dello svolgimento storico »; essi poi rimproverano ai « nuovi storici » di non aver inventato nulla, e di essere al più affetti da « strane curiosità » ¹⁴.

In una situazione siffatta, che non riguarda solo la cultura italiana ma tende anzi, aiutata anche da fatti esterni, quali il terrorismo politico, che gettano ombre sulle scienze sociali, la difesa della sociologia si impone, a garantire il rigore dei concetti e l'uso corretto delle tecniche di ricerca specifiche. Ma quest'opera di legittima difesa è resa più difficile anche da difficoltà e debolezze interne alla sociologia, specialmente dalla tendenza a concepirla in maniera e secondo un'ottica riduttiva tanto da farne, in base alla confusione fra professionalità, intesa come dimostrata capacità personale, e professionale in senso sociale pieno, vale a dire come servizio richiesto dal cliente sul quale il cliente stesso non ha strumentalmente alcuna possibilità di controllo, l'equivalente di una qualsiasi prassi tecnica, idealmente adiafora, moralmente neutra e meccanicamente interscambiabile, pronta a vendersi sul mercato al miglior offerente.

¹² Cfr. J.L. FLANDRIN, *La famiglia*, trad. it. di O. Merola, intr. di G. Verucci, Milano, 1979.

¹³ Cfr., per tutti, F. Diaz in *L'Espresso*, 6 febbraio 1980.

¹⁴ Cfr. in proposito la recensione al libro di J.L. Flandrin di G. Corsini, in *La critica sociologica*, n. 53, primavera 1980, pp. 133-135.

6. La storia di vita come metodo fondamentale.

La storia di vita come metodo fondamentale dell'analisi sociologica liquidava drasticamente questi e consimili riduttivismi di comodo. Ma la consapevole assunzione critica della storia di vita come metodo non è semplice né può spicciativamente venir considerata una conveniente scorciatoia come qualche volta è stata interpretata soprattutto da studiosi di « comunità », tanto socialmente generosi quanto culturalmente ingenui. Solo attraverso una lunga serie di esperienze intellettuali e di riprove pratiche sul terreno sono giunte, nella mia fase di sviluppo odierna, ad affacciare il problema dell'*autonomia del metodo biografico* e del suo carattere decisivo per l'avvenire della ricerca nelle scienze sociali. Fu verso gli anni '50, interessato com'ero alle conseguenze dello sviluppo tecnico ed economico-industriale, che avevo cominciato a raccogliere storie di vita e documenti autobiografici in alcune comunità italiane che apparivano investite con forza e in dimensioni particolari dal processo di industrializzazione¹⁵.

Dapprima queste ricerche riguardavano soprattutto l'Italia del Nord, gli effetti sulla comunità agricola circostante di una azienda « processiva » e in rapida espansione come la Olivetti di quegli anni. Più tardi, ho promosso e condotto ricerche analoghe nel Mezzogiorno¹⁶. Attraverso queste ricerche era mia intenzione o, più precisamente, coltivavo la speranza di trovare una soluzione positiva alle insufficienze delle ricerche sociologiche svolte solo in base a questionari rigidamente strutturati. Da tempo avevo l'impressione che ricerche rifatte, benché assai rigorose dal punto di vista metodologico formale, finissero in generale per considerare come risolti problemi che in realtà non erano neppur stati sfiorati. Fin dal tempo dei miei soggiorni a Chicago e delle lunghe, appassionante discussioni con Leo Strauss, l'indi-

¹⁵ Al processo di industrializzazione come processo sociale globale ho dedicato molti scritti, ora raccolti nel volume *Sindacato, industria, società*, Torino 1970; per gli aspetti più propriamente autobiografici, si vedano le « prefazioni » di alcuni miei libri, specialmente *Max Weber e il destino della ragione*, Bari, 1965; *Lineamenti di sociologia*, Napoli, 1976. Un primo schizzo fortemente riassuntivo, della mia evoluzione a questo proposito è da vedersi nell'intervento, « Appunti sul metodo biografico », in *La critica sociologica*, n. 47, autunno 1978, pp. 130-132.

¹⁶ Si veda in proposito il mio contributo in W. SCOTT, a cura di, *Community Factor in Modern Technology*, UNESCO, Parigi, 1950; una parte di queste ricerche riguardava il comune di Castellamonte, nel Canavese, per cui cfr. *Quaderni di sociologia*, n. 1, estate 1951. Più tardi, nel 1959, avrei pubblicato le biografie de *La piccola città*, Milano, 1959 (II ed. con corredo fotografico ampliato, Napoli, 1973).

menticabile autore di *Natural Right and History*¹⁷ e di *Thoughts on Machiavelli*, mi sembrava chiaro che il mondo dei valori non solo non dovesse sfuggire al dominio delle scienze sociali in nome d'una grezza, frammentaria « fattualità » di tipo paleo-positivista, ma che anzi esperienze e valori condivisi e convissuti ne costituissero la trama viva e l'oggetto privilegiato.

Non riuscivo tuttavia a vedere con la necessaria chiarezza concettuale come ciò implicasse un rovesciamento delle posizioni metodologiche prevalenti, le quali quantificavano inconsapevolmente il qualitativo, e inoltre come tale rovesciamento non potesse aver luogo e fosse destinato a restare un ambiguo prologo in cielo se non fosse intervenuta una rottura nel modo di porsi concettuale e nella pratica delle scienze sociali. Potevo comprendere che la storia di vita costituiva un apporto spesso prezioso per orientare la ricerca, ma non mi rendevo conto che la funzione ancillare cui era relegata non obbediva soltanto ai canoni di rigore di una obbiettività ancora concepita in termini grossolanamente naturalistici, ma corrispondeva inoltre puntualmente alla volontà dei ricercatori di non prendere posizione, al loro coerente rifiuto di auto-collocarsi politicamente e socialmente per non bruciarsi le loro *chances* di mercato. In questo senso, devo riconoscere che il modo in cui la storia di vita viene presentata come metodo di « lavoro sul campo » nel *Trattato di sociologia*¹⁸ non è di per sé erroneo, ma, dalla posizione cui è giunta la mia riflessione su questi temi, è essenzialmente monco e insufficiente.

Ero particolarmente colpito dal *carattere sintetico* del racconto auto-biografico come *pratica di vita*. Ma avvertivo nello stesso tempo il pericolo della *letterarietà*, vale a dire ero frenato e tormentato dal fatto incontrovertibile che la singola biografia era dopotutto il racconto di un destino unico e irriducibile. Non riuscivo a vedere gli elementi nomotetici presenti nell'idiografico. Ciò aveva un effetto riduttivo sul mio modo di concepire la storia di vita; al più riconoscevo ad essa una funzione integrativa non verificabile in senso proprio; la consideravo utile come strumento della *ricerca di sfondo* — utilità cui anche oggi attribuisco un'importanza fondamentale — ma non riuscivo a cogliere gli elementi di base di quella che oggi chiamo la *dialettica del sociale* e che consiste essenzialmente nel complesso, aprioristicamente non determinabile rapporto fra la *datità* e il *vissuto*. Certamente, la cornice strutturale, la datità, era in cima alle mie preoccupazioni, ma non riuscivo a comprendere che la datità, di

¹⁷ Se ne veda la trad. it. per i tipi dell'editore Neri Pozza, Venezia, 1957.

¹⁸ Cfr. F. FERRAROTTI, *Trattato di sociologia*, Torino, 1968.

per sé, intesa come *fattualità reificata*, o fatto in sé conchiuso, distaccata dal vivente, non è nulla, non può neppure essere analizzata dalle scienze sociali come loro oggetto proprio, pena lo scadimento nel feticismo dei dati empirici elementari ritenuti teoricamente autonomi e autoesplicativi, come se veramente *i fatti parlassero da soli*. Come un maldestro perito settore entrato per errore nella sala operatoria, sezionavo coscienziosamente il vivente con la stessa meticolosità con cui si procede all'autopsia di un cadavere.

7. *Biografia e contesto.*

Per questa ragione, cercavo con molta cura di collegare la biografia individuale alle caratteristiche strutturali globali della situazione storica datata e vissuta. Il mio problema era pur sempre quello delle conseguenze umane e sociali del processo di industrializzazione¹⁹, lo stesso problema che più tardi avrei indicato come il rapporto problematico fra razionalità tecnico-formale e razionalità sostanziale, quella che Weber chiama invece « razionalità materiale », dal fondo del suo antico pessimismo, di *orfano di Bismark* e di *elitista suo malgrado*, circa la possibilità operativa di giungere a formulare in maniera politicamente valida, cioè inter-soggettivamente vincolante, fini comuni, veramente collettivi.

In questa prospettiva le biografie avevano lo scopo, euristivamente parlando, di illustrare la transizione fra mondo contadino e società industriale tecnicamente orientata. Ritenevo che mediante le biografie la transizione non fosse più una mera categoria astratta, un termine puramente analitico. Essa era personificata e incarnata, per così dire, da tipi specifici di cui gli elementi biografici fornivano la materia sociologica nella sua particolarità. Ma era pur sempre una materia, quella fornita dalle biografie, che consideravo di tipo illustrativo. Nel *Trattato di sociologia* non andavo al di là della concezione della storia di vita dotata di una *funzione eminentemente integrativa* rispetto ai dati quantitativi. Gli esempi che allora citavo non si allontanavano dalla monografia di tipo tradizionale, oscillando fra l'inventario rigoroso di ascendenza antropologica e quello che oggi si chiama negli Stati Uniti « giornalismo investigativo » (*investigative journalism*). Avevo ben presenti gli studi ecologici della scuola di Chicago degli anni '30, da Clifford R. Shaw (*The Jack-*

¹⁹ Come mi sembra evidente, ad uno sguardo retrospettivo, fin dai miei primissimi libri, quali *Premesse al sindacalismo autonomo*, Torino, 1950; *Il dilemma dei sindacati americani*, Milano, 1954; *La protesta operaia*, Milano, 1955.

Roller, a Delinquent Boy's Own Story, Chicago, 1930) a Paul Cressy (*The Taxi-Dance Hall*, Chicago, 1932), ma non passavo sotto silenzio i fondamentali studi di Frédéric Le Play sui bilanci familiari e mi soffermavo sui contributi italiani, pur ancora così incerti fra ingenua protesta populistica, documentazione sociale e storia evocativa²⁰.

Nonostante i limiti che emergono evidenti oggi da certe formulazioni del *Trattato* — limiti legati soprattutto alla opposizione schematicamente dicotomica fra momento idiografico e standardizzazione nomotetica — credo che fin da allora l'importanza della storia di vita fosse fuori discussione, in quanto — affermavo testualmente — « ci consente di procedere ad analisi in profondità », così come mi appariva in tutta la sua portata la sua caratteristica difficoltà, « poiché richiede un contatto immediato, di reciproca fiducia fra oggetto della ricerca e ricercatore »²¹. La scoperta del *rapporto interattivo*, implicato da questa « fiducia », come fondante e specifico della storia di vita doveva in seguito rivelarsi straordinariamente produttivo per la costituzione della sociologia critica. E' infatti nel corso di queste ricerche degli anni '50 che si è venuta a poco a poco formando l'idea di una *sociologia come partecipazione*, distinta dalla generica « osservazione partecipante » così come dalla « mass observation », tanto da porsi come primo nucleo di un'impostazione metodologica meta-meccanicistica alternativa²².

8. *Tappe di un iter intellettuale.*

Non è questa la sede per ripercorrere criticamente questo iter intellettuale, non privo di nodi tormentosi non del tutto sciolti, del quale si possono peraltro distinguere e brevemente descrivere tre fasi, corrispondenti piuttosto puntualmente ad altrettanti momenti del mio lavoro scientifico:

²⁰ Si veda specialmente *Trattato di sociologia*, cit., pp. 387-391; pp. 419-423. A proposito di Le Play, rilevavo la sua originalità, in quanto egli aveva scoperto il metodo dell'osservazione partecipante in modo indipendente cinquant'anni prima che Malinowski lo introducesse nell'antropologia e settant'anni prima che da questa passasse alla sociologia moderna (cfr. p. 421. Oggi, a parte i nomi allora ricordati, da F. Cagnetta a D. Dolci a R. Scotellaro, andrebbero menzionate le biografie raccolte da NUTO REVELLI, *Il mondo dei vinti*, Torino, 1977, al cui carattere straordinario non nuoce eccessivamente il fatto di non essere sufficientemente contestualizzate.

²¹ Cfr. F. FERRAROTTI, *Trattato di sociologia*, cit., p. 387.

²² Cfr. F. FERRAROTTI, *La sociologia come partecipazione e altri saggi*, Torino, 1961; *Una sociologia alternativa*, Bari, 1972.

a) la fase dello studio di Thomas e Znaniecki (*Il contadino polacco in Europa e in America*)²³, in cui la funzione dei materiali biografici è puramente illustrativa rispetto a conoscenze già acquisite per altra via; in questo senso e per questo aspetto la critica di Herbert Blumer mi sembra conclusiva²⁴;

b) la fase di *Vite di baraccati* (Napoli, 1976), in cui, specialmente nel cap. I, ora apparso in *Cahiers internationaux de sociologie*, ho criticato l'impostazione delle ricerche di Oscar Lewis sulla « cultura della miseria »; la mia critica riguarda essenzialmente la nozione di Lewis della famiglia come « natural unit » di indagine²⁵; ma tutto il libro è da vedersi come il seguito di un lavoro precedente, *Roma da capitale a periferia* (Bari, 1970), nel quale i metodi quantitativi tradizionali, come del resto più tardi in *Studi e ricerche sul potere* (Roma, 1980), avevano dato tutto quello che potevano dare; per esempio, essi avevano permesso di stabilire un nesso fra miseria, emarginazione sociale e classi differenziali, tanto che queste classi, sorte per aiutare i bambini che in condizioni normali non riuscivano a tenere il passo con gli altri quanto a rendimento scolastico, finivano poi in pratica per bollarli con uno stigma di inferiorità mentale che confermava lo stato di inferiorità sociale; per comprendere tuttavia la portata e il senso umano del fenomeno le biografie e gli studi intensivi di casi specifici dovevano rivelarsi essenziali, e non puramente integrativi dei dati quantitativi;

c) la fase attuale, in cui propongo lo studio del *gruppo primario* e delle *associazioni di base* mediante il metodo biografico, centrato su alcune variabili fondamentali, quali 1) l'esperienza di lavoro (cfr. in proposito Studs Terkel, *Working*, New York, 1970); 2) la struttura di classe come posizione strutturale globale e nel contempo come specifico contenuto esistenziale; 3) il contesto,

²³ Cfr. H. BLUMER, *Critiques of Research in the Social Sciences: I - An Appraisal of Thomas and Znaniecki's « The Polish Peasant in Europe and America »*, Bulletin 44, New York, 1939.

²⁴ Per una ricca panoramica degli studi della sociologia polacca basati sulle storie di vita, cfr. J. MARKIEWICZ-LAGNEAU, *L'autobiographie en Pologne ou de l'usage social d'une technique sociologique*, in « Revue française de sociologie », ottobre-dicembre 1976, XVII, 4, pp. 591-611.

²⁵ Sembra, a mio parere, soprattutto fuorviante il fatto che i vari membri della « famiglia Sanchez », per esempio, raccontino la loro storia indipendentemente l'uno dall'altro, come individui-monadi, facendo perdere alla famiglia stessa la sua natura di « gruppo primario » e dando, al contrario, luogo ad una serie di « vite parallele ». Nelle storie di vita che vado raccogliendo con i miei collaboratori, invece, il racconto di ognuno è continuamente interrotto e rettificato per così dire, dagli interventi degli altri membri del gruppo, sì che il gruppo stesso vive di una sua vita specifica e interagisce in una ricca dialettica relazionale.

datato e vissuto, nel quadro di una situazione storica determinata (la nozione di « orizzonte storico »).

Oggi mi rendo conto, forse con una perspicuità e una immediatezza che un tempo mi erano negate, di quanto sia difficile acquisire la consapevolezza piena della portata culturale e politica, in senso proprio e non restrittivamente partitico, del lavoro di ricerca in cui si è impegnati. Sembra sufficientemente chiaro che molti ricercatori, i quali fanno solitamente ricorso al metodo biografico, ne ignorano tuttavia le potenzialità e usano le storie di vita come un elemento, non strettamente necessario, di tipo qualitativo per integrare le ricerche basate sui metodi delle *surveys*, o sondaggi condotti su campioni rappresentativi di un dato universo statisticamente conosciuto in base naturalmente alle statistiche ufficiali. La storia di vita in questi casi viene a porsi come un sovrappiù fotografico.

Questo uso del metodo biografico non è di per sé illegittimo, ma rivela una radicale incapacità di porsi il problema della ricerca con il metodo biografico al livello critico. A parte il rapporto interattivo, che rivoluziona l'impostazione tradizionale della ricerca in quanto presuppone una situazione di sostanziale eguaglianza fra ricercatori e gruppi umani analizzati, ciò che è unico, con riguardo al metodo biografico, è che esso consente di attingere fasce sociali e strutture di atteggiamenti che, per il loro carattere di emarginazione e il loro stato di esclusione sociale, sfuggono irrimediabilmente ai dati acquisiti ed elaborati formalmente e alle immagini ufficiali che la società ha di se stessa. Il limite invalicabile delle *surveys* non riguarda solo la struttura a-simmetrica della ricerca, la pre-codificazione delle domande con relative risposte prima di sapere quali siano i problemi rilevanti o l'indebita elaborazione di secondo grado di dati ormai completamente astrattizzati e quindi de-umanizzati. Questo limite è anche un *dato tecnico di partenza* e deriva dal fatto che le loro operazioni di campionatura hanno inevitabilmente bisogno dei dati già ufficialmente, e insindacabilmente, acquisiti. La ricerca che viene così disegnata e organizzata parte già in condizioni di « ostaggio dell'ufficialità », ossia è già nelle mani precisamente di quella struttura istituzionale formale che avrebbe invece il compito di saggiare criticamente, descrivere, interpretare, *demistificare*.

Sei poi si tiene presente che nelle società anche solo mediamente sviluppate i più importanti problemi sociali, sia come strutture che come comportamenti, non emergono e non si configurano con la nettezza voluta nei quadri delle rilevazioni ufficiali appunto per il loro carattere refrattario alla tendenza ad incasellare burocraticamente il vissuto, si rende palese un dupli-

ce fenomeno: da una parte, la tendenza della ricerca nelle scienze sociali ad adottare categorie metodologiche prestabilite e rigide che escludono dall'ambito della ricerca ciò che ad esse riesca sostanzialmente estraneo anche quando per avventura risulti, socialmente e politicamente, di grande potenziale rilevanza; dall'altra, la necessità di attenersi ad una *metodologia come tecnica dell'ascolto*, in cui fra ricercatori e gruppo umano indagato si stabilisca, su un piede di parità, una comunicazione non solo metodologicamente corretta, ma altresì umanamente significativa (essendo questa significatività non un'aggiunta moraleggiante facoltativa, ma parte integrante e garanzia della correttezza metodologica).

9. *L'autonomia del metodo biografico.*

In questo senso, ritengo che vada riaperto il discorso sul metodo biografico e sulla sua autonomia. L'uso della biografia nelle scienze sociali, malgrado un certo favore che da qualche tempo si va registrando, non ha esaurito tutte le sue potenzialità e, anzi, tarda a farsi strada la consapevolezza, concettuale e operativa, che la storia di vita come metodo in senso pieno implica necessariamente una rottura rispetto ai metodi correnti e che questa rottura poggia e si fa evidente sulla base di una aporetica sistematica del suo uso attuale. Ciò comporta una resa dei conti in senso rigoroso rispetto:

a) alla *Erlebnis*, nella teorizzazione specialmente di Wilhelm Dilthey, in quanto possibilità di « rivivere » l'esperienza esistenziale e storica in termini di « interconnessione interiore », non garantita con riguardo al soggettivismo psicologizzante e all'idealismo volontaristico;

b) alla *verstehende Soziologie*, o « sociologia comprendente », weberiana, di cui si può apprezzare il tentativo, così largamente frainteso dagli interpreti di osservanza storicistica più o meno stretta, di costruire un modello sincronico, o « ideal-tipico », sia pure con materiali storici diacronici, il quale peraltro non sfugge alle note aporie del formalismo e dell'individualismo metodologico²⁶;

²⁶ Questo punto è stato colto ed espresso molto bene da P. Ammassari: « Decisamente nominalista, Weber rifiuta ogni concezione "sostanzialistica" (*substanzielle*) delle formazioni collettive, insistendo a più riprese che l'unica unità d'analisi della sociologia è l'agire del singolo individuo (*Einzelindividuum*) e che ogni altro concetto (stato, classe, ceto, famiglia, comunità, associazione, ecc.) designa semplicemente una certa categoria di relazioni sociali, considerabili come soggetti a sé stanti sol-

c) alle *correnti intuizionistiche*, già duramente criticate da Max Weber (« chi vuole la predica vada in convento; chi desidera le visioni vada al cinematografo »);

d) all'uso minimalistico, ancillare-illustratore, inaugurato da Thomas e Znaniecki nella loro classica opera sul *Contadino polacco in Europa e in America*, da essi contenuto peraltro nel quadro di una funzione latamente illustrativa di considerazioni socio-antropologiche acquisite ed elaborate *separatamente*, mentre attualmente si nota la tendenza ad usare le biografie come materiale illustrativo non strettamente necessario nel contesto di ricerche, *surveys*, sondaggi, basati sulle tecniche quantitative, quasi ad *addolcire* i rigori delle misurazioni quantitative esatte, rispolverando in proposito l'indebito dualismo fra ricercatori *tough-minded*, o « teste forti », e *soft-minded*, o « teste molli », come dire sentimentali, portate più alla dolciastra partecipazione filantropica e social-populistica che alla dura disciplina della ricerca scientifica in senso proprio; si vedano, per un esempio recente, le ricerche di John Goldthorpe sulle classi sociali e sull'*affluent worker*, in cui, quando venga ammessa, la storia di vita è concepita come riempitivo, in appendice, delle *surveys* quantitative tradizionali, come colpo di sonda qualitativo, ma scientificamente non serio perché non quantificabile (!);

e) al *dépassement* proposto da Daniel Bertaux, che cade sotto i colpi delle osservazioni su *Insiders and Outsiders* di Robert K. Merton in quanto « partecipazionismo empatico » e in essenza a-critico⁷.

10. *Dall'autobiografia dell'individuo all'autobiografia del gruppo: problemi e prospettive.*

Il metodo biografico tradizionale preferisce i materiali secondari (più *obiettivi*) ai materiali primari, riportando sistematicamente i secondi a primi. Malgrado tale abdicazione epistemologica questo metodo conserva un valore di rottura relativamente alle metodologie tradizionali: una parola nuova, dei fram-

tanto allo scopo investigativo. Eppure da questo nominalismo che salva soltanto l'individuo, e che pone la connessione di senso soggettivamente intenzionato dell'agire come l'oggetto proprio della sociologia, non consegue semplicemente e primariamente una ricerca psico-sociologica di questo senso e delle sue forme « tipicamente omogenee », e cioè delle uniformità di significati, intenzioni e motivi che costituiscono la fenomenologia dell'agire sociale » (« Introduzione » a H. GERTH, C.W. MILLS, *Carattere e struttura sociale*, trad. it., Torino, 1969, p. XLIX).

⁷ Cfr. D. BERTAUX, *Destins personnels et structure de classe*, Parigi, 1977; ma specialmente cfr. il rapporto presentato nel 1978 al Congresso Mondiale di Sociologia di Uppsala.

menti di società per lungo tempo soffocati in una sorta di accerramento sociologico rompono la barriera e si impongono alla conoscenza. Ma il metodo biografico non realizza di meno la maggior parte delle sue potenzialità euristiche quando accetta di essere una metodologia marginale della storia sociale e di una sociologia alla ricerca di una « scorza di concreto ». La conduzione elementare per un rinnovamento del metodo biografico passa attraverso l'inversione di questa tendenza. *Dobbiamo abbandonare il privilegio accordato ai materiali biografici secondari.* Dobbiamo riportare al cuore stesso del metodo biografico i *materiali primari* e la loro *soggettività esplosiva*. Non ci interessa soltanto la ricchezza obiettiva del materiale biografico primario quanto, e soprattutto, la sua *pregnanza soggettiva* nell'ambito di una comunicazione interpersonale complessa e *reciproca* tra il narratore e l'osservatore.

Ci avviciniamo al problema centrale. *Come la soggettività inerente all'autobiografia può divenire conoscenza scientifica?* Se il metodo biografico decide di non più eludere e rinnegare la soggettività e la storicità assoluta dei suoi materiali, in quale modo potrà fondare il suo valore euristico?

Accontentiamoci di tracciare le linee generali — ed ipotetiche — di una risposta.

Ogni narrazione autobiografica racconta, secondo un taglio orizzontale o verticale, una *prassi umana*. Ora se « l'essenza dell'uomo... è, nella sua realtà, l'insieme dei rapporti sociali » (Marx, *VI Tesi su Feuerbach*), *qualsiasi prassi umana individuale è attività sintetica, totalizzazione attiva di tutto un contesto sociale. Una vita è una prassi che si appropria dei rapporti sociali (le strutture sociali), le interiorizza e le ritrasforma in strutture psicologiche per la sua attività di destrutturazione-ristrutturazione.* Ogni vita umana si rivela fin nei suoi aspetti meno generalizzabili come sintesi verticale di una storia sociale. Ogni comportamento o atto individuale appare nelle sue forme più uniche sintesi orizzontale di una struttura sociale. Quante biografie sono necessarie per raggiungere una « verità » sociologica, quale materiale biografico sarà il più rappresentativo e ci darà per primo delle verità generali? Forse queste questioni non hanno alcun senso. Perché — e noi lucidamente buttiamo là la battuta — il nostro sistema sociale è tutto intero in ciascuno dei nostri atti, in ciascuno dei nostri sogni, deliri opere comportamento e la storia di questo sistema è tutta intera nella storia della nostra vita individuale.

Nel senso stretto del termine « *implichiamo* » *il sociale mediante una introiezione sintetica che lo destruttura e lo ristruttura conferendogli al tempo forme psicologiche.* Ma poiché è

prodotto da una prassi sintetica il rapporto che lega un atto ad una struttura sociale *non è lineare, la stretta relazione che passa fra una storia sociale ed una vita non è certo un determinismo meccanico*. Dobbiamo abbandonare il modello meccanicistico che ha guidato i tentativi di interpretazione dell'individuo mediante *frameworks* sociologici. *L'individuo non è un epifenomeno del sociale*. In rapporto alle strutture ed alla storia di una società, egli si pone come polo attivo, s'impone come una prassi sintetica. Ben lungi dal riflettere il sociale, l'individuo se ne appropria, lo media, lo filtra e lo ritraduce proiettandolo in un'altra dimensione, che è poi la dimensione della sua soggettività.

E qui la formulazione sartriana ci pare l'unica possibile. L'uomo — noi aggiungeremo: l'uomo inventato dalla rivoluzione borghese — è l'universo singolare. Attraverso la sua prassi sintetica egli singolarizza nei suoi atti l'universalità di una struttura sociale. Attraverso la sua attività detotalizzante-ritotalizzante egli individualizza la storia sociale collettiva. Eccoci dunque al cuore del paradosso epistemologico che ci propone il metodo biografico. Non possiamo più paragonare ciò che un atto o la storia di una vita hanno in comune con gli atti e le storie degli altri individui — in generale che, solo, potrebbe essere conoscenza scientifica — a tutto quello che quest'atto o questa storia conserva di assolutamente specifico — l'unicità che non sarà mai scienza, ma residuo prescientifico non spiegato; solo una antropologia sociale che consideri ogni uomo come la sintesi individualizzata e attiva di una società elimina la tensione tra il generale e il particolare in un individuo. Se noi siamo, se ogni individuo rappresenta la riappropriazione *singolare dell'universale* sociale e storico che lo circonda, *possiamo conoscere* il sociale partendo della specificità irriducibile di una prassi individuale. Dalla rivendicazione della soggettività alla scienza: quel che rende unico un atto o una storia individuale si propone come una via di accesso — spesso l'unica possibile — alla conoscenza scientifica di un sistema sociale. Via non lineare, spesso criptica, che esige l'invenzione di chiavi e di metodi nuovi per poterla percorrere.

L'antropologia che abbiamo appena tracciato legittima il nostro tentativo di *leggere una società attraverso una biografia*. Essa legittima di conseguenza il valore euristico di una biografia di cui viene conservata tutta la specificità epistemologica. Ma la biografia sociologica non è soltanto un racconto di esperienze vissute, quanto anche una *microrelazione* sociale. Il più solitario monologo autobiografico non rappresenta meno un tentativo di comunicazione e implica comunque il fantasma di un interlocutore. Ora il sociologo che stimoli, raccolga un racconto

orale è un interlocutore reale che *si spaccia* per fantasma neutrale ed assente. Diffidiamo di una tale scotomizzazione e restituiamo all'intervista biografica tutto il suo spessore di *interazione sociale*. I racconti biografici di cui ci serviamo non sono monologhi davanti ad un osservatore ridotto a supporto umano di un magnetofono. *Ogni intervista biografica è una interazione sociale complessa, un sistema di ruoli di aspettative, di ingiunzioni di norme e di valori impliciti, spesso anche di sanzioni.* Ogni intervista biografica nasconde tensioni, conflitti e gerarchie di potere; fa appello al carisma ed al potere sociale delle istituzioni scientifiche in rapporto alle classi subalterne, ne evoca le reazioni spontanee di difesa. Non si racconta la propria vita e le proprie « *Erlebnisse* » ad un magnetofono; le si raccontano ad un altro individuo. Le forme ed i contenuti di un racconto biografico variano con l'interlocutore; essi dipendono dall'interazione che rappresenta il campo sociale della comunicazione. Si situano all'interno di una reciprocità relazionale. L'intervistatore non è mai assente anche se gioca all'assenza, egli è sempre reciproco anche se apparentemente rifiuta qualsiasi reciprocità. L'illusione dell'obiettività nega la qualità interazionale del racconto biografico, se egli talvolta la riconosce, lo fa per esorcizzarne il ruolo costitutivo e per relegarlo al margine, fra quei residui soggettivi davanti a cui l'obiettività delle scienze umane si rivela sempre impura. Si tratta allora di restituire il racconto biografico alla pienezza della sua natura relazionale e della sua intenzionalità comunicativa. Definiremo allora un altro suo carattere essenziale, forse il più misconosciuto: *ogni atto individuale è una totalizzazione di un sistema sociale.*

Ogni racconto di un atto o di una vita è a sua volta un atto, la totalizzazione sintetica di esperienze vissute e di una interazione sociale. Un racconto biografico non ha nulla di un resoconto di cronaca, è un'azione sociale attraverso cui un individuo ritotalizza sinteticamente la sua vita (la biografia) e l'interazione sociale in corso (l'intervista) nel mezzo di un racconto-interazione. Il racconto biografico racconta una vita? Diremo piuttosto che esso racconta un'interazione presente mediante il tramite di una vita. Non c'è maggiore verità biografica di un racconto orale e spontaneo che in un giornale, in un'autobiografia e in delle memorie. E noi raggiungeremo questa verità biografica solo caricandoci della verità interazionale che informa il racconto. La lettura sociologica di una biografia cammina attraverso l'ermeneutica dell'azione sociale che reinventa la biografia narrandola nel quadro di una interazione; una interazione che l'osservatore non deve eludere e deve vivere in modo attivo fino alla fine.

L'analisi sociologica di un racconto biografico ci porta all'ermeneutica di una interazione. Eccoci dunque al *polo clinico* che ci sembra caratterizzi la conoscenza dell'individuale nelle scienze umane. « E' la trasposizione della situazione clinica alle discipline che trattano l'uomo a far riapparire esplicitamente il problema di una conoscenza dei *contenuti individuali* »²⁸. « La situazione clinica mette in un rapporto immediato paziente e terapeuta, osservato ed osservatore. Bisogna intendere per « rapporto immediato » una relazione non totalmente concettualizzata, che sviluppa in modo all'inizio confuso relazioni tra l'uno e l'altro per modoché la situazione che si stabilisce non può essere correttamente descritta come incontro totalmente asimmetrico tra un soggetto attivo ed un oggetto passivo, ma piuttosto come una coppia i cui due partner giocano ruoli alternati. (...) Spontaneamente la situazione clinica è vissuta attraverso il modo magico e mitico della comunicazione. Il problema epistemologico centrale è spiegare come questa situazione possa svilupparsi entro un registro di autentica conoscenza, senza degenerare in una tecnica brutta di obiettivazione meccanica né in una pratica di incantamento »²⁹. Suture tra l'osservatore e l'osservato entro una interazione reciproca. Conoscenza scientifica che esige un'ermeneutica di tale interazione. Racconto biografico percepito come azione sociale. L'intervista biografica ci sembra un esempio perfetto del polo clinico delle scienze umane.

Ogni racconto biografico rinvia alla destrutturazione-ristrutturazione sintetica di un atto o di una storia individuale considerate come la sezione orizzontale o verticale di un sistema sociale. Esso ci dà per conseguenza:

— una immagine totalizzante di un sistema sociale a partire dallo spazio sociale dove si abbozza la socialità e dove viene elaborata l'azione sociale (storia di una vita, descrizione di un atto);

— una totalizzazione in corso (racconto biografico) come sintesi attiva dell'immagine totalizzante e dell'interazione presente laddove essa si situa. Nella biografia la società, perpetuamente allo stato nascente coesiste con la società strutturata. L'azione sociale in corso coesiste con l'azione sociale reificata. *A questa ambiguità sociologica essenziale il racconto biografico deve la sua immensa ed inesplorata importanza teorica, la sua fecondità euristica largamente ignorata o tradita.*

²⁸ G.G. GRANGER, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, 1967 p. 189.

²⁹ *Ibid.*, p. 188.

11. *La socialità dell'individuale*

L'atto come sintesi attiva d'un sistema sociale, la storia individuale come storia sociale totalizzata da una prassi: queste due preposizioni implicano un cammino euristico che vede l'universale attraverso il singolare, che cerca l'obiettivo partendo dal soggettivo, che scopre il generale attraverso il particolare. A nostro avviso il metodo biografico invalida la validità universale della proposizione aristotelica. « Non esiste scienza che non sia scienza del generale ». No. Può esserci la scienza del particolare e del soggettivo e tale scienza giunge attraverso altre vie — vie dall'apparenza spesso paradossale — ad una conoscenza del generale. Ma la messa in discussione di Aristotele va più lontano. Essa si riaggancia infatti alla logica forma-discorsiva che modella il pensiero scientifico occidentale. La critica all'egemonia del generale negli assiomi scientifici nasconde una critica alla egemonia del « concetto », del processo di astrazione che lo costituisce, delle trame deduttive che si esplicitano e degli orditi induttivi che le fondano e verificano.

Andiamo ancora più lontano. La nozione di prassi umana totalizzante (che riprendiamo da Sartre, ma che troviamo anche in Tarde e in Simmel, per limitarci ai sociologi) si rifiuta di considerare i comportamenti umani (atti, biografie) come riflessi passivi di un condizionamento che viene dal generale, cioè dalla società. Questi comportamenti esprimono al contrario una prassi sintetica che destruttura-ristruttura i determinismi sociali. Essi non sono le risultanze meccaniche di influenze esteriori, mentre si appropriano di tali influenze mediante una attività sintetica che le ritraduce in atti individuali non riducibili ai loro fattori determinanti. Non possiamo certo soffermarci su queste analisi (rinviamo a tutta la tradizione che ne è alla base). Sottolineiamo tuttavia il loro carattere principale. L'uomo non è l'oggetto passivo che pretenderebbe essere il determinismo meccanicistico. Il campo di ogni atto o comportamento umano vede la *compresenza attiva* dei condizionamenti esteriori e della prassi umana che li filtra e li interiorizza mentre li totalizza. In questo campo nulla è passivo, semplice riflesso o epifenomeno. Il modello meccanicista e determinista non può rendere ragione del ruolo doppiamente dialettico (negazione e negazione della negazione) intrinseco alla prassi umana. Il rifiuto della dicotomia fra soggetto attivo-oggetto passivo nel campo del comportamento umano si estende a quella modalità del comportamento che è l'intenzionalità scientifica e del suo oggetto, il comportamento umano individualizzato. Anche là non c'è un soggetto che conosce e un oggetto che è conosciuto. L'osservatore è ridicolarmente implicato nel campo del suo oggetto. Quest'ultimo, lungi dall'es-

sere passivo, modifica continuamente il suo comportamento in funzione del comportamento dell'osservatore. Questo processo di *feedback* circolare ridicolizza qualsiasi presunzione di conoscenza oggettiva. La conoscenza non ha per oggetto l'altro, essa ha per oggetto l'interazione inesplicabile e reciproca fra osservatore e osservato. Diviene così conoscenza a due mediante l'*intersoggettività* di una interazione; conoscenza tanto più profonda e obiettiva quanto più sarà integralmente ed intimamente soggettiva. L'osservatore non conoscerà a fondo — e lo sottolineiamo, *scientificamente* — il suo oggetto se non a prezzo di esserne conosciuto in modo altrettanto profondo. La conoscenza diviene allora quel che la metodologia sociologica ha sempre voluto evitare che essa divenga: un *rischio*.

La specificità del metodo biografico implica lo scavalciamento del quadro logico-formale e del modello meccanicistico caratteristici dell'epistemologia scientifica stabilita. Se vogliamo utilizzare sociologicamente il potenziale euristico della biografia senza tradirne i caratteri essenziali (soggettività, storicità) dobbiamo proiettarsi *d'emblée* fuori della cornice epistemologica classica. Dovremo ricercare i fondamenti epistemologici del metodo biografico altrove, in una *ragione dialettica* capace di comprendere la « praxis » sintetica reciproca che regola l'interazione tra un individuo e un sistema sociale. Dovremo cercarli nella costruzione di modelli euristici non meccanicisti e non deterministi; modelli caratterizzati da un *feedback* permanente di tutti gli elementi fra loro; modelli « antropomorfici »³⁰ che soltanto una ragione non analitica e non formale può concepire. *Ragione dialettica*, dunque ragione storica estranea a qualsiasi « occasionalismo », capace di un approccio alla specificità « logica specifica dell'oggetto specifico » (Marx) — capace di non ridurre il concreto ad una costruzione concettuale, capace di « risalire dall'astratto al concreto » (Marx).

Questa ragione dialettica non pretende l'egemonia. Essa non ha nulla a che vedere con il « Diamat » o con l'Engels della *Dialettica della natura*. Essa riconosce volentieri alla logica formale ed ai modelli deterministi un ruolo assiomatico per le scienze della natura. Riconosce loro un ruolo per le scienze dell'uomo, laddove esse si considerino scienze del generale, ma quando si tratta di non ricacciare l'individuale nella sfera dello sconosciuto e del caso, quando si tratta di dar conto della prassi umana, soltanto la ragione dialettica ci permette di comprendere scientificamente un atto, di ricostruire i processi che di un compor-

³⁰ R. HARRE, P.F. SECORD, *The Explanation of Social Behaviour*, Oxford, 1972, chap. V.

tamento fanno la sintesi attiva di un sistema sociale, di interpretare l'oggettività di un frammento di storia sociale partendo dalla soggettività non elusa di una storia individuale. Soltanto la ragione dialettica ci permette di giungere all'universale ed al generale (la società) partendo dall'individuale e dal singolare (l'uomo).

La specificità delle biografie perviene alla messa in discussione dell'assimilazione di tutte le scienze alle scienze della natura. Se vogliamo rispettare epistemologicamente la biografia siamo costretti ad ammettere una cesura radicale tra l'intenzionalità nomotetica e l'intenzionalità idiografica, una scissione che implica il ricorso a due ragioni diverse. La biografia rilancia il « *methodenstreit* ».

Essa diviene così l'occasione unica per la riapertura di un dibattito approfondito sui fondamenti logici, epistemologici e metodologici della sociologia. E' altresì l'occasione di una riflessione nuova sui fondamenti del sociale.

12. *Primi elementi di una « dialettica relazionale »*

Un uomo non è mai un individuo; sarebbe meglio chiamarlo un *universo singolare*: « totalizzato » e allo stesso tempo universalizzato dalla sua epoca, egli la « ritotalizza » riproducendosi in essa come singolarità. Universale attraverso l'universalità singolare della storia umana, singolare attraverso la singolarità universalizzante dei suoi progetti, egli esige di essere studiato simultaneamente nei due sensi.

Dovremo trovare un metodo appropriato. Le linee generali del metodo progressivo-regressivo sartriano per una scienza sociale della biografia sono ben conosciute: lettura orizzontale e verticale della biografia e del sistema sociale, movimento euristico di « va e vieni » dalla biografia al sistema sociale, dal sistema sociale alla biografia. La saldatura di questo doppio movimento significa la ricostruzione esaustiva delle « totalizzazioni » reciproche che esprimono il rapporto dialettico tra la società ed un individuo specifico. La conoscenza integrale dell'uomo diviene così la conoscenza integrale dell'altro. Collettivo sociale ed universale singolare si illuminano reciprocamente. Il tentativo di comprendere la biografia in tutta la sua unicità sulla base della Tesi su Feuerbach diviene lo sforzo di interpretazione di un sistema sociale.

Difficile sintesi di un approccio strutturale e di un approccio storico, questa metodologia non rifiuta l'apporto della conoscenza nomotetica. Anzi la esige, ma per integrarla entro un movimento euristico a modelli ermeneutici non lineari che fanno appello alla ragione dialettica e non alla ragione formale. Nel

metodo biografico troveremo le metodologie classiche della mediazione. Esse ci serviranno tuttavia come sfondo della scena, strumenti indispensabili ma analitici, dunque marginali relativamente ad una sintesi centrale che si sforza di restituirci l'unità sintetica di un sistema sociale a partire dalla sutura reciproca ed attiva fra una società ed una prassi individuale.

Questa metodologia non analitica pone d'altronde problemi gravi. Innanzitutto, questo doppio movimento tra il polo individuale ed il polo collettivo di qualsiasi campo sociale come va a strutturarsi? Quali sono le fasi e le tappe che mediano fra i due poli? Attraverso quali *mediazioni* un individuo specifico totalizza una società ed un sistema sociale e si proietta verso un individuo? Secondo problema: con il suo riferimento costante ad una prassi individuale, la prospettiva epistemologica del metodo biografico non implica forse una concezione nominalista ed atomizzata del sociale poiché stabilisce alcune *serie* di interazioni (il « sociale » di Tarde, di Simmel, di Von Viesse, di Moreno ed anche di Sartre...)? Terzo problema: il nostro approccio al metodo biografico non annulla forse qualsiasi possibilità pratica di uso? Se il modello del buon uso sociologico della biografia sono le circa 2.500 pagine di *L'Idiot de la famille*, non rischiamo forse di provocare il silenzio dei sociologi o piuttosto il loro ansioso ritorno alle metodologie classiche?

Problemi logicamente eterogenei, ma che risalgono a quello che Sartre ha chiamato il « problema delle mediazioni ». « Valéry è un intellettuale piccolo borghese, questo è fuori di dubbio. Ma qualsiasi intellettuale piccolo borghese non è Valéry. L'insufficienza euristica del marxismo (e noi aggiungiamo del metodo biografico tradizionale) tiene in queste due frasi. Per afferrare il processo che produce la persona e il suo prodotto all'interno di una classe e di una società date in un momento storico dato manca al marxismo (ed alla sociologia) una *gerarchia delle mediazioni* »³¹. Bisogna « *trovare le mediazioni* che permettano di generare il concetto singolare, la vita, la lotta reale e datata a partire dalle contraddizioni *generali* delle forze produttive e dei rapporti di produzione »³². Ogni individuo non totalizza direttamente una società globale egli la totalizza attraverso la mediazione del suo contesto sociale immediato, i gruppi ristretti di cui fa parte, poiché questi gruppi sono a loro volta agenti sociali *attivi* che totalizzano il *loro* contesto, etc. Allo stesso modo la società totalizza ogni individuo specifico mediante il tramite

³¹ J.P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Questions de méthode*, Paris, 1960, p. 44.

³² *Ibid.*, p. 45.

delle istituzioni mediatrici che la totalizzano sempre più puntualmente verso l'individuo in questione.

Il cammino euristico simultaneo da una biografia ad una società e una società da una biografia implica di conseguenza una *teoria* ed una tipologia delle *mediazioni sociali* che costituiscono i campi attivi delle totalizzazioni reciproche. Dobbiamo stabilire, come dice Sartre, una gerarchia di questi spazi di mediazione. Dobbiamo definire le loro funzioni e le loro modalità di intervenire sugli individui di cui fanno parte. Dobbiamo anche leggerli dall'« altra parte », cioè partendo dalla prospettiva dell'individuo che a sua volta li sintetizza orizzontalmente (il suo contesto sociale immediato, il contesto del suo contesto, etc.) e verticalmente (la successione cronologica del suo impatto con i diversi spazi di mediazione: la famiglia, i « *peer groups* » infantili e di età scolare etc.). Dobbiamo soprattutto identificare gli spazi più importanti, gli spazi che servono come *cerniere* fra le strutture e gli individui, i campi sociali dove si fronteggiano più direttamente la prassi singolarizzante dell'uomo e lo sforzo universalizzante di un sistema sociale. Quali sono questi spazi? « A livello dei rapporti di produzione ed a quello delle strutture politico-sociali l'individuo singolo è condizionato dalle sue *relazioni umane*. Nessun dubbio che questo condizionamento, nella sua verità prima e generale, non rinvii al « conflitto delle forze produttrici con i rapporti di produzione. Ma tutto questo non è vissuto così semplicemente (...) l'individuo vive e conosce più o meno chiaramente la sua condizione attraverso la sua appartenenza a dei gruppi. La maggior parte di questi gruppi sono locali definiti, immediatamente dati »³³. Possiamo dunque rispondere sono i gruppi ristretti o primari. Famiglie, « *peer groups* » di lavoro, di vicinato di classe, di caserma etc. tutti questi gruppi partecipano al tempo stesso alla dimensione psicologica dei loro membri ed alla dimensione strutturale di un sistema sociale. Attraverso le destrutturazioni e le ristrutturazioni del contesto che essa opera, la prassi del gruppo media e riproduce attivamente la totalità sociale nelle sue microscritture formali ed informali, nelle sue linee di potere e di comunicazione, nelle sue norme e nelle sue sanzioni, nelle sue modalità e nelle sue reti di interazione affettiva, etc. il gruppo stesso diviene a sua volta e — simultaneamente — l'oggetto della prassi sintetica dei suoi membri. *Ognuno di loro legge il gruppo a partire dalla sua prospettiva individuale*. Ognuno di loro si costruisce psicologicamente come un « io » partendo dalla *sua* lettura del gruppo di cui fa parte. Il gruppo primario si rivela anche il momento fon-

³³ J.P. SARTRE, *Critique...*, p. 49.

damentale di mediazione tra il sociale e l'individuale. Esso si definisce come il campo sociale ove coesistono indissolubilmente la totalizzazione del suo contesto sociale e la totalizzazione che di questa totalizzazione del gruppo operano individualmente tutti i suoi membri. Esso si propone come spazio di sutura ove si articolano reciprocamente e sfumano l'uno nell'altro il pubblico e il privato; le strutture e l'« io », il sociale e lo psicologico, l'universale e il singolare: luogo privilegiato di questo *universale singolare* che ci sembra il protagonista del metodo biografico come noi lo intendiamo.

All'interno del sistema di mediazione che scandisce l'interrelazione fra una biografia e una struttura sociale il gruppo primario occupa uno spazio cerniera cruciale ma se questi sono il ruolo, il senso e la gravidanza euristica del gruppo primario perché non ne facciamo il protagonista principale e diretto del metodo biografico? *Perché non sostituire alla biografia naturale la biografia di un gruppo primario come unità euristica di base per un metodo biografico rinnovato?*

L'idea è meno stramba di quanto possa sembrare. Essa dà per esempio, una risposta ai due altri problemi che abbiamo segnalato più sopra. Ogni teoria dei fondamenti del sociale o metodo sociologico che abbiano come punto di partenza un qualsiasi atomo sociale (individuo, interazione elementare) cade nel nominalismo, in una logica atomista e nella psicologia sociale. La maggior parte delle teorie dell'azione sociale si sono arenate in questo punto preciso (vedi per esempio le belle pagine di R. Aron sul nominalismo che maschera la teoria weberiana della azione). Ora noi crediamo che un approccio che si piazzì risolutamente a fianco della ragione dialettica possa evitare questi pericoli, anche se si fonda sulla prassi individuale. Il nominalismo sociologico non è più concepibile laddove il concetto non ha più la forma di astrazione tipica della logica formale. D'altronde, come modelli non lineari d'interpretazione del sociale potrebbero uniformarsi con le serie lineari dell'atomismo sociologico? Resta il pericolo reale della riduzione psicologista ma in ogni caso la scelta del gruppo primario come unità euristica di base ci porta immediatamente al di là di qualsiasi rischio di nominalismo, di anomismo e di psicologismo. Perché se utilizziamo un modello interpretativo corretto, un gruppo primario non può essere ridotto alla rete delle sue interazioni elementari. Esso le supera in ogni istante e si impone come una *totalità sociale*, definita non dal suo « sistema interno » di relazioni psicosociali ma dal sistema di funzioni strettamente sociali che la radicano al suo contesto. Quanto al problema dell'operatività dell'approccio biografico che noi qui proponiamo, l'abbandono dell'individuo in

favore del gruppo non elimina tutte le difficoltà ma le diminuisce considerevolmente. Preso come punto di partenza legato al « va e vicini » euristico, il gruppo permette di eliminare la tappa più complessa di tutto il metodo biografico: la comprensione della totalizzazione infinitamente ricca che un individuo opera del suo contesto e che egli esprime attraverso le forme criptiche di un racconto biografico. Il ricorso alle biografie dei gruppi primari permette di evitare questo primo passaggio. Permette di piazzarsi di primo acchito non al livello dell'individuo in situazione — livello dominato dalla dimensione psicologica —, ma al livello dell'aspetto immediatamente sociale del gruppo primario. Non sappiamo quasi nulla dell'individuo come « insieme dei rapporti sociali », di cui ci parla Marx. L'inattitudine della psicologia scientifica e la sua indifferenza nei confronti del sociale non ci offrono alcun modello intrapsichico o relazionale dell'individuo sociale. Noi ne sappiamo molto di più a proposito dei gruppi. Certo il rifiuto dei modelli deterministi e l'idea del gruppo come totalizzazione attiva del suo contesto rendono inutili e fuorvianti la maggior parte delle nostre conoscenze sui gruppi. Ma noi disponiamo di modelli che possono essere ripensati, di conoscenze che possono essere recuperate, di ipotesi che possono essere reintegrate nel quadro di una logica e di una intenzionalità euristica differenti. Coi gruppi noi siamo immediatamente nel sociale (un sociale che non esclude l'individuo) e non lavoriamo nel vuoto di un terreno che resta da dissodare (l'universale singolare). Noi sappiamo dove andare e come cercare.

Il metodo biografico si è quasi sempre rivolto all'individuo. Questa scelta della banalità dell'evidenza nasconde un equivoco grossolano. Poiché l'individuo non è come è stato troppo spesso creduto un atomo sociale che sarebbe la più elementare delle unità euristiche della sociologia. Simmel l'aveva ben visto all'inizio della sua *Soziologie*. Lungi dall'essere elemento più semplice del sociale, il suo atomo irriducibile —, l'individuo è a sua volta una sintesi complessa di elementi sociali. Egli non fonda il sociale, ne è il prodotto sofisticato. Paradossalmente, l'autentico elemento del sociale è a nostro avviso il gruppo primario, sistema apparentemente complesso che costituisce in realtà l'oggetto più semplice per la sfera sociologica. Relativamente a questo « Grundkorper » relativamente stabile, misuriamo ed identifichiamo tutta la complessità mobile, ricca fluttuante fra totalizzazioni multiple e contraddittorie che caratterizza le interazioni dette « elementari » e la socialità allo stato nascente in relazione a questo « Grundkorper », misuriamo la sintesi vertiginosa, densa e complessa che rappresenta un individuo dal punto di vista della sociologia. Se accettiamo questo individuo come il proto-

collo della conoscenza sociologica³⁴, perché il gruppo primario non costituirà anche il protocollo del metodo biografico? Se le nostre ipotesi di lavoro sono valide, il rinnovamento del metodo biografico esige una nuova teoria dell'azione sociale. Questa teoria non si fonderebbe più sull'atto di uno o più agenti individuali, ma sull'atto di una *totalità sociale*, il gruppo ristretto letto attraverso modelli « antropomorfici e non ».

La biografia del gruppo primario pone a sua volta nuovi problemi. Come ottenere la biografia di un gruppo? Si tratta di giustapporre o di incrociare le prospettive individuali che i suoi membri hanno del gruppo e della sua storia? Non bisognerà stabilire una interazione continua con il gruppo nella sua totalità? O ancora: come sarà identificata la dialettica, presa tra la totalizzazione che il gruppo fa del suo contesto e la totalizzazione che ogni membro del gruppo fa di questa totalizzazione? Attraverso quali mediazioni potremo integrare nella nostra prospettiva sociologica i modelli e le tecniche fondamentali di osservazione elaborate dalla psicologia, dalla psicoanalisi, dalla terapia della famiglia e dei gruppi? Ci attende tutto un lavoro di riflessione teorica che possa permettere un giorno il passaggio dal più semplice al più complesso: *la scoperta e l'individuazione dei termini specifici (storici) della socialità dell'individuale*.

FRANCO FERRAROTTI

³⁴ Non intendiamo qui per « protocollo sociologico » il più elementare dei fatti sociali (saremmo rigettati in piena logica nominalista), ma la più semplice delle categorie euristiche di cui dispone la sociologia (quella che esclude ogni partito preso sulla struttura ontologica del sociale).

INTERVENTI

Lavoro, potere e parentele (parte II)

In questo contesto, gli articoli di Tullio Tentori e Vittorio Lanternari sono particolarmente interessanti sia perché tracciano una storia del progresso lentissimo e difficile dell'antropologia in Italia sia per la ragione che entrambi cercano di evitare le definizioni riduttive del campo di indagine della antropologia. Tentori rivendica giustamente il merito di aver richiamato l'attenzione sulla problematica delle società complesse e di aver tentato di ampliare i punti di riferimento tradizionali della etnologia italiana, allora legata all'insegnamento di Schimdt e a figure come Bocassino. Il Tentori ha portato in effetti una ventata d'aria nuova. L'influenza dell'antropologia nord-americana affiora nell'impostazione generale della sua analisi, nella distinzione dei diversi « piani di indagine » (il piano economico, sociologico, della cultura e del contesto storico) che non sono intesi da lui come terreni separati, ma come aree d'indagine strettamente congiunte. Non è difficile scorgere in questa impostazione l'influenza della antropologia americana, e in particolare di White e Redfield, di Kroeber, Tax e Wolf.

L'antropologia nord-americana si è sviluppata su un terreno diverso da quello della Social Anthropology. Non l'Africa, ma le società contadine dell'America centrale, con una lunga e articolata storia pre-coloniale e coloniale, con organizzazioni amministrative centralizzate, con una struttura di classe ben differenziata, con un apparato statale saldo, aveva offerto uno dei principali terreni di ricerca e di formazione degli antropologi americani. La tradizione dei « community studies » ebbe anch'essa una parte fondamentale, soprattutto all'università di Chicago, dove Tentori ha studiato e si è formato. Sotto la guida di Robert Park gli antropologi avevano già cominciato a prendere in esame il conflitto razziale, l'immigrazione, l'emarginazione e la povertà che divennero temi specifici dell'antropologia nord-americana.

L'interesse per la società contadina del mezzogiorno non è nato esclusivamente dal « tronco » delle riflessioni sul folklore di Gramsci e dall'interpretazione che ne hanno dato i cosiddetti « ciresiani ». Hanno forzato le cose quando hanno tentato di

identificare il cosiddetto « studio dei dislivelli » esclusivamente con l'interpretazione proposta da Cirese, salvo piccole modifiche, e ricavate dalle poche pagine di Gramsci dedicate al folklore. Questa operazione non solo ha lasciato in ombra la tradizione scientifica a cui Tentori si richiamava e il prezioso patrimonio di conoscenze metodologiche che essa poteva apportare al nostro paese, ma ha contribuito anche a spingere nell'ombra l'opera di De Martino, al quale Tentori dedica, nel suo saggio, una particolare attenzione. Clara Gallini ha lamentato, e giustamente, che « ancora nel 1972 il volume collettivo *Folklore e Antropologia tra Storicismo e Marxismo* di proposito escludeva dall'esame l'opera di De Martino »⁴⁴. Non esiterei a dire che è stato frainteso anche l'impianto metodologico della analisi di De Martino. Se non v'è dubbio che Croce abbia esercitato una profonda influenza sull'opera sua, non bisogna dimenticare che De Martino ebbe sempre vivo interesse sia per l'esistenzialismo sia per la psicologia e la psichiatria fenomenologica, che gli consentirono di modificare criticamente l'eredità crociana e di prendere in esame l'elemento « negativo », dello « scacco », della disgregazione e dissoluzione della cultura. Lo storicismo crociano riconosceva, come è noto, il ruolo del dramma nella storia. Ma essa si configurava come il superamento del negativo, come la riconciliazione delle lacerazioni della storia, la trasformazione della negatività in valore e senso. Questo era, per Croce, il senso fondamentale dell'azione storica.

De Martino si distacca nettamente da questa concezione e la rovescia. La storia dei contadini pugliesi segue, semmai, il percorso opposto. Essa non sbocca nel superamento del negativo. Il dramma non si risolve è il contesto specifico e l'orizzonte della loro storia.

« L'immensa potenza del negativo lungo tutto l'arco della vita individuale e sociale col suo corteo di traumi, scacchi, frustrazioni e la correlativa fragilità di quel positivo per eccellenza che è l'azione realisticamente orientata in una società che deve essere fatta dall'uomo e destinata all'uomo di fronte ad una natura che « deve » essere (...) umanata dalla demiurgia della cultura: ecco — si dirà — la radice della magia lucana »⁴⁵.

De Martino polemizza contro le cosiddette interpretazioni « illuministiche » e « positivistiche » della magia, che la considerano una conseguenza diretta dell'aberrazione dell'ignoranza. E'

⁴⁴ C. GALLINI, Introduzione a *La fine del mondo. Contributo alla analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977, p. XXV.

« la potenza del negativo nel regime esistenziale lucano » che mette in luce l'elemento realmente decisivo:

« ... il rischio che la stessa presenza individuale si smarrisca come centro di decisione e di scelta e naufraghi in una negazione che colpisce la stessa possibilità di un qualsiasi comportamento individuale »⁴⁶.

La magia e il negativo hanno qui un significato più complesso di quello che di solito si attribuisce a De Martino. Le pratiche magiche dei contadini del sud non sono una sottocultura? Esse rappresentano l'intelaiatura del mondo contadino, la spia dello stato di oppressione e di disgregazione estrema delle comunità dei contadini poveri meridionali. Le pratiche magiche hanno un significato completamente diverso dall'Africa. Esse rivelano un mondo dove non v'è certezza del diritto né giustizia, ove gli strumenti di trasformazione della storia mancano, ove la vita si configura come un dramma continuo che non si risolve, ove ogni individuo è solo, abbandonato alle forze cieche e crudeli della natura e della storia. In questo contesto, ciò che De Martino ha definito l'« ethos del trascendimento » non ha senso né si può affermare. Si afferma, semmai, l'ostilità di tutti contro tutti, l'immagine di un universo instabile, senza un disegno, animato da una pluralità di forze malefiche che tendono a ferire e sopprimere gli individui. Clara Gallini ha osservato che l'opera di De Martino è sostanzialmente un'analisi della « temporalità ». In effetti, egli ha messo in luce la configurazione del « tempo storico » dei contadini analfabeti e senza terra e ha raccolto dati per interpretarla come una visione disarticolata e frammentaria ove manca la nostra nozione dell'ordine e della coesione del tempo. Carlo Levi ha espresso molto bene questo punto:

« Nel mondo dei contadini non c'è posto per la ragione, per la religione e per la storia. Non c'è posto per la religione, appunto perché tutto partecipa della divinità, perché tutto è realmente e non simbolicamente divino; il cielo come gli animali, Cristo come la capra. Tutto è magia naturale. Anche le cerimonie della chiesa diventano riti pagani, celebrazioni della indifferenziata esistenza delle cose, degli infiniti terrestri dei del villaggio »⁴⁷. Ma sono dei ambigui, instabili e imprevedibili.

⁴⁵ E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1966, (2ª ed.) p. 66.

⁴⁶ E. DE MARTINO, *Sud e magia*, cit., p. 67.

⁴⁷ C. LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, Einaudi (PBE) 1964, p. 102.

Bastano questi rapidi rilievi per indicare quanto il metodo d'analisi di De Martino si differenzi da quello di Cirese. De Martino ha sempre cercato di individuare i « modelli » della cultura contadina, e in questo senso la sua posizione è simile a quella di Tullio Tentori e di una delle correnti più vive dell'antropologia nord-americana da Franz Boas a Sahlins⁴⁸. Essa ha lavorato per mettere in luce proprio le World-views, le cosmologie delle singole culture, i modelli dell'universo che attori e gruppi rappresentano a sé stessi⁴⁹.

La scuola di Cirese, invece, si è preoccupata soprattutto (quando è riuscita ad andar oltre la classificazione dei reperti delle tradizioni popolari) di precisare le coordinate strutturali del mondo contadino, cioè i cosiddetti « dislivelli », ma raramente s'è avventurata sul terreno dell'analisi dei « significati » della cultura. Ma anche sul terreno delle condizioni strutturali, essa, e soprattutto Cirese, è meno originale di quanto pretenda. Non ha fatto altro che riprendere e impoverire lo schema interpretativo di De Martino che già vedeva nella disgregazione culturale dei contadini poveri il risultato di un sistema di relazioni di dominio di classe e che sin dal '50 poneva la questione delle vie del progresso. In questo De Martino ha un atteggiamento simile a quello di Tullio Tentori il quale, introducendo in Italia l'antropologia culturale, ha posto l'accento sul ruolo dell'antropologo per la difesa dei diritti delle minoranze e delle donne, nella opposizione contro la discriminazione razziale, nella lotta contro la povertà, nell'appoggio ai progetti di trasformazione sociale ed economica. Temi che costituiscono, come ha già indicato da tempo Tentori, oggetto specifico di indagine dell'antropologia, e non sono solo punti di riferimento morale e politico⁵⁰. Questa particolare interpretazione dell'antropologia ha origine non solo nelle scelte personali di Tentori, e nel suo studio su Matera, ma anche nei contatti che stabilì col dipartimento d antropologia di Chicago ove fu invitato a recarsi da Redfield e Friedman e dalla tradizione « radicale » che era allora ancora vivissima.

⁴⁸ M. SAHLINS, *Culture and Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.

⁴⁹ Sui « modelli » della cultura cfr. T. TENTORI, *Cultura esplicita e cultura implicita*, in « La lapa », II, I, 1954, pp. 10-12 e *Antropologia culturale*, Roma, Studium, 1960.

⁵⁰ T. TENTORI, *Antropologia culturale*, cit.; *Note e memorie*, cit. e il *Memorandum*, proposto e definito dal Tentori con altri collaboratori in AA. VV., *L'antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum*, in Atti del Primo congresso di scienze sociali, vol. I, pp. 235-253, Bologna 1958, Cfr., inoltre, di TENTORI, *Il rischio ideologico di una scienza*, in « Scritti antropologici », vol. V, Ricerche, Roma, 1971.

Le discussioni sulla « cultura subalterna » non hanno fatto grandi progressi, anche perché, per un complesso di ragioni, si è imposta la tendenza provinciale del nostro marxismo a lungo ostile a ciò che veniva d'oltre confine. La organizzazione di una « corte accademica », con il controllo di alcuni posti chiave, ha fatto il resto. Ma non ha certamente giovato allo sviluppo culturale del paese.

Cirese, ad esempio, dopo aver discusso l'interpretazione del folklore come « cultura disorganica » proposta dal Gramsci — che ha invece una posizione simile a quella di De Martino perché conosceva bene il mondo dei contadini poveri — ha cercato di rivalutare il cosiddetto « folklore progressivo ». In un'opera successiva è giunto a porre la questione « della conquista e la più ricca articolazione della coscienza-conoscenza storica di classe » che sarebbe « il punto determinante e discriminante »⁵¹. Questa Fragestellung nasconde, in realtà, proprio le questioni decisive. La maggior difficoltà nasce dal fatto che si tratta di un processo particolarmente difficile che raramente giunge a compimento. Bisogna domandarsi quali sono i possibile meccanismi che lo ostacolano, quale può essere l'iter lungo cui si articola la formazione di una nuova identità culturale e politica che diventi il fulcro di un movimento di progresso democratico. Parlare genericamente di formazione di coscienza di classe, quando il primo dato da chiarire è proprio perché essa sia così difficile da acquisire, è un gioco retorico. In primo luogo perché i contadini che si ribellano per primi non sono i più oppressi. In secondo luogo perché quando si ribellano tendono a riaffermare e non ad abbattere l'autorità tradizionale⁵².

Nel suo libro su Menocchio Carlo Ginzburg ha avuto il merito di porre l'accento sui nessi tra la tradizione orale e gli strumenti della cultura scritta. E ha cercato di indicare come il pensiero di Menocchio si articoli rielaborando un patrimonio di metafore che appartengono alla tradizione orale. Nell'intervento Sobrero riprende il discorso della « scrittura » e discute il ruolo della « letteratura popolare » nella formazione di una « identità

⁵¹ Di Cirese si vedano *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle Osservazioni sul folklore*, di Antonio Gramsci, in *Intelletuali, Folklore, Istinti di classe*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 65-106 e in particolare pp. 87, 93 e *Condizione contadina tradizionale, nostalgia, partecipazione*, in *Oggetti, segni, musei*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 18, 19, 30, 31.

⁵² Si veda, ad es., E. SARKISYANZ, *Russland und der Messianismus des Oriens: Sedungsbewusstsein und politischer Chlasmus des Ostens*. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1955. E.R. WOLF, *Peasant wars of the Twentieth Century*, London, Faber, 1971.

popolare » non meglio precisata⁵³. Ma il termine « letteratura popolare » è estremamente generico. Inoltre, come si può spiegare la formazione delle concezioni politiche del mondo degli analfabeti se costoro, per definizione, non sanno leggere? Non mi pare che Sobrero possa spiegare come sorga e si affermi la « domanda di cultura » che mette capo alla ridefinizione delle « identità » e pone in crisi la legittimità dell'ordine delle relazioni sociali. Sarebbe interessante, invece, sapere di più sul modo in cui le metafore della cultura orale « aprono » o « chiudono » la strada allo sviluppo della « cultura scritta » e dei principi di organizzazione del pensiero su cui essa si articola.

Come ho già indicato in passato nella mia discussione con Cirese, la formazione di identità culturali indipendenti è assolutamente decisiva per gli « esiti » dello sviluppo politico. Ma quali sono gli strumenti per indagare queste trasformazioni?

Non sono certo gli schemi dei ciresiani a fornirci una risposta.

Forse uno degli elementi che ostacolano una chiara percezione del problema non è solo il provincialismo o l'« autarchia », ma anche una sorta di atteggiamento « storicistico dogmatico », la tendenza a pensare la storia come uno svolgimento dialettico, come un rovesciamento dell'ordine ad opera di una forza nuova fino ad allora sommersa, che dispone delle « potenzialità » necessarie, per realizzare il passaggio dall'oppressione alla libertà, una volta che certe condizioni secondarie siano soddisfatte. In questo contesto è da vedere la nozione di folklore progressivo che spezza le catene e diventa coscienza di classe realizzando se stesso.

La storia dei contadini dell'Unione Sovietica non sembra aver insegnato nulla a questi studiosi⁵⁴.

Il problema decisivo è la creazione di una identità nuova, più complessa e articolata della cultura dominante. Ma per raggiungere questo fine il « folklore » deve sparire e lasciare il campo ad una concezione del mondo altamente articolata.

Sobrero ha il merito di aver richiamato l'attenzione su un tipo di problemi ai quali i ciresiani non hanno mai rivolto l'at-

⁵³ A.M. SOBRERO, *Problemi di ricostruzione della mentalità subalterna: letteratura e circolazione culturale alla fine dell'Ottocento*, in « Problemi del socialismo », XX, 16, cit., pp. 9-40.

⁵⁴ A.M. SOBRERO, *Problemi*, cit., 39.

« Letteratura popolare » è, in realtà, un termine « piglia-tutto » e non consente di distinguere le diverse sezioni del « pubblico » e i loro atteggiamenti. Sotto letteratura popolare può passare ad es. e « come legge » la cosiddetta « classe operaia » e contadina, e come si formi una identità nuova.

tenzione. Ma la nozione di « letteratura popolare » e di « nuova identità popolare » sono vaghissime, anche per un altro ordine di ragioni.

E' noto, infatti, che la capacità di leggere non significa di per sé l'acquisizione di una nuova identità politica. A mio giudizio, questo processo si avvia a due condizioni almeno. 1) Quando un « pubblico » giunge alla lettura di testi che presentano la natura dell'ordine del mondo (tipico è, in questo caso, la Bibbia) e conduce una lettura « individuale ». 2) E' necessario che il lettore sviluppi un ethos che lo spinga ad esplorare la natura dell'ordine del mondo. In questo senso vi è un legame tra la lettura individuale della Bibbia del puritano, la ricerca dell'esperienza soggettivo a conferma dello stato di grazia e colui che studia o sperimenta per svelare la legge della natura, della storia o del mondo morale, e realizzare la propria « identità ». Per spiegare la forza rivoluzionaria della scrittura non basta richiamare l'attenzione, come fa Ginzburg, sulla « mediazione della pagina scritta ». E' indispensabile spiegare quali sono i meccanismi della decifrazione del testo scritto e del processo di ricostruzione delle immagini del mondo che esso propone, della « fabbrica del mondo », direbbe Menocchio.

Questa questione ci riconduce all'analisi dei « modelli » della cultura e a ciò che Lanternari ha chiamato « dinamica interna della cultura ». Ma essa non può essere dissolta sic et simpliciter nella variazione delle diverse manifestazioni della religione e degli ideali della salvezza nel corso della storia, e corrisponde ai processi di articolazione degli strumenti interpretativi dell'identità culturale, a ciò che Max Weber ha definito, in altri contesti, il *zu sich selbst kommen der Geists*.

C. G. ROSSETTI

⁵⁵ C.G. ROSSETTI, *Socialismo e sviluppo economico nella Unione sovietica*, in « Problemi del socialismo », 1973, pp. 299-316. e *Sessya Vserossiiskogo Tsentral' nogo Ispolnitel' nogo Komiteta*, XII Soz'ya, 1926, p. 515, ove si dice: che non era possibile:

« ... consentire l'accesso delle grandi masse dei lavoratori e dei contadini per ristrutturare l'apparato dello stato ed eliminare le deformazioni burocratiche »

perché avrebbero « richiesto l'abbandono della collettivizzazione ». Cfr. anche E.R. LEPPER, *The Break-up of the Way of Life and the World-view under the Influence of Collectivization of a Backward Village*, in *Trud i byt v Kolkhozakh*, vol. I, 1937 e E. a E. DUNN, *The Peasants of Central Russia*, Chicago, 1967.

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

Ricerche romane: intervista a Isabella Pistilli *

Isabella

Eh, delinquenza ce n'è tanta. Eh prima non c'era tutta 'sta delinquenza... come adesso... adesso è venuta tutta gente de fori...

Cascioli

Infatti, è importata...

Isabella

Ecco, infatti è stata importata, perché prima non c'era 'sta delinquenza... Anche che c'era la politica, ma tutti... non lo facevano.

Cascioli

Infatti il Tufello è stato un elemento di rottura della valle... E' stato un decentramento vero e proprio... E la valle è stata rinnovata con elementi nuovi che hanno portato nuova gente e nuove abitudini.

Isabella

E noi rimasti siamo rovinati, eh...

Cascioli

Lei ha parlato di persone che si davano da fare dal punto di vista politico, tanto è vero che c'è sempre stato un rapporto concreto tra fornaciari e chiesa, indipendentemente dalla lotta politica...

Isabella

Sì, è vero. Per esempio io sono andata... io ho portato don Gino... don Gino è stato tanto contento... nei terremotati che ci abbia-

* Segue da: « La Critica Sociologica ». n. 51-52, Autunno 1979-Inverno 1980, pp. 73-88.

mo a Villa di Buia... abbiamo fatto il gemellaggio... Beh, io qui.. io certo, il sangue mio... mio marito, i miei figli... mio marito era di là, là ho tutti i parenti!... E io... don Gino non c'era... era a fà gli esercizi... non so... Mi fa don Natale, dice, « signora, ma noi non facciamo niente? Tutti fanno ». Mi posso permettere a nome della chiesa di fare... perché io... non voglio fà a nome del partito, facciamo a nome della parrocchia. E infatti... mi so' messa sotto... e in nome della parrocchia ho cominciato a mandare i pacchi... Ma io, gli hanno portato due pulmann pieni di robba... ma robba... nuova... le botteghe mi mandavano la roba, a me... robba nuova, mi mandavano... Io devo di' la verità, le botteghe qui cianno avuto tanta fiducia su di me... Girava quella della circoscrizione... niente! Tutti vanno da Isabella, tutti venivano da Isabella... Ci avevano fiducia. Effettivamente... le faccio vedere che ciò 'na medaja... che m'hanno mandato... hanno fatto il centenario... su hanno fatto la festa della Madonna, la festa dei fornai e a me e don Gino, quando siamo andati là c'hanno premiato... guardi se le dico bugie (mostra la medaglia)... ecco, guardi signora se le dico bugie... bella eh...!

Macioti

Bella.

Isabella

Ecco, la legga...

Macioti

La Villa di Buia, 31 novembre 1976... sì, bella, con la Madonna dietro...

Isabella

Che la chiesa, lì è stata... cascata... no? E cianno dato... e questa è stata fatta dai fornai... La guardi...

Macioti

Parrocchia di Villa di Buia, Udine, 31 novembre 1976, la statua in terracotta della Madonna che i fornai pugliesi avevano portato con sé da Monaco di Baviera, a fine stagione lavorativa del 1875, fa il suo solenne ingresso nella chiesa di Avila. Collocata nella nicchia dell'altare maggiore, da allora venerata col titolo della Madonna della Salute, patrona dei fornai. Restaurato dopo il sisma del 6 maggio, a chiusura delle manifestazioni

indette per il centenario del fausto avvenimento, l'arcivescovo di Udine al titolo Madonna della Salute, patrona dei fornaciai, ha unito anche quello di Madre della ricostruzione del Friuli. Alla sua protezione, i friulani affidano il loro avvenire. La medaglia commemorativa è opera del noto pugliese Prof. Pietro Giampaoli.

Isabella

E questa è la medaglia che c'hanno... perché c'erano pure i nostri fornaciai... che n'ho ritrovati tanti, là... Quando m'hanno visto! Prima da regazzina, m'hanno visto... Eh! Complimenti sono stati fatti tanto... e allora... hanno visto che ho fatto questo per loro e... c'hanno premiato a me e a don Gino...

Maciotti

Voi non facevate processioni fino a poco tempo fa?

Isabella

L'abbiamo sempre fatto, sì... ma adesso sono state sospese...

Maciotti

Come mai?

Isabella

Perché non danno più il permesso...

Maciotti

Peccato, quella era un'occasione bella, immagino, o no?

Isabella

Sì, era bellissima però... Ma, sa che c'è, pure... un'altra cosa, je vojo dire che... non lo so... è stata fatta... una divisione... Valle, e case popolari. Quelli della valle non vojono senti proprio. Invece no, siamo tutti uniti, è bello stare tutti uniti, e purtroppo c'è 'sta divisione che...

Cascioli

Sì, loro difendono una certa comunità. Non si vogliono mischiare con questi che chiamano estranei.

Maciotti

Eh, ma lei, per esempio c'è sempre cresciuta... quindi...

Isabella

Eh, va bene, ma io non è che sto in borgata.

Maciotti

Non ci vive, dice...

Isabella

Ecco, perché io vado... il posto mio... sto quasi sempre su... però... io... per avé 'sta casa, poi... pe avé 'sta casa... Perché anch'io so' stata allagata, no?... E so' venuti i pompieri a tiramme giù dalla casa, no?... perché er palazzo mio proprio... quando si versava l'acqua nella borgata sfondava proprio il palazzo, fino al terzo piano... e me non m'era mica... Con permesso... questa è la superiore (suono di telefono)...

...Eh a Monte Mario lui non ce po' andà... già incominciano... capito... e allora io me prendo una macchina, 'sti poretto, ce li porto su, 'sti vecchietti... Certo i voti della valle non li perdo!... eh, me dispiace... ho lavorato tanto... perderli no... eh...! A costo da rimettece tanto, ma io non li voglio perdere... Ecco, adesso, proprio in questo momento... m'è arrivato il foglio per andà' a Valle Scilla... dice: non te preoccupare, che alla macchina ce penso da me...

Maciotti

Senta, ma questo lavoro che fate con le dame di San Vincenzo, com'è che la gente vi dà poca retta...

Isabella

La gente non ti da retta! Io li conosco, 'sta gente... Vede, che io ci ho qui le baracche, ma je dicono tante di quelle bugie! Quando mi vedono a me, se ritirano un po', perché ormai li conosco tutti... E loro cercano da levà', da levà'... 'Ste pòre donne... non le conoscono... Allora io, tante volte... ha visto... io... non so, una discussione... fino a chiede' i pantaloni per un figlio che cià solo... che il padre lavora alla Nettezza Urbana, capisce...? Se c'ero io, questo non lo diceva, capito, anche perché se ne riguardano un po'... che io li conosco, vita e miracoli, so, de 'sta gente qui. Putroppo... me vengono sempre a cercà'. Oggi è venuto quello del lavoro, quello

che vuole andà' a lavorà' a Campitelli... Ahhh... comincia a tirà' fuori tanti problemi, questo qua... Senti don Gino, ho detto, vai da don Gino, senti don Gino, quello che te dice, che, fijo mio, io non te posso di'. Sinnò lunedì quando vi è la contessa Pelo¹ vieni qua, e parla co' lei... Io che te posso... perché lei è la presidente e te dirà qualcosa lei...

Macioti

Ma come mai ci sono tutti questi rapporti così stretti, con don Gino, in particolare? Da parte della borgata?

Isabella

No, guardi non è che c'è rapporti! l'hanno capito, don Gino, perché lui non è... infatti adesso me stava a di questo ragazzo che forse vi è un altro prete a fa' er paroco... don Lanti... io li vedo tanto poco... Sì... non è che... ma qui tutti hanno sempre avuto a che di' a tutti i preti!

Macioti

Ma don Gaetano, per esempio, gli andava meglio?

Isabella

Ma don Gaetano non faceva niente, poverino! Ma don Gaetano proprio gnente! Niente niente niente, e qui ce servono i preti che devono lavorare. Don Gaetano quando se metteva li... le ore, le ore, e parlava co' quello, parlava con quell'altro. Proprio come attività, come lavoro in parrocchia, lui non faceva gnente. Era un peso morto, don Gaetano... capito? Ma loro hanno avuto a che di' con tutti, guardi, non gliene è stato sulla valle, non glienè stato bene uno. Don Gino non lo capisco, don Gino in fin dei conti non è cattivo... Infatti, guardi, noi abbiamo cominciato a fa' le gite... no... poi adesso quelli del gruppo, quelli gni tocca Don Gino! Perché l'hanno capito... perché don Gino quando sta in chiesa è don Gino, quando invece sta con la gente che vanno a fa' le gite è Gino... non gli dicono più don Gino... insomma quando fa messa però... cambia fisionomia... pure gli omini, vero; non gli piace. Purtroppo adesso è stato distrutto pure questo; perché, sa, c'è gelosia sul lavoro. Come si costruisce qualcosa... ce l'hanno impedito².

¹ Il nome, non indicato del tutto correttamente, si riferisce alla presidente del gruppo delle Dame di S. Vincenzo che opera in borgata.

² Allude alla posizione contraria di uno dei viceparroci.

Maciotti

Mi dicono che anche tutte le associazioni, oramai non ce ne avete quasi più...

Isabella

Noi c'avevamo questo gruppo pellegrinaggio e... ce l'ha distrutto. Me fermò a me... ve dico la verità... me fermò a me e me disse: « Signora, mi ha stancato, è divenuta la padrone della parrocchia ». « Io, fiyo mio, nun so' la padrona della parrocchia... ma tutto quello che ho fatto, io l'ho fatto col permesso del parroco, io non ho mai smosso una sedia da qui a li senza il permesso del parroco. Capisce? ». « Le gite non le deva fà più, se deve fà le gite deve chiedere il permesso a me ». « Ma perché devo chiede'? Quando il parroco a me mi dice: " facciamola la tale gita, andiamo a tale posto ", io, " Gino, gli dico, guardi c'è una gita... si paga tanto " ». Via, andiamo. Io verso in parrocchia, non è che verso in casa mia... E' il parroco che si interessa... io sono una collaboratrice... Quel sistema che c'ha don V! Io mi levo tanto di cappello alle persone istruite, io sono una povera ignorante. Con la mia ignoranzità ho lavorato tanto; perché, guardi, ho lavorato tanto. Dico la verità... anche il modo che pare... una la tratta in un modo, una la tratta in un altro... Dovrebbe... esatto? Senti, a me me sa... io metto a posto tutto... io sto a l'asilo. Io vedo che me mette a fa' tutto... e glielo porto a termine, le cose. Però... e perché deve trattare così? Ha un modo suo di fare che è... è un povero ragazzo... ma io nun posso dire...

Maciotti

Questa gente... perché ha un titolo di studio...

Isabella

Ecco!... e offende un pochino! A me che me dispiace... io cercherò di riprenderlo questo gruppo pellegrinaggio, adesso per annà' a fa' le gite... ma io ne facevo una al mese... L'ho portata in Svizzera questa gente... abbiamo fatto delle gite... quattro giorni, siamo andati... Sotto al Monte, alla Madonna di Caravaggio. Siamo andati in Svizzera... poi siamo andati a una parte della Francia, no? Abbiamo fatto delle gite proprio meravigliose e abbiamo attirato tanta gente. Purtroppo adesso... Ecco, l'anno scorso siamo andati in Germania... eravamo una decina, se ne semo andati in Germania.

Maciotti

Ma oltre a lei non c'è nessuno, che può aiutare?

Isabella

E' quello. Io tante volte dico... C'avete ragione... ma se non je vengono vicino... ma io che devo fa'?... e adesso presempio per le gite... è morto così... Io me metto sotto... perché sennò questa gente... ecco... domenica vanno con un'altra parrocchia, vanno a fare le gite da un'altra parte... vanno a Assisi... e il 28 vanno a un'altra parte... Ma perché questa gente... non si deve fare qui in parrocchia?... Tu sei del gruppo ragazzi? fai le gite col gruppo ragazzi! Te fai ciò che vuoi... a noi lasceci in pace de lavorare, noi anziani! E no! lui c'ha quella mentalità che gli anziani bisogna metterli da parte! No; tu devi costruirti i giovani, però devi tenerti da conto pure gli anziani che hanno dato una formazione... una base, l'hanno data gli anziani,... no? Insomma cerca di tenerti cari tutti e due, perché se tu allontani quelli, e quelli non gli avvicini! perché daje daje... spero che li avvicinerà però io vedo che la parrocchia...

Macioti

So che Silvio ha messo in piedi un gruppo di ragazzi... si vedono il mercoledì pomeriggio.

Isabella

Quelli che vanno a ginnastica?

Macioti

Eh! ma sono pochi!

Isabella

E' Roberto?... E' uno che abita su da Ciardi?

Macioti

No... io dico... sa quale?... quel ragazzo che viene, è seminarista.

Isabella

Ah quello che sta su... La domenica però!

Macioti

Anche il mercoledì viene...

Isabella

Anche qui... C'ha un gruppetto di... regazzini? Stanno sempre lì... lassù lavorano per un altro gruppetto... per conto loro... No... io credo che l'unione ci sarà quando la parrocchia, quando ci sarà la parrocchia credo... io c'ho tutta la zona che vado a portare gli avvisi... ormai conosco... Ho imparato a conoscere tutti... Via Pierallice... via Pineta Sacchetti... io c'ho tutto de là... ormai mi conoscono bene i porticri... quando mi vedono, me fanno entrare... Insomma io ci lavoro benissimo... ma adesso non vengono e tutti vanno a Sant'Ambrosio e nun je piace nemmeno il modo del catechismo come je lo insegnano questa gente! e li portano de là.

Macioti

Ma di questi che lavoravano con lei al comitato civico non c'è nessuno adesso che continua a lavorare?...

Isabella

No, no... non c'è più nessuno... perché questi, la maggior parte era di Trionfale... però tutte le sere venivano su da noi... sapevano quante cene me facevano fa', 'sti giovanotti!... quante cene!...

Macioti

Lei ha sempre lavorato, m'ha detto prima. Alla fornace Vaselli?

Isabella

Io ho lavorato... sì, ho fatto le mattonelle in fornace Vaselli; poi dalla fornace Vaselli so' andata a lavorare in fabbrica d'armi.

Macioti

E Vaselli com'era, come padrone?

Isabella

Bravissimo... una brava persona!

Macioti

Era credente?

Isabella

Era una brava persona. Io ero molto a contatto con...

Macioti

...Veschi?...

Isabella

...Veschi! che lui, a maggio, quand'era la festa della Madonna delle Fornaci, faceva una processione, da qui... dalla Fornace si andava su alla chiesetta e allora sì! Tutte le fornaci ... si andava tutti quanti su che c'era la Messa e poi dopo faceva un piccolo rinfresco... Si mangiava... questi operai... i fornaciai, guai a chi gli toccava Veschi.

Macioti

C'era una cappella lì?...

Cascioli

C'è ancora, signora, dove c'è la villa.

Macioti

Ci s'è sposato qualcuno della valle?

Isabella

Parecchi vanno su a sposarsi, su alla Valle.

Cascioli

Anzi, diciamo che è una piccola chiesa di moda... è molto richiesta.

Isabella

... bella! L'ha vista?...

Cascioli

Sì, sì.

Isabella

*A me è piaciuta tanto... magari... anche noi... una chiesa così!
... una bella chiesa!*

Cascioli

Anche Vaselli aveva un buon nome qui nella valle, tanto che

quando prese la... pulizia della città, in modo particolare della zona Trionfale, tolse dalla fornace le persone più anziane, cioè, per diminuirne la fatica...

Macioti

Ma Vaselli era lo stesso dei vini?

Cascioli

E' la medesima persona, sì! Poi è diventato dei vini in un secondo tempo.

Isabella

Ecco, per esempio, quando lei dice dei vini, no?... prendeva gli operai della fornace... li portava su... in una zona...

Cascioli

...in Toscana...

Isabella

... li portava su... e stavano bene anche loro... Guai chi gli toccava Vaselli! I fornaciai gli volevano bene.

Cascioli

Sì, anche perché Vaselli anticamente non aveva nulla, era uno di loro, portava il biroccio. Forse per questo riusciva a capire un po' di più chi lavorava.

Macioti

Veschi invece dicevano che si faceva pagare per fare i matrimoni in questa cappella dai fornaciai... Non è vero?

Isabella

... ci ha sposato pure mi' nipote e nun ha pagato niente!...

Macioti

Facevano messa solo la domenica?

Isabella

Tutte le domeniche. C'erano i frati là... lì davanti... che andavano lì a fà, le prediche.

Maciotti

La voce che circola è che la gente era obbligata a andare a messa là, che se uno non ci andava veniva guardato male il giorno dopo...

Isabella

No, non è vero! Veschi aveva piacere che i suoi operai alla domenica li vedeva su a Messa e quando stavano su a Messa, gli operai, poi loro andavano di dietro lì alla villa, no?, e dopo finita la Messa avevano tutti la loro colazione. Non è che... non li trattava... per me li ha sempre trattati bene e io sentivo tanti fornaciai che... guai a chi jelo toccava!

Cascioli

Dalle pubblicazioni della parrocchia risulta pure che finanziava continuamente la piccola chiesa.

Isabella

Esatto! Ha sostenuto dei sacerdoti, ha fatto il padrino dei sacerdoti nella borgata...

Maciotti

E la cooperativa?... che cosa ci sa dire, signora? Si ricorda che c'è stata questa cooperativa...³!

Isabella

Della fornace?... eh! Ce lavorava mio marito, doppo... perché s'è chiusa la fornace, sì... de Veschi... Infatti mio marito quando gli è preso un colpo, l'antivigilia di Natale, veniva via dalla fornace. C'era una cooperativa di fornaciai... hanno fatto una cooperativa. Ma poi è andato tutto male.

Maciotti

Ma dopo tanto... perché è andata bene per tanti anni!

Isabella

... sì, sì, è andata bene per tanti anni, poi però doppo...

³ La cooperativa, sorta fra i fornaciai, ha dovuto poi chiudere per i mutamenti intervenuti nel settore dell'edilizia.

Maciotti

Ma chi c'era?... c'era accordo?

Isabella

Mica tanto... perché a mio marito gli davano pochi soldi. Poi mio marito era meccanico della fornace... e insomma gli davano pochi soldi... per molti anni, poi è crollato...

Maciotti

Quando è stato cambiato il mercato edilizio?... Suo marito lavorava là?

Isabella

Sì, ultimamente ha lavorato lì... da Veschi... perché mio marito era uno specialista dei carrelli, tagliarino... come dicevano... Era molto speciale... perché quei tagliarini lì che tagliavano i mattoni era tedeschi... li conosceva, e allora lo chiamavano... Se je parlate d'Attilio...

Cascioli

Signora, e dopo la fabbrica delle armi, dove ha lavorato?

Isabella

Basta, non ho più lavorato.

Cascioli

Come lavoro ha smesso e ha cominciato la sua attività di assistente, diciamo così?

Isabella

No, anche da ragazza, come che io lavoravo, ugualmente la mia assistenza in parrocchia... perché io a casa c'ho sempre dormito poco. Alla sera andavo a dormire dalle suore perché le suore erano due... due sole suore c'erano... non c'era...

Maciotti

Come si chiamavano?

Isabella

Una si chiamava suor Paolina Castiglione e una suor Cleofe. Ci dormivo io con loro e io quando staccavo da lavorà' nelle fornaci andavo a servi' i fornaciai... Poi andavo via... la sera andavo dalle suore perché sole le suore non ce stavano.

A casa mia eravamo sei figli... a casa mia mi chiamavano « la bizzocchera », perché ero proprio... « A' Pecio' — dicevano — addò sta tu fija? ». « E 'ndo' stà? sta dai preti, sta dalle suore », perché là nun se lasciava... « Embè, lasciala un po' fa'! ». Perché papà era tanto cattolico... e io stavo sempre dalle suore... non è che la mia attività... doppo, ho fatto sempre la mia attività perché ero « figlia de Maria », avevo il gruppo delle ragazze, poi ero presidente delle madri cristiane...

Macioti

Come è successo che c'erano prima queste cose e adesso non non c'è più niente?

Isabella

Perché adesso questi gruppi nun ce sta più, signora.

Macioti

Come mai? sono morti di colpo?...

Isabella

No, no, sono proprio stati eliminati, 'sti pori gruppi. Infatti se lei va nelle altre parrocchie, non ci sono più.

Macioti

Però l'Azione Cattolica c'è!...

Isabella

Solo l'Azione Cattolica c'è. Ma qui nell'Azione Cattolica eravamo poche... in Valle c'era, ma eravamo poche. Io ero la delegata dei fanciulli cattolici, in valle; avevo un bel gruppetto, in valle... ma, però... giusto, prendevo i piccoli da cinque anni a sette anni... meglio che però i genitori nun c'avevano nissuna cosa all'incontrario. Doppo è subentrata la politica... hanno cominciato a fa' i piccoli... pionieri, là, i comunisti; allora vennero quelli di San Giuseppe, venne (Macrelli?) e cominciò lui a chiappà questi giovani,

a tencerseli dentro, a non mandarli. Insomma, c'era una gara, ecco! da di qua e di là...

Macioti

Quando lei dice della guerra partigiana, degli ebrei che avete nascosto qua, era da sola lei a fare queste cose, o c'era un gruppo?

Isabella

No, io ero da sola con un altro signore... io non facevo parte... pensi che manco i mi' fijs lo sanno! Io ero sposata e abitavo su alla fornace. Di sotto era occupata... venne la Finanza, de sotto... e le sparatorie facevano, che lei non se poteva fare un'idea, e io ero lì. M'ero un po'... spaventata nei primi tempi e poi dopo, piano piano... Dopo mi fecero una telefonata e mi dissero, un zio mio mi disse: « come si fa'... qui così... così... così... ». Allora ho cominciato a prendere gli ebrei, a mandarli per la macchia, a nasconderli dentro la ciminiera e poi... Quelli di monte Ciocci scappavano, scappavano su a Valle Aurelia e poi venivano tanti ragazzi... Una volta a noi si presentò un camion de fascisti con cinque ragazzi sopra che... me lo ricorderò... quelli erano cinque partigiani... Li portarono lì in fornace e me dissero: « Signora, questi disgraziati c'hanno portato... lassù... dice che c'era un covo di bombe ». Eh, dico io. Allora me fa', io dico a 'sti ragazzi: « ma che v'è saltato in mente da di' ste' cose, ma qui si so' tanti operai, dico, ma voi li volete fa' saltà per aria? » allora me fa': « ho sete » me fa' uno. L'avevano gonfiato de botte... tante botte javevano dato, « ho sete, ho sete! ». Io je vado vicino e me fà: « ho sete ». Embé che c'hai che nun te capisco? Allora io nun sapevo che dije... e questi che dicevano: « Ammazzateli voi, ammazzateli voi! Certo io me so' rivoltata contro questi: « Che ammazzamo!... so' poveri ragazzi, ma lasciateli perde' sti poveri ragazzi! nun sanno manco loro quello che fanno ». Insomma due proprio che non gliela facevano più, che è... me li buttarono giù; ma quegli altri tre non so che fine hanno fatto, e quei due poi si venne a sapere che effettivamente erano partigiani e avevano fatto... la presa di San Paolo... Là dove facevano... che c'era l'entrata de San Paolo, per allontanare un po' de fascisti là... E io come partigiana portavo notizie nelle famiglie, nascondevo militari...

Macioti

Ma dicono che qua nelle fornaci sono spariti alcuni fascisti... E' vero?

Isabella

Sì, sì... .. parecchi... Sì, so' spariti; però... neanche la cosa di buttarli dentro al forno perché so' un pochettino... eh... no?... Nun poteva annà'. Spariti, so' spariti; come, nun lo sappiamo, però... qui pure hanno ammazzato parecchi ragazzi. Qui c'hanno ammazzato a Bertino Cozzi, lì alla casa del Popolo... questo, perché? perché il parroco che c'era prima, don Mansueto, nun è stato furbo, perché questa situazione doveva sfruttarla lui, perché quel ragazzo era dell'Azione Cattolica, non era uno di questi...

Macioti

Credevo del PCI.

Isabella

No, no, era dell'Azione Cattolica ⁴. L'hanno sfruttato i comunisti, l'hanno preso e l'hanno messo qui, come un altro ragazzo... altri ragazzi che stavano qui nelle casette? abitavano allora qui... sotto c'erano parecchie famiglie... erano parecchie famiglie a abitarci. Allora quelle famiglie lì hanno fatto... capito?... Alberto, perché non è stato furbo don Mansueto! Perché sennò, Alberto era dei nostri, e stava nei partigiani, come ci si stava tutti, capito?... bianchi, rossi, verdi, neri...

Cascioli

Qui nella valle c'era un bel movimento antifascista... specialmente la sera c'era il volantinaggio, c'era.

Isabella

... sì; però ce sono stati tanti che hanno fatto gli antifascisti, tanti che però hanno fatto gli affari loro, scusatemi a dirlo, hanno fatto gli imbrogli, tanti, con la scusa del partigiano! Nun è stato un partigiano onesto... me dispiace da dillo, ma nun è stato un partigiano onesto!

Macioti

Perché... dice borsa nera?... cose del genere?

Isabella

Eh sì, perché loro andavano da questi contadini a prenne' la robba, però loro facevano la borsa nera e anche gliela levavano

⁴ La lapide che li ricorda è entrando alla « casa del popolo ».

di prepotenza a questi contadini e doppo abbiamo saputo all'ultimo certe cose; che i contadini sono venuti a cercarli... e, no, non se fanno queste cose!...

Maciotti

Senta, ma non c'erano spie nella zona?

Isabella

C'erano, c'erano...! e ce sono ancora. Adesso ce so' ancora... bisogna starce puro attenta perché ce sono ancora... ci sono dei ragazzi che stanno sempre al bar e che bisogna sta' attenti. Perché io, guardi, le dico la sincera verità; io prima lavoravo molto bene in borgata perché quelli che so' andati via, che so' andati al Tuffello e siamo tutti cresciuti assieme... anche se facevano una scazzottata, ma poi se ristava assieme. Tu la pensavi come te pare, io la pensavo come me pare, però quando c'era il motivo di aiutarsi o che moriva qualcuno! Io guardi, me chiamavano, giorno e notte, mi venivano a prendere comunisti e non comunisti... io facevo l'iniezione, gratis a tutti, io andavo a vestire i morti... me chiamavano, allora c'era la penicillina ogni tre ora... io andavo a casa di tutti... io devo di' la verità... A me m'è morto mio marito... io devo essere sincera... a me l'antivigilia di Natale a me m'è morto mio marito, gli è preso un colpo per strada, lavorava in questa fornace qui alla cooperativa e veniva su, alle cinque della sera... io abitavo su alla fornace su n'do c'è il campo sportivo, ha visto che hanno fatto un campo sportivo?... la famiglia era lassù... e me vengono a chiamà' che a mio marito gli era preso un colpo per tera... e io devo di' la verità... allora c'era don Mansueto... e poi eravamo, non eravamo ricchi. Eravamo sei figli e... tutti i fornaciai di Roma, anche quelli di Tor di Quinto, Castel Giubileo, anche dei Castelli... ce staveno le fornace;... A me il giorno di Natale... ai miei figli non è mancato niente perché i fornaciai m'hanno aiutato tutti, devo di' la verità. Ma siccome sapevano io come la pensavo, e nun venivano da me. Andavano da don Mansueto e don Mansueto prendeva tutto e me mandò a chiamà' e me disse: « oh, non far la stupida, prendi su tutto, perché c'hai sei figli da mantenere ». Capito? Ma loro portavano le buste tutte a don Mansueto perché loro venivano mica pe' chiesa e la vita proprio era là dentro, no? E allora lui prendeva tutto e veniva...

Maciotti

Ma questo aiuto c'è ancora in giro, perché io ho trovato un'altra donna, un'altra signora qua che m'ha detto che era ri-

masta senza lavoro e che i fornaciai le hanno dato un tanto al mese finché s'è trovata un lavoro; ma per tanti mesi, questo...

Isabella

Beh, ma adesso non c'è più questo... perché anch'io ho aiutato tanto gente sulla Valle fino a che s'è potuto fà'... proprio tanta... io ho aiutato gente... e poi non era neanche democristiana, in chiesa non ci venivano mai... Eppure sapevano che... Prima, quando abitavano in Valle, c'era possibilità di aiutare il prossimo. Dico la verità, avevo tanta possibilità perché io ero tanto amica, tuttora ci sono... la dottoressa Muu, la senatrice Falcucci; e io, proprio, 'sta gente la conosco... c'ho lavorato, io... Ero molto amica con De Gasperi, dico la verità, io. Con De Gasperi. Ma quante volte siamo andati fuori, ma abbiamo lavorato veramente, tanto, proprio tanto caro, è stato. E se io ho un po' di religione, devo di' la verità, l'ho imparata proprio da loro, perché stando insieme a loro insieme con papà, col partito popolare, la preghiera è stata tanta, guardi. Erano proprio attaccati questi cattolici, si vedeva proprio che si lavorava. Avevano formato un comitato di lavoro. La facevano a piedi... si partiva dal centro, si andava fino al Divino Amore⁵ a piedi. Ma tutti 'sti personaggi che dopo è venuto fuori il partito, è venuto fuori un sacco di confusione!... Ma perché si lavorava molto bene... con loro... E insomma qui in Valle... ho aiutato tanta gente delle famiglie proprio che si morivano de fame, aiutato col piccolo lavoro che facevamo...

Maciotti

... e oggi questo è più raro...

Isabella

... e adesso, sì, è più raro... tanta gente s'è andata ai tranvi, tanta gente s'è andata a fa' i spazzini, ma parecchi... io posso fa' dei nomi, preempio... ce sta' Carosini, c'è stata Angeli... tutta 'sta gente... ci sta... insomma parecchia gente che adesso i nomi non mi sovengono, ma... j'ho dato tanto... il lavoro che adesso c'hanno ancora, il lavoro che... devono ringrazià' Dio, no?... No, adesso è difficile.

Maciotti

Adesso, in generale, che lavoro fa la gente, qua, che non ci sono più le fornaci?

⁵ Santuario nei pressi di Roma.

Isabella

Embe' ma adesso il fornaciaio è sparito completamente, non c'è più... Adesso lavorano tutti nelle fabbriche, lavorano... come si dice... nelle carrozzerie, nelle officine... Chi va a fa' il bidello... sulla Valle parecchi fanno lo spazzino, parecchi sono alla Stefer, per esempio, parecchi giovani li abbiamo mandati alla Stefer... allora si poteva...

Macioti

Giovani ne abbiamo visti pochi in giro...

Isabella

Eh, questo... oramai... no... tutti quelli che stavano qui e che so' andati al Tufello, ecco!... Noi alla Valle... settantaquattro appartamenti... se ne so' andati via tutti!... e de gente vecchia della Valle n'é rimasta pochina che ancora... e la Zanni Pierina, c'è rimasta...

Macioti

... anche Maria...

Isabella

... ecco... anche quella è rimasta... ma so' rimaste poche, eh... la borgata s'è divisa proprio completamente e non c'è più quella amorosità che c'era una volta, le devo di'... tanto dolore ma pure tante volte tanta vicinanza perché anche che tu la pensavi come te pare se te succedeva qualche cosa s'aiutavamo tutti quanti, questo è vero... lo devo riconoscere!...

Macioti

Senta, ce l'hanno tanto col parroco perché dicono che è maresco, che picchia i bambini...

Isabella

No! il parroco, no.

Macioti

Come no?... dice che ultimamente è successo un fatto...

Isabella

Eh! ma mica è il parroco! E' don Natale! E beh... ma io li

conosco i miei ragazzi!... mica è il parroco, il parroco non c'entra niente. C'era don Natale... perché ne dicono tante 'sti ragazzi... ma guardi che ne dicono tante 'sti ragazzi, lì dentro sa? Ma sfasceno tutto, signora mia!... se le va là... io quante volte vado là che vado a preparare i pacchi per le Missioni... e mi trovo lì... Ma lei deve sentii' quello che dicono... Esatto, don Natale è un po'... vecchio, anzianotto... però lì dentro bisogna comportarsi anche co' un po' di educazione perché... non stanno a casa loro. Io, quante volte, a me non mi rispondono, dico la verità... io gliene dico di tutti i colori. Però ai preti je rispondono e questo don Natale è andato là a dividerli. Se stavano a menà' fra ragazzi, è andato a dividere e insomma se ne davano... bestemmiavano la Madonna. Insomma n'hanno dette tante e 'sto prete è andato là e gli ha divisi... quando questo l'ha divisi, quello s'alza sù e gli dà un gran pugno nell'occhio. gli ha spaccato gli occhiali, gli ha spaccato!... l'hanno portato all'ospedale, no?... a 'sto prete!... e insomma, non aveva mica ragione il ragazzo... era Don Natale, non era don Gino...

Cascioli

... ma chi era, un ragazzo o un ragazzino?

Isabella

... no, no, era un ragazzino... che ragazzino! Ma tutti se so' messi a menà'... ma che... così si fa...? è quello del bar.

Maciotti

Ma dice che è successo un'altra volta di quello che... sta adesso alla casa del Popolo, come si chiama?, quello che si è rotto il braccio ultimamente...⁶.

Isabella

... perché prima ce ne era uno alla casa del Popolo; mo' adesso mamma mia che brutta gente, pure quella!...

⁶ Tiberio Cocchi, è poi morto il 28 giugno 1980, per malattia contratta a causa dell'assorbimento di pipì di topo. L'ufficio di Igiene ha buttato giù la casa in cui viveva e la vedova con i figli sono andati a vivere nelle case del comune. Al momento è l'unica famiglia della Valle Aurelia ad aver usufruito dell'assegnazione di una casa. Brani di una conversazione con Tiberio sono riportati nel pezzo « Il fascismo a Valle Aurelia. Vita politica e giornata lavorativa », in « La Critica Sociologica » n. 48, inverno 1978-'79.

Noi... ce venivano le famiglie a dircelo, perché quando la mamma andava al mercato la mattina, venivano e ci chiamavano: « ma andate a vede' che cosa succede... » che noi sentiamo che quella ragazza che adesso non c'è... sta in America, sta ragazza... s'è sposata... andata a vede' quello che succede tra fratelli... sorelle!... insomma succedeva quello che succedeva... un anno fa'... non è che je dico bucie, insomma...

Macioti

No, adesso non c'è più questo, se ne occupano Pierina e poi quest'uomo...

Isabella

io non l'ho... intercettato... vado su, ma non è che me metto lì alla casa del popolo.

Macioti

E' uno che a un certo punto l'avevano operato... volevano dargli l'estrema unzione... lui ha detto che non la voleva... perché non voleva morire... lei lo conosce di sicuro...

Isabella

Lo conoscerò... perché... quello che c'è adesso c'ha una faccia così... e l'assistiamo noi. Vede, ad esempio, non se guarda niente...

Macioti

... lui anche diceva che suo figlio, appunto, era andato lì...

Isabella

... c'ha un maschio e una femmina?

Macioti

Sì!

Isabella

...quella mezza scema... che lei e lui so' mezzi scemi? è grossa... c'avrà dieci anni... 7 quella che l'altro giorno sono andata a prendeje il vestito per faje fa' la prima comunione e non la

fa... e so' tre anni che fa così... l'assistiamo noi questa!... Oddio? si chiama?... Tacconi!... lui fa Tacconi. Lei, no... lei fa... un altro nome da ragazza... però fa Tacconi lui... è grosso, uno basso grosso...

Macioti

No, no... non è lui... diceva appunto che suo figlio era venuto a diverbio con don Gino, che don Gino gli aveva dato un ceffone, che lui aveva detto: « se te l'ha dato avrà avuto i suoi motivi », è andato per parlare con don Gino e dice che quando è arrivato sotto la parrocchia, don Gino non c'era, che aveva chiamato il 113...

Isabella

Embe' ma non se ne può più, signora mia. Ma là non hanno più un vetro... ma sa lei i vetri delle finestre che l'hanno, i vetri della saletta... sopra... c'è il cortile: ma lei deve vede'!... è tutto sfasciato... nun hanno un'ora di pace, né moniche e né preti! Ma guardi... fanno delle cose proprio spaventose... e sono proprio 'sti ragazzi!... ma io nun je dico niente; c'è quella signora che abita di fronte lì alla parrocchia... ma quella sta sempre a litigà' perché nun se ne può più... 'ste suore non sanno più che devono fa'... perché adesso c'è proprio una delinquenza enorme, non c'è educazione, guardi, adesso!... non è che imparassero l'educazione ai figli perché... rispetto ai preti e alle monache. Nun li ponno vede'... e gli vanno a scrive' li muri... gli vanno a quel portone dell'asilo... che devono sta' sempre chiusi... je vanno là... che je mandeno per aria certi sassi...

Macioti

Io una cosa non capisco... cioè, questa zona è una zona rossa, si dichiara tale, ecc. ecc., poi vai a vedere... sposano quasi tutti in chiesa, fanno i funerali religiosi, fanno i battesimi...

Isabella

Beh, adesso magari non tanto...

Macioti

Ma sono pochi i funerali civili... ho visto!

Isabella

Beh, sono pochi, sì... però io... nun li capisco... guardi...

Macioli

Ma è gente non religiosa, oppure ce l'hanno proprio con questi preti?

Isabella

No, no, no... non è il fatto dei preti... perché qualsiasi prete che è venuto in Valle ha sempre sofferto e non vedeva l'ora di andarsene... questo glielo dico io in coscienza... Hanno sempre sofferto i preti... qualsiasi prete che è venuto in Valle, se tu non fai poco poco quello che dicono loro, tu sei il peggio prete...

Cascioli

Ma ora, con la nuova parrocchia, col nuovo raggruppamento di case, non crede che possa cambiare tutto il rapporto tra... diciamo... i cittadini e la chiesa? cioè, sparendo quella che veramente la valle...

Isabella

...la valle... che vengano tutti già assieme...? ma nun je ce verranno...

Cascioli

Vede, signora, se qui tolgono e demoliscono il simbolo della fornace e va via la parrocchia possiamo dire che la valle Aurelia, la famosa Valle dell'Inferno, sparisce, perché con le nuove case saranno assorbite anche le ultime dieci, dodici baracche, per cui sparirà la Valle dell'Inferno...

†

Isabella

...quello senz'altro... senz'altro la Valle dell'Inferno sparirà...

Cascioli

... quindi non crede che la nuova parrocchia possa avere un rapporto differente con le nuove persone? Che ci sia una rivalutazione anche, della religiosità?... finisce il conflitto fornaciari chiesa...

Isabella

...sì, sì...

Macioti

Quello che volevo capire da lei che ci vive da tanto tempo... c'è un conflitto fornaciari-chiesa... non c'è un conflitto fornaciari-religione...

Isabella

...Chiesa, sì... ma però come religione, religione... no.

Macioti

Quando c'erano le processioni della Madonna ci veniva la gente?

Isabella

Qualcuno degli uomini veniva... non tutti... venivano le donne, ma gli uomini no. Ma gli uomini in chiesa non si son visti quasi mai... qualche donna sì, ma gli uomini no; i fornaciari in Chiesa non ce venivano...

Macioti

Però, se gli si chiede, dicono che è perché la chiesa, non so, non funziona bene, perché il parroco è antipatico, perché lui ha l'acqua, ha la strada fatta per bene... tutti motivi del genere...

Isabella

No, no... loro dicono e l'hanno sempre detto, e lo diranno sempre... hanno sempre avuto a che dire sulla Chiesa, non gli è stato bene mai niente a questa gente... guardi... lei gli può portare tutto l'oro del mondo a 'sta gente che tanto non li contenterà mai... perché tante volte ti fanno cascà' proprio le braccia... guardi... non sa come si deve comportare con questa gente... ormai che ce sto dentro... li conosco a troppi... io tante volte la pijo coi preti!... perché dico: voi dovete esse' un po' più...! ma, dice, noi che dovemo fa'? e che dovemo fa'?!... fanno quello che fanno però tante volte...

Macioti

... don Gino, mi pare che ha pochi rapporti con la borgata...

Isabella

... Niente... no... ma lui... veda, don Gino con la borgata, proprio... e sulla borgata chi ce so' stati sono sempre sempre stati

don Vittorio oppure quegli altri preti... che c'era don Natale... Si dovevano interessare loro, ecco! don Gino fa il parroco, don Gino viene qui... ma sennò come interessamento... ci sono gli altri sacerdoti che devono lavorare... Presempio qui c'era don Calisto... aveva i giovani... lassù c'era don Vittorio... ..don Vittorio doveva fa' pe' la borgata e don Calisto doveva fa' per le case popolari... sono loro che devono intervenire in mezzo al popolo, sono loro che devono anna' coi giovani, perché sono loro interessati, perché ognuno ha il compito loro, capisce... don Gino deve fa' il parroco, lui deve fa' il parroco, e basta...

Maciotti

... sono don Natale e don Vittorio per la borgata?

Isabella

Adesso c'è don Vittorio qui... ..e don Natale lassù. Don Natale lavora, lavora... lo vedi sempre lavorà'... però... i ragazzi... è vecchio e anziano... nun po' fa' tutto lui...

Maciotti

... e infatti don Natale mi diceva: " Ci vorrebbe un sacerdote giovane "...

Isabella

...giovine... ci vorrebbe un sacerdote giovane che po' attirare... Perché lei guardi... adesso hanno formato quel campo sportivo lassù... lo sono venuta a sapere pochi giorni fa' perché c'era de mezzo pure mi' nipote, che j'hanno dato un sacco de botte... sono venuta a sapere da mio figlio... vanno lassù... (ce stanno de' vari gruppi): « no perché sei così tu vattene... quell'altro perché è così e colà... », insomma lì se picchiano in quantità. Dunque non è... capito?

Maciotti

... una vecchia tradizione...

Cascioli

A livello di ragazzini, oppure son ragazzi?...

Isabella

...no, no... ragazzi... mi' nipote c'ha ventidue anni, eh...! è un giovanotto, eh... ha fatto puro il militare...

Cascioli

Senta, signora, riparlano della delinquenza qui, della zona, è in stretto collegamento, quasi di cento, con la zona di Primavalle. Questo ritiene che sia un evento nuovo o c'è sempre stato?

Isabella

... Nuovo, è nuovo, adesso, perché non c'è mai stato!...

Maciotti

... in questi ultimi anni?

Isabella

... sono questi ultimi anni perché non c'è stato mai...

Cascioli

Cioè, l'onestà e la moralità del fornaciario rimane integra?

Isabella

...Sì, sì... devo di' la verità... el fornaciaio je può di' che è 'mbriacone che lavorava... faceva... nun je dica che è un delinquente perché un delinquente non è... e aveva la famiglia che qui i ladri alla valle non c'erano... se venivano, venivano dalle altre parti.

Maciotti

Ma questi due che hanno arrestato mercoledì erano della zona, o no?

Isabella

Uno... me pare che è della zona... uno... due... so' della zona.

Maciotti

... di famiglie che ci abitavano da tanto tempo?...

Isabella

...no, no... che è poco che son venuti, perché uno è nientedemmeno... è dietro la chiesa.

Cascioli

Davanti al bar che lei conosce bene, qui, della zona, Salvatore e il fratello di Salvatore... agisce un gruppo di sinistra, con tendenze particolari forse di estremismo. Come mai nell'ultimo periodo questa attività è scemata in un modo particolare? E' da collegare con gli eventi politici che sono accaduti o c'è un regresso di estremismo in questa zona?

Isabella

C'è un regresso... ci sono i comunisti... quel pezzo del bar se l'hanno preso i comunisti... però ce sta' un gruppetto di... extraparlamentari. Io non lo so dove vanno adesso a lavorare... questo non lo so... prima se mettevano sempre di fronte al bar, stavano sempre lì... adesso non li vedo più... prima avevano anche un magazzino qui e adesso... siccome hanno scoperto tante cose... e gliel'anno tolto questo magazzino... e adesso questi sono senza sede e ho saputo che vanno quassù... addove c'è... quella piazza... piazza Irnerio... dove c'è quella piazzetta... so che s'incontrano lassù.

Macioti

Questo... Tiberio, l'hanno picchiato lì gli extraparlamentari mica tanto tempo fa.

Isabella

...lassù...

Macioti

... no, no quel bar...

Isabella

...l'hanno picchiato?...

Macioti

... un paio di mesi fa... quando abbiamo detto: possiamo venire a fare delle interviste, a parlare con la gente?, la risposta è stata: sì, se non vengono né democristiani né extraparlamentari, perché non vogliamo né democristiani né extraparlamentari. Io ho detto: perché? Mi ha detto: "come?... mi hanno appena picchiato!"...

Isabella

Embe'... questo però che idea c'ha?...

Macioti

E' comunista.

Isabella

...è comunista?... embe', perché adesso menano pure i comunisti semplici; dice che sono comunisti semplici...

Macioti

... questo qui dice che è stato aggredito, dice che erano in tanti...

Isabella

...io ce l'ho la sezione qua sotto... vedo diversi giovani...

Cascioli

C'è la sezione della DC che è stata... fatta saltare dieci giorni fa.

Macioti

Anche alla Casa del popolo hanno avuto una specie di bomba qualche tempo fa?...

Isabella

...no, no,... dice che l'hanno bruciata... non so... ma saranno stati tanto imbriachi, perché non credo che là ce vada nessuno... C'hanno paura tutti... e nun c'è annato nessuno... talmente che erano imbriachi che...

Cascioli

Signora, potrebbe darsi, parlando di politica, che siano scesi da sopra il monte dalla zona della Balduina... perché è una zona abbastanza calda...

Macioti

...così dicevano...

Isabella

... secondo me, no!

Macioti

Su cosa c'è di strano; che era tutto dentro il danno e niente fuori...

Isabella

... dovevano sfascia' fuori... no, no,... io ormai 'a conosco 'sta gente... Io l'ho detto subito... quelli hanno fatto... dentro...

Macioti

Signora, ora di associazioni che funzionano che c'avete? solo le dame di S. Vincenzo?

Isabella

Le dame di San Vincenzo funzionano... noi abbiamo qui... no... gruppi non ce ne sono... c'era il gruppo de... pellegrinaggio e cerchiamo d'ariprenderlo perché non lo voglio lasciare dato che era il mio gruppo...

Macioti

E altro non avete?

Isabella

No... andiamo sempre a Messa... siamo un bel gruppo che, devo dire la verità, è un bel gruppo... vale la pena di lavorarci.

Macioti

Le suore sono diventate di più: mi pare otto.

Isabella

No, secondo me, c'erano sette... adesso ce ne so' tre, quattro... no, no, erano sette suore, adesso ce ne so' tre...

Macioti

... mi ha detto quella che cucina; come si chiama? quella che fa la cuoca...

Isabella

si chiama suor... beh, ora non me lo ricordo... c'ha un nome

un po' strano... beh, sono quattro suore;... una fa l'asilo, una fa la sacrestia, una fa la cuoca e una la... ..prima invece erano tre... come cambia la parrocchia rimarranno tre...

Maciotti

Perché? ne muore una?

Isabella

Non c'hanno le suore, non c'hanno le suore... stanno chiudendo tanti istituti...

Maciotti

Adesso forse è un po' finito questo problema di calo delle vocazioni, sa... in questi ultimi anni c'è un po' di ripresa.

Isabella

...dice?... speriamo!...

Maciotti

In tutto il mondo... anche in Italia... in questo ordine in particolare non lo so, ma... in genere vanno meglio.

Isabella

sì?... speriamo... no, a lavora' a (Don Guanella) ci so' poche suore... anche da mia figlia, poche suore...

Maciotti

Queste che fanno? Tengono l'asilo...?

Isabella

Si... guardi, come le suore dell'opera don Guanella... funzionavano veramente bene perché avevano una scuola di lavoro, avevano l'asilo, vero?...

Maciotti

...la scuola di lavoro non c'entrava niente con quella delle Dame?

Isabella

...niente con la scuola delle Dame. Erano tutte ragazzette che

andavano là a imparà' il ricamo, imparavano... c'era una macchina pe fa' la lana...

Macioti

Questo sempre quando? Prima della parrocchia?...

Isabella

No, mica è tanto... sarà una decina d'anni fa... quindi anni fa... prima venisse don Gino...

Macioti

E adesso tengono soltanto l'asilo?

Isabella

Eh, sì, perché non c'hanno altre cose e poi l'asilo... hanno già fatto che non paga nessuno... Ecco, anche quel sistema lì della Valle, preempio, noi, qui fanno pagà' quindicimila lire, però quindicimila lire tanti gli ele buttano là, neanche paga niente, là sulla Valle non vonno addirittura pagà' per niente... ma insomma loro pure devono pagà' le maestre, perché lì c'hanno due maestre... là so' pure che c'è una suora che c'ha una... ..insomma loro quelle le devono pagà'... insomma io le dico la verità... guardi... tante volte quando don Gino va a fà' i conti...

Macioti

...sì, non è una parrocchia ricca...

Isabella

Je ce vado io tante volte a pagà' le tasse... allora tante volte lo vedo... l'ho visto tante volte che non c'è... ..non sa più come fa', perché guardi là dentro, in parrocchia, deve fa' da solo... prima con la scusa che facevamo parte della parrocchia San Giuseppe, quello che c'era si portava giù a San Giuseppe, ma adesso, deve fa'...

Macioti

Beh, ma ha d'entrate? don Vittorio non insegna?

Isabella

no, no... don Vittorio non è che... adesso non so se va a inse-

gnare... don Vittorio... se prende... gli dà qualche cosa comprasse una cosa se la compra... è un uomo, eh!... che ha bisogno, mica può annà' in giro...

Macioti

Di entrate regolari che c'è? Solo la congrua del parroco?

Isabella

Ecco, c'è solo quella del parroco, basta... il resto... solo che... poi c'ha pure le suore, c'ha quattro suore, c'ha quella ragazza, quella mezza scemotta, e insomma so' otto persone... non ce la fa... poi c'ha queste signorine, c'ha tre persone, tre signorine, da pagà'...

Macioti

Quali signorine?

Isabella

Eh, qui all'asilo... lo deve pagà', una de lassù la deve pagà' e son tre signorine; lui tante volte... come un padre de famija, quando nun gli se fa nun gli se fa... è inutile ragionalla. A me tante volte... so quello che passa, ecco. In Valle poi gni danno... in Valle poi guardi, in Chiesa non ci va nesuno. Lo sport non glielo pagano davvero... qui qualche offerta gliela fanno... ma che vole?...

Macioti

...poca roba?...

Isabella

Ma... è poco!... servirà... fuori poco... non c'è niente da fa'... noi cerchiamo d'aiutarlo ma... qui siamo pochi. Isabella è una sola!

Macioti

Questo è il problema, signora... le chiedevo se c'era qualcuno che aveva lavorato con lei, se c'erano altri che aiutavano...

Isabella

Isabella è una sola... ma nun se prendono... io, dalla mattina alla sera... io casa mia la vedo tanto poco perché io esco fuori

la mattina e vengo la sera perché c'è sempre da fa'... una cosa o l'altra c'è sempre da fa'... adesso, presempio, voglio vedere se posso fa'... prenne' ste bussolette a portalle nelle botteghe... se possono mettere qualcosa... S'è parlato col sagrestano... vediamo un po'... se me ce viene...

Maciotti

E i suoi figli che dicono di tutto questo?

Isabella

I miei figli prima... i miei figli... con tutto che... i miei figli prima lavoravano con me... E' sempre stato presidente dei ragazzi, dei giovani dell'Azione Cattolica, uguale... I miei figli hanno sempre lavorato con me... e io partivo, venivo a casa... lì trovavo il mio mangià' e via... « a' ma', noi avemo fatto la minestra; se la voi, noi l'avemo lasciata là » sì, va be'... io c'avevo du' figli ch'era-no tanto seri, tanto buoni... poi c'è scappata fuori una monaca... eh no... Sono stata tanto cattiva con loro!... sono stata un tipo... severo, sì... Io il catenaccio dentro casa lo dovevo mette' io... la sera alle nove i mi fiji stavano dentro casa... quattro uomini, sa!; da trent'anni che so' vedova... poi era don Peppino che mi diceva, un bigliettino... don Peppino: « non si preoccupi, i figli suoi stanno qui fino a mezzanotte » perché allora i ragazzi qui andavano a San Giuseppe... sì, s'erano fatti un bel gruppo, chiesa di san Giuseppe e lavoravano laggìù. In tutti i modi qui è stata una brutta faccenda... i preti non l'hanno mai potuti vedere. Quando i preti muoiono o se ne vanno e che ne viene un altro, allora dicheno « uh, quant'era bono quello! uh, qui! uh là... » allora troveno tutti i difetti... però, guardi, i preti non l'hanno mai potuti vedere!

Maciotti

Ma anche di don Zaffaroni ne ho sentito parlare bene...

Isabella

... don Alessandro? ... don Alessandro Zaffaroni era un prete che ci sapeva fare... lavorava... pure lui, ce l'ha avute pure lui... l'ha prese pure lui! gliel'hanno date pure a lui... parecchi sacerdoti l'hanno prese... a don Mansueto addirittura la rivoltella sulla fronte!... se j'andate a domanda' don Mansueto: « Eh, quant'era bono don Mansueto! » però...

Maciotti

Infatti anche di don Vittorio dicono che, bene o male, va alla

casa del popolo, parla con loro, si siede, discute; invece don Gino non ci mette mai picde dentro, si gira dall'altra parte quando passano...

Isabella

no, don Gino non ce va mai, alla casa del popolo; don Gino non c'è mai andato... quello è il compito di don Vittorio perché la borgata ce l'ha lui... è lui che si deve vedé 'sta gente...

Maciotti

Ma la benedizione di Pasqua per esempio, la fanno? la gente gli apre casa, se la fanno fare?

Isabella

Ecco, lassù, la benedizione delle case... non so se l'hanno fatto entrà tutti don Vittorio...

Cascioli

Ma questa è una vecchia abitudine, però, della Valle, cioè, non è soltanto adesso...

Isabella

Effettivamente quando apriranno la parrocchia adesso, che ce sarà la parrocchia nuova, diranno... metteranno un avviso, « chi vuole il prete... chiederlo ». Giusto, guardi, lo ritengo giusto perché adesso tanta gente non lo vuole, non lo vuole...

Cascioli

E' un po' strano perché oramai il ceto è, diciamo, medio borghese, si è staccato da quello che era proprio l'emblema del fornaio.

Isabella

E' sempre, guardi... è sempre così... è stato sempre così. Può fa' come vuole... Qui c'è gente che lavora dentr'al Vaticano, non ce l'ha voluto il prete... Io so' avvelenata anche per questo motivo qui. Sputa in quel piatto che ce mangia. Come se deve fa'? Allora quello che cosa gli serve?... quelli che lavorano in Vaticano sì che prendono... stanno bene, no?... e perché sputa su quel piatto? perché allora dice tanto male? Allora vede che come si fa' si fa' male? E' inutile ragionalla!

Maciotti

Eh, sono tempi difficili!

Isabella

Sono tempi difficili!

Maciotti

Ma secondo lei, per esempio, c'è stata molta differenza quando c'era Pio XII e poi dopo con tutti gli altri papi?...

Isabella

uh... la borgata sempre così...

Maciotti

... non è stato il Concilio?...

Isabella

... no, no... la borgata è stata... è restata quella che era... e fa sempre così; ecco... Certo, con questo cambiamento di queste famiglie, però, in chiesa si vedono un po' più gente... un cambiamento è stato fatto... preempio, su, alla domenica...

Cascioli

Prima la valle dell'inferno aveva una configurazione particolare, no? Lei sa che c'erano parecchie fornaci, c'erano parecchie osterie. Il cambiamento è stato traumatico per la gente della valle? E' stato questo che li ha fatti allontanare o è stato soltanto il miraggio e la consegna della casa popolare al Tufello che sono state le prime a essere conseguite? E' lì che è nata la frattura della Valle dell'Inferno...

Isabella

...settantaquattro famiglie abbiamo mandato via... l'ho mandate via, devo esse'... perché sono stata io... No, io la vedo come Valle Aurelia... proprio il covo dentro, eh...! E' peggiorata! Devo di' la verità, è peggiorato il covo dentro, perché non erano così... adesso è venuta troppa gentaccia...

Cascioli

Infatti prima la Valle dell'Inferno era una piccola comunità nel vero senso della parola.

Macioti

Ma guardi, non lo so; tutti lo dicono... poi, vai a guardare: c'erano rivalità, fascisti che entravano, c'era chi faceva la spia, c'era tale e quale come c'era in tanti altri anni...

Isabella

Sì, esatto, però, guardi... venivano sempre da... fuori. Effettivamente, però, tante persone che erano nel fascio mo' abitano al Tufello la maggior parte... e poi so' passati tutti nel partito comunista, no?

Macioti

Lei dice?

Isabella

Sì... so' passati tutti nel partito comunista...

Macioti

Quando? quando il fascismo andava male?

Isabella

Quando il fascismo andava male! Ogni tanto avveniva una lotta anche tra di loro. No, no... ma adesso la borgata è peggiorata, molto! perché è venuta giù tutta la gentaccia da tutte le altre parti... non era così la Valle... io dico la verità che adesso è peggiorata... ce so' tanti ladri, tutti 'sti ragazzi! Al '41! e che, al '41 era così il clima?... ma tutta questa gente che è venuta, tutti 'sti ragazzi che vanno a rubba' la notte!... Oddio, che robba! Pure qui c'era un covo che veniva nella Valle, no? vicino alla lavanderia, adesso quando si esce qui, c'era dove giocano... facevano le cose...

Macioti

Ma c'era una banda, proprio?

Isabella

...de ragazzi, tutti 'sti covi de 'sti ladri, che qui non potevi uscì' fuori che sfilavano borsette... era un disastro, era diventato un disastro perché non te potevi più move'... Poi lì dentro a quel

salone, il sabato e la domenica che era chiuso, quello gli dava la chiave e loro facevano quello... e poi con tutti questi ragazzi che venivano ma parecchi hanno buttato per terra, hanno rubato il borsetto. Qua non è mai successo, tutti Valle Aurelia e Primavalle... ma questi so' venuti adesso perché... non c'è mai stato! perché i ragazzi che crescevano prima non erano così... di Valle Aurelia, eh!... devo di' la verità; in questo devo essere sincera... anche che la pensavano diversamente, però i ragazzi non erano ladri...

a cura di Maria I. Maciotti

Movimenti sociali urbani e politiche urbane negli Stati Uniti, dagli anni sessanta alla prima metà degli anni settanta

Introduzione

Il formarsi e l'esplicitarsi dei movimenti sociali urbani sviluppatisi negli Stati Uniti dalla metà degli anni sessanta sino alla prima metà degli anni settanta, benché comprensibili solo se messi in relazione alla trasformazione delle città americane ed alla storia urbana di questo paese, pongono una serie di interrogativi rilevanti per tutti i movimenti sociali urbani apparsi nell'ultimo decennio. Un'analisi ed una ricostruzione delle lotte urbane e delle politiche urbane americane possono forse agire da stimolo alla riflessione sull'emergere di nuovi soggetti sociali capaci di esprimere domande politiche articolate e capaci di far sentire la propria presenza all'intero sistema politico generale.

Può essere la protesta politica una risorsa¹ per i gruppi o aree sociali tradizionalmente esclusi dalla partecipazione politica? Come e quando gruppi relativamente privi di potere riescono ad influenzare il sistema politico generale? E le vittorie riportate da questi gruppi su obiettivi contingenti porta ad una reale redistribuzione del potere o lascia immutati i rapporti di potere? Quale è il nesso fra l'emergere dei nuovi soggetti sociali ed i mutamenti avvenuti all'interno dello Stato e delle amministrazioni pubbliche? Se questi sono i principali interrogativi che emergono da un'analisi seppur sommaria dei movimenti sociali urbani americani, rispondere ad essi rimanda necessariamente ad una riflessione teorica che affronti in termini generali, e quindi non solo empirici, il problema delle nuove forme dei movimenti sociali, ed il problema di come e quanto l'emergere dello Stato Assistenziale, caratteristico questo di tutte le società, seppure in forma diversa, capitalistiche occidentali sia in relazione con essi. I nuovi movimenti sociali urbani e l'espansione dello Stato assistenziale appaiono così come fenomeni-problemi da essere osservati, analizzati in relazione l'uno con l'altro. Tradizionalmente la espansione dello Stato assistenziale è stata interpretata come necessaria ad una fase determinata del processo di accumulazione capitalistico e come necessaria ai processi di produzione e riproduzione della legittimazione dello Stato stesso. Molto poco, invece, è stato analizzato e messo in luce quanto e come la espansione dello Stato spesso si sia tradotta in un'espansione del *forum* per l'azione politica di gruppi ed aree sociali emarginate. L'espansione del *Welfare State*, ad esempio, con l'ampliarsi dei servizi sociali, con i suoi programmi di lotta alla povertà pur facendo parte di una strategia volta a creare consenso ed al rafforzamento del controllo sociale, ha pur sempre comportato forme di cooptazione e quindi integrazione di gruppi sociali tradizionalmente esclusi che in procinto di divenir minacciosi vengono così in qualche modo coinvolti in alcune forme di partecipazione politica. Ma la strategia di cooptazione insita nella espansione del *Welfare State* mostrava alcune contraddizioni. Lo espandersi dei servizi sociali, i programmi della lotta contro la povertà venivano usati dai recipienti le varie forme di assistenza, ovvero dai « tradizionali marginali », per intensificare le proprie richieste e per rivendi-

¹ MICHAEL LYPSKY, *Protest as a Political Resource*, in « American Political Science Review », n. 62, dicembre 1968.

care un controllo sui modi e le forme con cui venivano erogati i fondi pubblici. Ciò dovette portare nell'arena politica, intesa come luogo in cui si articolano domande politiche da parte di individui o gruppi sociali, gruppi sociali esclusi dalla partecipazione politica. Inoltre la peculiarità del « caso americano » ha certamente contribuito ad accelerare questo aspetto della cooptazione-partecipazione ed all'esplosione delle contraddizioni insite nella attuazione di forme di controllo sociale cooptative. Il mito americano della decentralizzazione e del coinvolgimento dei cittadini, che da sempre è stato una delle argomentazioni degli ambienti più conservatori, e del populismo di destra, contro un'eccessiva ingerenza dello Stato e nella economia e nella società ha costretto a chiamare alla partecipazione politica gruppi con ideologie e pratiche politiche di stampo radicale o comunque più sensibili ad una radicalizzazione in senso eversivo. Già le riforme attuate durante il *New Deal* dovettero fare delle concessioni al rispetto delle autonomie locali, così come i programmi della *Great Society* di Kennedy e Johnson dovettero concedere il massimo della partecipazione consentita dal sistema politico generale ai cittadini coinvolti da questi stessi programmi. Ed anche in quelle diverse occasioni storiche i « marginali » usarono questa partecipazione come base non solo per ulteriori rivendicazioni, ma soprattutto per imporsi come soggetti politici attivi. Inoltre con l'espandersi delle funzioni dello Stato e quindi del *Welfare State*, lo Stato si svelava come chiara controparte e quindi diveniva un accessibile obiettivo di attacco per quei gruppi che non essendo, se non in maniera indiretta, immediatamente coinvolti nei processi di produzione mal riuscivano prima ad identificare la propria controparte, il soggetto su cui riversare la propria protesta.

La peculiarità della collocazione e sociale ed economica dei soggetti coinvolti nei movimenti urbani rende ancora più ardua una loro analisi ed una loro definizione. Negli Stati Uniti come in Europa i protagonisti di simili movimenti appartengono ad aree sociali emarginate non solo politicamente e socialmente, ma anche da studi ed analisi sia storiche che sociologiche. Ben poco si conosce quindi su come nasca la mobilitazione di tali movimenti, su quali siano le loro risorse e quali i loro obiettivi. In definitiva lo studio di tali movimenti sembra rimandare allo studio delle classi più subalterne, dalla loro collocazione nel processo di accumulazione capitalistica, al loro rapporto con le istituzioni. Andrebbero allora esaminati non solo gli effetti di alcuni processi, quali la urbanizzazione verificatasi negli Stati Uniti dalla metà degli anni cinquanta sino agli anni sessanta^{bis}, la maggiore o minore elasticità del mercato

^{bis} Sono questi gli anni cruciali per la trasformazione delle grandi città americane e per il porsi della conflittualità sociale urbana. Tre sono i fattori fondamentali di trasformazione delle città americane connessi inoltre al prodursi e riprodursi della marginalità urbana. L'emigrazione di massa dal Sud nelle grandi città del Nord, 2) la trasformazione delle grandi città del Nord da centri industriali in centri amministrativi, 3) la crisi fiscale delle città. Dalla fine della seconda guerra mondiale sino alla metà degli anni cinquanta le trasformazioni avvenute nell'agricoltura, meccanizzazione, formazione delle grandi aziende capitalistiche, fallimento delle piccole aziende, surplus della produzione agricola, espellevano mano d'opera dalle campagne. Iniziava così il più vasto processo di migrazione interna dal Sud verso il Nord nella storia degli Stati Uniti. Alla fine degli anni cinquanta le città del Nord si erano così riempite di forza lavoro non qualificata o comunque non addestrata ad un'organizzazione del lavoro di tipo industriale. La gran parte di questa emigrazione era composta da neri e quindi ancora più difficilmente occupabile in un mercato del lavoro fortemente discriminante nei confronti delle minoranze etniche. Per i molti che non trovavano lavoro si offrivano due sole vie di sopravvivenza o attraverso l'economia del ghetto, lavoro nero, spaccio di droga o attraverso l'assistenza pubblica. Si

del lavoro, le crisi economiche, ma anche le linee di evoluzione interne alle stesse classi subalterne. Pensiamo in questo caso a forme anche se embrionali di coscienza ed organizzazione politica, un mutato atteggiamento verso le istituzioni che passerebbe da uno di passiva accettazione ad uno di critica radicale, ad una più chiara identificazione della propria controparte. Su questo aspetto ciò che Castells ipotizza per gli Stati Uniti sembra in certa misura valido almeno in forme di ipotesi di studio anche per altre situazioni: « La nostra ipotesi è che la crisi urbana negli Stati Uniti è la crisi di una particolare forma di struttura urbana che gioca un ruolo molto importante negli Stati Uniti nel processo di accumulazione capitalistica nell'organizzazione del consenso sociale e nella riproduzione dell'ordine sociale »². E riferendosi ad una mutata articolazione della domanda politica delle classi più subalterne aggiunge: « Allora la protesta urbana non era l'effetto del processo di urbanizzazione, ma il tentativo di movimenti di base di superare il modello segregato di consumo collettivo, un'espressione della perdita del controllo sociale dall'impatto combinato delle contraddizioni interne edei servizi urbani e del generalizzato stato di agitazione nella società americana »³.

Spostare l'attenzione sugli attori dei movimenti sociali urbani e delle lotte urbane significa però guardare anche ai soggetti, alla controparte politica che ad essi si oppongono⁴. Negli Stati Uniti questo implica seguire i mutamenti avvenuti nell'organizzazione della politica urbana ed il passaggio da un'amministrazione della città attraverso la vecchia macchina politica e le clientele ad essa connesse, ad un'amministrazione controllata dalle nuove burocrazie. Per cui cercheremo di seguire le linee più generali di questa evoluzione. L'emergere infatti dei movimenti urbani ha portato dei grandi mutamenti all'interno della politica urbana, e mettendo a nudo gli interessi e l'organizzazione del potere nascosta dietro di questa, dai responsabili delle amministrazioni locali allo Stato stesso, ed imponendo una svolta nelle finalità della stessa politica urbana. Da una fase infatti « riformista » in cui si tendeva alla soluzione dei problemi urbani, ad una più fruibile organizzazione della città si è passati ad una politica urbana intesa come controllo sociale della ribellione, come controllo dei movimenti urbani. Dall'altra parte l'emergere di questi mo-

ponevano così le premesse dei due più grossi problemi sociali delle città americane, la conflittualità dei ghetti e la esplosione del Welfare System culminati poi nelle rivolte dei neri, nelle lotte per il Welfare e nei movimenti sociali urbani.

² MANUEL CASTELLS, *The Wild City*, in « Kapitalstate », p. 3, n. 4-5, estate 1976.

³ MANUEL CASTELLS, *op. cit.*, p. 14.

⁴ C.G. Pickvance suggerisce che « Mentre si può essere d'accordo con gli studi marxisti che le autorità locali non dovrebbero essere viste come immuni da pressioni esterne, sembra non esserci giustificazione per andare all'estremo opposto di dire che i movimenti sociali urbani sono l'origine esclusiva di piccoli cambiamenti. Da una parte una tale visione ignora le pressioni esercitate da altri attori urbani (ad esempio proprietari edilizi, istituti finanziari) e dall'altra trascurava il fatto che le autorità locali hanno le loro proprie preferenze che risultano dall'urto tra i dipartimenti (e gruppi di professionisti), conflitti locali con il centro, fini di controllo sui partiti politici, etc. E' solo quando le particolari autorità locali sono fatte oggetto di studio, anche se è molto difficile rispondere a questo requisito, che sarà possibile attribuire « gli effetti urbani » in casi particolari alle azioni di movimenti sociali urbani, autorità politica ed altri attori urbani ». C.G. PICKVANCE, *On the Study of Urban Social Movements*, p. 36, in « The Sociological Review », vol. 23, n. 1, febbraio 1945. D'altra parte anche altri autori come M. Lipsky, David Muchnick sostengono l'ipotesi che dei piccoli effetti si ottengono anche perché ci sono degli interessi, delle lotte all'interno del gruppo di potere locale.

vimenti, che poi significa l'emergere di nuovi soggetti politici, ha mutato il volto e la funzione delle città stesse. Queste infatti nella fase in cui le lotte urbane sono state più prorompenti sono diventate centro di distribuzione dei benefici sociali ed economici, e nei momenti di riflusso del movimento e di crisi fiscale ed economica sono state bloccate nel loro sviluppo e trasformate in aree di controllo sociale ed austerità economica⁵. Obiettivo di questo breve lavoro sarà allora quello di cercare di individuare il ruolo giocato dai movimenti urbani nel processo di distribuzione del potere in America, la loro rilevanza politica, e la loro evoluzione. Privilegiando un'analisi dei soggetti politici più che una delle strutture socioeconomiche esamineremo 1) i vari tentativi di definizione analitica dei movimenti urbani negli Stati Uniti in termini di lotte delle classi subalterne; 2) la formazione delle nuove burocrazie amministrative delle città; 3) una breve storia dei momenti più rilevanti delle lotte urbane negli Stati Uniti.

Par. I - I movimenti sociali urbani

Una qualsiasi analisi venga oggi tentata sulla stratificazione di classe, sulle nuove forme delle lotte sociali e sui movimenti urbani negli USA deve necessariamente far riferimento allo sviluppo ed all'espansione delle funzioni di Stato. L'affermarsi di quella particolare forma di Stato che è il *Welfare State* ha infatti comportato l'interferenza, il diramarsi dello Stato in tutte le sfere dell'organizzazione sociale. I nuovi strumenti e le nuove funzioni dello Stato assistenziale hanno finito con l'incidere non solo a livello economico, consentendo ad esempio una certa redistribuzione del reddito, ma anche e soprattutto nella stratificazione sociale creando nuovi soggetti sociali, e sull'organizzazione della famiglia. Tralasciando in questo breve lavoro l'impatto che il *Welfare State* ha avuto sull'organizzazione familiare e sull'organizzazione della vita quotidiana ci soffermiamo sull'emergere dei nuovi soggetti sociali. Lo sviluppo ed il diramarsi dello Stato assistenziale ha infatti generato una rete di soggetti sociali che devono la loro esistenza non solo economica, ma il loro esistere come soggetti sociali all'essere clienti dello Stato. Il loro esistere sociale deriva infatti dal particolare rapporto di dipendenza che hanno con lo Stato. Quei soggetti sociali che potevano essere definiti un tempo come emarginati od appartenenti all'area del pauperismo, innocuati, sottoccupati, anziani e donne con lo Stato assistenziale divengono clienti dello Stato. Come clienti dello Stato, sia pur in modo diverso, divengono

⁵ New York ad esempio è stata ed è tutt'ora sull'orlo della bancarotta dato l'accentuarsi della sua crisi fiscale e della fuga del capitale privato che ha preferito investire altrove. A ciò è seguito un drastico taglio del Welfare e dei servizi sociali forniti dall'amministrazione cittadina. Donna Demac e Philip Mattera parlano a questo proposito di un tentativo di rendere New York una città « sottosviluppata », in modo da colpire i livelli di vita di quella fascia di popolazione che si era ribellata. « L'offensiva delle classi subalterne ha minacciato il controllo sociale imposto a New York dal governo e dal mondo degli affari, ed è stato in risposta a questa offensiva che coloro che detengono il potere hanno cercato di fare di New York una parte del terzo mondo, in questo senso la città è stata esposta alla più efficiente arma del capitale; il sottosviluppo ». D. DEMAC e P. MATTERA, *Developing and Underdeveloping New York*, ciclostilato.

⁶ Questo tipo d'interpretazione è diffusa fra quei sociologi che meccanicamente fanno corrispondere scarsità — ribellione, soddisfazione dei bisogni più immediati — pace sociale, senza mai dare alcuna connotazione politica ai movimenti sociali urbani. Per cui per questi si tratterebbe di rivolte, sommosse e non di lotte politiche.

tutti coloro che devono il loro nuovo *status* sociale ed economico al fatto di essere occupati e coinvolti nel funzionamento delle numerose agenzie, organizzazioni che permettono poi la realizzazione *pratica del Welfare State*.

Casa, salute, scolarizzazione trasporti, sono per i clienti dello Stato bene controllati dallo stato federale ed amministrati ed erogati dalle burocrazie municipali. Le domande di migliori e più servizi, di una migliore assistenza che provengono dalle fasce più povere dei residenti cittadini e che spesso si trasformano in proteste, rivolte, lotte urbane sembrano quindi essere lotte di « clienti ». Lotte per ottenere di più, per una maggiore erogazione dei beni pubblici. Leggere però le lotte urbane degli Stati Uniti solo in questa chiave vuol dire conferirgli semplicemente un aspetto di lotte economiche, o di tumulto dei « poveri » senza poi coglierne gli aspetti più politici. Infatti se è vero, ad esempio, che tutte le lotte condotte dal *Welfare Rights Movement* si pongono come obiettivo principale l'ottenimento di sussidii più alti per un maggior numero di persone, va anche detto che si sviluppa contemporaneamente una domanda di controllo sull'erogazione del Welfare stesso. Accanto ad un'obiettivo teso al miglioramento della qualità della vita si poneva così un'esigenza di partecipazione e di accesso alle forme locali del potere istituzionale nel momento in cui si chiedeva di controllare il funzionamento delle varie agenzie preposte alla distribuzione del Welfare.

Ci troveremmo così dinanzi a lotte di clienti che richiedono miglioramenti economici ma anche a lotte di minoranze escluse non solo da ogni accesso alla gestione del potere ma anche da ogni forma di partecipazione politica. La domanda di potere e di partecipazione come domanda politica dà una connotazione politica ai movimenti sociali urbani sviluppatasi negli Stati Uniti ed in un certo senso li definisce come una possibile forma della lotta di classe. La saldatura fra rivendicazioni economiche, politiche e quelle nate da una domanda di un diverso « uso » delle città sarebbe d'altra parte, secondo Castells⁷, quello che fa di un movimento sociale un « movimento sociale urbano ». La tipicità americana di simile saldatura risiede però nel fatto che data la caratterizzazione in termini non solo economici ma anche razziali dell'esclusione da livelli « decenti » di vita, e da ogni forma di gestione del potere, la domanda e l'insorgenza di una fascia della popolazione residente nelle grandi città non poteva essere che politica, proprio perché domanda di una minoranza esclusa da qualsiasi forma di partecipazione politica. Ciò che veniva messo in discussione erano i rapporti di potere che basati sulla discriminazione razziale, tenevano lontano da ogni forma di partecipazione le minoranze etniche.

Il controllo sulla gestione delle agenzie del Welfare, delle scuole, degli ospedali, dei servizi sociali rivendicato dai movimenti urbani americani, si poneva come una rivendicazione di accesso ad istituzioni, quali i pubblici uffici ad esempio, da cui sempre le minoranze etniche sono state escluse. Ciò ha fatto coincidere il manifestarsi dei primi disordini razziali, l'insorgere, e il manifestarsi dei primi disordini razziali, l'insorgere di vere e proprie lotte urbane e la nascita di alcune organizzazioni di base quale il *Welfare Rights Movement* ed il *Civil Rights Movement* negli Stati Uniti. Fairstein⁸ connota i movimenti urbani come le prime organizzazioni di base fra le classi subalterne orientate ideologicamente ed organizzate in base alla solidarietà di classe e razza. Mettendo in rilievo inoltre il fatto che seb-

⁷ M. CASTELLS, *La questione urbana*, Parigi, Maspero.

⁸ NORMAN I. FAIRSTEIN e SUSAN S. FAIRSTEIN, *Urban Political Movements*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1974.

bene nessuna organizzazione sia mai stata una vasta organizzazione di massa, l'esistenza di una moltitudine di gruppi richiedenti il potere per i residenti delle città, portava ad una grossa e diffusa pressione per la decentralizzazione del potere. « Mentre i movimenti politici urbani non hanno mai posseduto una ben sviluppata e coerente analisi politica, tutti hanno agito partendo da una premessa comune e hanno condiviso certe finalità. Sotto i loro programmi c'è la premessa che il processo della rappresentanza nelle città americane è basato su un pregiudizio che impedisce ai poveri e ai non bianchi l'acquisizione della proporzionata fetta di potere e di benefici. L'acquisizione di benefici che vanno dallo scuola all'assistenza medica, al lavoro ed ai contratti e visto come dipendente dall'occupazione di posizioni di potere è attribuibile a molti motivi: razzismo, mancanza di denaro e d'istruzione, essi stessi prodotto e cause della mancanza di potere ed un sistema politico che impedisce alle minoranze di ottenere uffici politici o burocratici. L'obiettivo comune dei movimenti allora diviene la partecipazione alla gestione del potere istituzionale così come porre termine alla politica del razzismo, migliorare la distribuzione dei servizi e direttamente provvedere dei vantaggi come il lavoro ed i contratti. L'ottenimento di questi obiettivi richiede un mutamento dei processi di selezione per posizioni ufficiali così che vengano impiegati altri criteri oltre il sostegno di una maggioranza all'interno di una larga area geografica o credenziali basate su risultati raggiunti nella scolarizzazione o per anzianità. Questi criteri sono l'eredità del progressivismo ed allora l'ideologia dei movimenti politici urbani comporta un attacco contro questi valori, ancora molto diffusi, sottesi al movimento progressivista »⁹. Eppure l'assalto al potere restava a livello locale ed ancora non veniva identificato il vero centro del potere. Così come gli attacchi venivano portati contro gli agenti e le agenzie dello Stato senza che venisse messo in discussione il ruolo da questo esercitato né l'intero assetto della società. « L'enfasi nel cercare potere istituzionale forza i movimenti a centrare i loro attacchi su istituzioni liberali¹⁰ perché è solo qui che la possibilità del potere è realistica. Il povero ed il nero mai potranno sperare di controllare il Congresso o la Camera, essi possono riuscire nel controllare le amministrazioni locali, o, dove essi sono una minoranza diffusa a livello della città, particolari istituzioni del Social Welfare o aree geografiche all'interno della città. Sia la base sociale dei movimenti nelle comunità individuali, che la natura locale dei loro avversari conducono ad un tentativo di ottenere spezzoni di potere su piccola scala. L'importanza politica generale dei movimenti politici urbani quindi dipende dall'accumulazione di numerosi piccoli successi. La parte di elettorato che alcun movimento particolare può mobilitare è piccola e la sua incidenza è limitata. Ciò nonostante, la consapevolezza da parte del governo e del mondo degli affari esclusi all'interno della struttura dell'amministrazione municipale può condurre ad un mutamento in tutto la distribuzione del potere e dei benefici »¹¹. Sembrerebbe quindi nell'analisi di Fainstein che la portata politica di questi movimenti sia stata solo di tipo riformista e collocata all'interno di una logica di redistribuzione del potere più equa. Eppure il tipo di repressione sia quella poliziesca, esercitata soprattutto sui gruppi più radicali del movimento dei neri, che quella economica istituzionale esercitata su tutta l'area del lavoro marginale e della disoccupazione attraverso drastiche riduzioni dell'intero Welfare System, lascereb-

⁹ FAINSTEIN e FAINSTEIN, *op. cit.*, p. 57.

¹⁰ Gli autori intendono qui riferirsi alle agenzie ed agli uffici amministrativi nati con il movimento dei progressivisti e con un intento di riforma della pubblica amministrazione delle città.

¹¹ FAINSTEIN e FAINSTEIN, *op. cit.* p. 57.

bero pensare ad una maggiore minacciosità dei movimenti urbani americani. Il fatto che interi quartieri praticavano per lungo periodo lo sciopero dei fitti¹², che il numero degli utenti dei sussidi del Welfare passò da 324.000 nel 1960 a 1.500.000 nel 1972, e che l'entità stessa del sussidio era più o meno divenuta equivalente al salario minimo consentito dalla legge e che molti nuclei familiari si disciolsero per usufruire dei sussidi¹³, dovette certamente suonare come una minaccia non solo di tipo economico, bensì anche istituzionale. Scegliere di sopravvivere in base ai sussidi ed il conseguente rifiuto di lavori mal retribuiti non comportò, solo infatti la scomparsa di una mano d'opera comunque disponibile, ma un rifiuto della etica e della disciplina del lavoro. Il manifestarsi dei movimenti urbani dava inizio infatti ad un ribaltamento dell'organizzazione sociale e dei valori su cui questa posava. L'insorgenza di masse subalterne anche perché sino allora passive e completamente acquiescenti verso l'ordine costituito metteva in moto un processo di delegittimazione, difficilmente controllabile soprattutto in un momento in cui altri fattori, quali ad esempio l'opposizione ed il movimento contro la guerra del Vietnam, concorrevano ad una crisi di legittimazione. La crisi delle città appariva così come una crisi di legittimazione, le possibilità di provocare una tale crisi restava la risorsa più valida delle classi subalterne in movimento. Bisogna infatti chiedersi quali siano le risorse ed i margini di contrattazione di fasce di popolazione non inserite, se non in maniera discontinua e precaria, nel processo di produzione. Movimenti quali quelli urbani difficilmente suscettibili di un'organizzazione politica stabile ed in grado di contrattare quali effetti possono sortire? Quali pressioni possono usare per ottenere potere? Difficilmente identificabili attraverso un'analisi del loro modo di organizzarsi, dal momento che esistendo spesso solo organizzazioni spontanee locali e temporanee, i movimenti urbani vanno identificati attraverso gli effetti che sortiscono? Sebbene una eccessiva focalizzazione sugli effetti di tali movimenti come sembra suggerire Castells sia fuorviante nel caso dei movimenti urbani, spostare l'attenzione dall'organizzazione agli effetti, può essere un approccio fecondo. « Il punto dell'analisi è piuttosto sui problemi, sulle questioni o gli obiettivi che l'organizzazione persegue e la loro determinazione strutturale. Sono le contraddizioni strutturali che rappresentano il livello cruciale di analisi, e le organizzazioni sono viste come mezzi per la loro espressione ed articolazione. Allora il punto è che le organizzazioni non possono essere analizzate senza riferirsi a queste funzioni, non che le organizzazioni non siano importanti. In questo rispetto l'approccio ai "movimenti sociali urbani" è appunto all'approccio della "partecipazione" per il quale l'analisi delle

¹² Lo sciopero dei fitti ed alcune occupazioni di case fu un fenomeno molto diffuso nei quartieri più poveri di New York durante gli anni sessanta e gli inizi degli anni settanta. L'episodio più notevole fu costituito dallo sciopero della Co-Op City nel 1975. Era questo un grosso condominio comprendente circa 60.000 persone nel Bronx di proprietà dello stato. Quando lo stato annunciò un aumento dei fitti del 33%, gli inquilini iniziarono uno sciopero che durò ben 13 mesi con una partecipazione del 90% delle famiglie.

¹³ Diveniva infatti più facile per le donne con figli ottenere i sussidi se potevano dimostrare di essere state abbandonate dal padre dei loro figli e di vivere senza l'aiuto di alcun uomo. Per provare ciò non solo molti nuclei familiari si dissolsero, ma le donne dovevano subire dei veri e propri *raids* notturni nelle loro case, da parte della polizia e degli agenti del Welfare che appunto cercavano di scoprire se ci fosse convivenza con qualche uomo. Questa pratica venne però poi praticamente impedita ed eliminata dalla mobilitazione dei ghetti, e dalle lotte del Welfare Rights Movement.

organizzazioni e le loro risorse sono un importante punto d'analisi...»¹⁴.

Gli effetti immediatamente riconoscibili sono stati negli Stati Uniti l'aumento e dei sussidi, dei servizi sociali ed una loro più vasta distribuzione di essi, più servizi sociali, e l'assunzione in uffici pubblici di alcuni rappresentanti delle minoranze etniche. Ma questi sono stati effetti raggiunti durante il periodo delle lotte e poi immediatamente perduti quando i movimenti sociali urbani sono scomparsi ed un'apparente pace sociale è stata ristabilita. Seguendo allora l'ipotesi che il movimento sociale urbano esiste solo in quanto sortisce degli effetti, si potrebbe concludere che svaniti gli effetti svanisce il movimento. Eppure il rapporto sembra essere inverso dal momento che ciò che è successo, è stato appunto la perdita di tutti gli obiettivi raggiunti una volta finita la lotta non essendovi in piedi nessun'organizzazione stabile in grado di gestire e mantenere le vittorie ottenute. Alcuni autori come Frances Fox Pivens e Richard Cloward¹⁵ credono invece che la fine del movimento, e la perdita degli obiettivi raggiunti sia da attribuire al sovrapporsi delle organizzazioni ai movimenti di base. Secondo questi solo il movimento ed una sorta di lotta permanente sono in grado di ottenere dei vantaggi per le classi subalterne che hanno come unica risorsa il potere provocare del « disordine sociale ». Una volta che delle organizzazioni stabili si sovrappongono ai movimenti, indebolendone il potenziale di lotta e scegliendo una fase di contrattazione secondo Fox Pivens e Cloward, tutto sarebbe perduto proprio perchè le classi subalterne non hanno risorse o potere sufficienti per contrattare. Per queste l'unica risorsa valida, in termini di potere sarebbe la capacità di creare delle crisi di legittimazione ritirando la loro cooperazione nell'organizzazione della vita civile. « A paragone con la maggior parte dei gruppi produttori le classi inferiori sono spesso in posizione così debole che non possono usare la rottura come una tattica per l'influenza. Molti compresi in queste classi sono in posizione tale che la loro cooperazione non è affatto cruciale per il funzionamento delle istituzioni più importanti. Cioè, alcuni dei poveri sono a volte così isolati da una significativa partecipazione alle istituzioni che l'unico contributo che essi possono ritirare è la quiescenza nella vita civile: essi possono fare delle sommosse »¹⁶.

L'esplosione di sommosse metterebbe così in crisi l'organizzazione sociale avviando un processo di delegittimazione ed imponendo al resto della società l'attenzione verso le masse emarginate. Ma nel momento in cui si avvia questo processo si creerebbero, secondo gli autori, anche delle premesse per una solidarietà e coscienza di classe e di razza, assolutamente impensabile, data la grande disgregazione delle masse emarginate, al di fuori dei momenti di lotta. « L'emergenza di un movimento di protesta induce ad una trasformazione della coscienza e del comportamento. Il mutamento della coscienza ha per lo meno tre aspetti distinti. Prima "il sistema", o quegli aspetti del sistema che la gente sperimenta e percepisce, perde legittimità". Un gran numero di uomini e di donne che usualmente accettano l'autorità e le loro regole e la legittimità degli ordinamenti istituzionali arrivano a credere in una certa misura che quelle regole e questi ordinamenti sono ingiusti e sbagliati. Secondo, persone normalmente fataliste che credono nell'inevitabilità degli ordinamenti esistenti, iniziano ad accampare dei diritti che implicano domande per un mutamento. Terzo, c'è un

¹⁴ C.G. PICKVANCE, *On the Study of Urban Social Movements*, in « The Sociological Review », p. 30, vol. 23, n. 1, febbraio 1975.

¹⁵ FRANCIS FOX PIVENS e RICHARD CLOWARD, *Poor People's Movements*, New Yor, Pantheon Books, 1977.

¹⁶ FRANCIS FOX PIVENS e RICHARD CLOWARD, *op. cit.*, p. 25.

nuovo senso di efficacia, persone che normalmente si considerano prive di risorse arrivano a credere di avere qualche capacità di mutare il loro destino. Il mutamento nel comportamento è ugualmente straordinario spesso più facilmente riconoscibile, almeno quando assume l'aspetto di scioperi di massa, marce o rivolte. Un tale comportamento si sembra coinvolga due elementi distinti. In primo luogo delle masse assumono un atteggiamento di sfida, violando le tradizioni e le leggi verso le quali normalmente sono stati acquiescenti, e si ribellano ad autorità verso le quali ordinariamente sono state deferenti. Ed in secondo luogo la loro sfida è espressa collettivamente, come membri di un gruppo e non più come individui isolati »¹⁷. All'interno di questa sfida collettiva andrebbero però compresi, secondo gli autori, anche atti apparentemente individuali come alcune forme di criminalità, perché facenti parte di un diffuso atteggiamento anti autoritario ed anti-istituzionale. Il che equivale a dire che laddove inizia una crisi di legittimità, ogni azione di individui o di gruppi tesa alla violazione delle norme di comportamento esistente, va considerata come facente parte attiva del processo di delegittimazione. « Scioperi e rivolte sono chiaramente forme di azione collettiva, ma persino alcune forme di sfida che appaiono essere atti individuali, come crimini, attacchi alla scuola o incendi, mentre sono molto più ambigui, possono avere una dimensione collettiva per quelli che impegnati in queste azioni possono considerarsi come parte di un movimento più vasto. Questo tipo di azioni di sfida apparentemente atomizzate possono considerarsi come tale di un movimento quando quelli in essi impegnati si percepiscono come attori membri di un gruppo, e quando dividono un unico credo di protesta ». L'ipotesi del tutto movimentista di Piven e Cloward porta a far coincidere l'esplosione di forme di « devianza » più o meno articolata e l'emergere di movimenti di protesta come i movimenti sociali urbani. Il fatto che si susseguono una serie di atti che violano le norme stabilite di comportamento va però forse più attribuita al diffondersi della crisi di legittimazione innestata non dagli individui isolati, ma da gruppi più o meno formalmente organizzati, che « al sentirsi parte del movimento ». Tutt'al più ci si sente parti di un diffuso atteggiamento di disobbedienza. D'altra parte se una minaccia può essere lanciata dai movimenti di base delle classi subalterne, è questa una minaccia di rottura dell'ordine sociale e dell'organizzazione gerarchica del potere che è tale solo in quanto espressione di masse e non di individui. Può anche una serie lunga e diffusa di « crimini » avere un effetto minaccioso e quindi costituire risorsa delle masse emarginate? Non sembrerebbe che simili azioni possano aumentare la capacità contrattuale delle classi più subalterne. Se è vero, come Piven e Cloward documentano attraverso un'accurata analisi storica, che i « poveri » d'America hanno ottenuto dei miglioramenti dei loro livelli di vita solo attraverso le lotte, è pur vero che sia durante gli anni della depressione che negli anni sessanta queste lotte sono sempre state espressione di *organizzazioni di base*. Va precisato che intendiamo qui riferirci ad organizzazioni di movimento quali appunto, il Movimento dei Disoccupati negli anni della depressione, ed il *Welfare Rights Movement* ed il *Civil Rights Movement* degli anni sessanta e non ad organizzazioni formali e burocratiche. Allora più che la protesta politica o la rivolta come risorsa, sembra sortire qualche effetto la protesta politica organizzata, la manifestazione di una solidarietà di classe e di razza. In una società come quella americana dove si è sempre cercato di dividere e di contrapporre fra loro le varie fasce della classe operaia e di mantenere sempre viva una guerra fra poveri, ciò che può costituirsi come risorsa efficace all'acquisizione di potere

¹⁷ FRANCIS FOX PIVEN e RICHARD CLOWARD, *op. cit.*, pp. 3-4.

è appunto la organizzazione e la solidarietà. Piven e Cloward invece argomentano come nella storia dei movimenti dei « poveri », tutto sia stato perduto quando i movimenti si sono trasformati in *lobbies* e in organizzazioni di potere non dei poveri, ma sui poveri stessi. Così sembra essere avvenuto negli anni 30 e negli anni 60. Sul finire degli anni sessanta, ad esempio, il movimento dei neri che pur aveva rappresentato l'ala più combattiva e quella che aveva detenuto relativamente più potere fra le masse marginali si trova ad essere di nuovo espropriata da tutti i benefici ottenuti. Ma, a noi sembra, che i motivi del fallimento dei più recenti movimenti urbani d'America siano diversi e che risiedono in tre ordini di fattori: 1) non la eccessiva organizzazione, bensì la mancanza di questa; 2) il precipitare di una crisi fiscale dello Stato che non è solo « ideologica », ma strutturale; 3) la mancata acquisizione stabile di potere.

Nonostante la creazione di vari comitati organizzativi che sostenevano le lotte per la casa, per la scuola, per i trasporti e per una diversa erogazione dei sussidi erogati dal Welfare State. Questi mai hanno raggiunto una dimensione nazionale restando anzi spesso sconfinati a livello di comunità o di quartiere. Per cui, a parte il *Welfare Rights Movement* su cui va fatto un discorso diverso, la sopravvivenza di questi movimenti e la loro capacità di incidere era strettamente legata all'impegno e alla militanza dei membri di questa o quella comunità. Una volta ottenuti obiettivi anche parziali, come ad esempio un superficiale risanamento del quartiere o il controllo sulla scuola locale, molti di questi movimenti si estinguevano. Non si riuscì così a mettere insieme e a far fruttare bene il potenziale di lotte diffuso nelle maggiori città americane. Si effettuò così una sorta di dispersione delle risorse. Inoltre in un primo momento la sfida lanciata dalle masse marginali riuscì a spingere lo Stato a scelte come, ad esempio, l'ampliamento del Welfare e dei suoi clienti, o le amministrazioni cittadine ad accettare l'immissione ed il controllo degli uffici da parte delle minoranze, ed un'espansione dei servizi pubblici. Ma con lo svilupparsi delle contraddizioni interne allo Stato assistenziale teso ad assolvere contemporaneamente la duplice funzione di legittimazione e di favorire l'accumulazione (O' Connor) e con l'eccessiva minacciosità scaturita dagli stessi movimenti urbani, si ebbe una controreazione che non solo bloccò ogni ulteriore iniziativa delle masse marginali, ma represses anche quelle esistenti. Le amministrazioni delle città che vedevano aumentare le proprie uscite (spese per servizi sociali, *welfare*) e restar ferme, se non diminuite, le entrate si trovarono ben presto sull'orlo della bancarotta e furono quindi costrette a decurtare tutte le spese per servizi sociali, ed a ridurre la forza lavoro occupata nelle amministrazioni pubbliche. Il progressivo accentuarsi di questa crisi fiscale dello Stato e delle città ha effettivamente contribuito all'erosione delle piccole vittorie ottenute dai movimenti urbani. Stretto in questa crisi e non potendo più elargire lo Stato ha dovuto riassumere un ruolo repressivo verso le masse marginali. Va però sottolineato come la realmente esistente crisi fiscale dello Stato venga poi utilizzata ideologicamente per bloccare appunto ogni domanda delle masse marginali¹⁹.

18 FRANCIS FOX PIVENS e RICHARD CLOWARD, *op. cit.*, pp. 3-4.

19 Intorno a questa pretesa ideologizzazione della crisi fiscale è tutt'ora in corso un dibattito negli Stati Uniti. Alcuni sostengono infatti che la crisi fiscale sia un'invenzione capitalistica per bloccare le domande, che stavano diventando eccessive, dalle masse marginali. E per imporre un clima di austerità che rinsaldi il principio di prestazione, l'etica del lavoro. Nel momento in cui i sussidi vengono decurtati, e l'eleggibilità per il Welfare resa più difficile, si costrin-

In un certo senso è stato anche facile sconfiggere questi movimenti se si considera che il potere acquisito dalle masse marginali, con le lotte era un tipo di potere che pur portando ad un miglioramento, anche se minimo, dei livelli di vita di queste, ad un aumento della loro capacità contrattuale non mutava però la loro posizione all'interno dell'organizzazione gerarchica della società. Le masse marginali pur potendo spingere alcuni processi decisionali verso orientamenti ad esse favorevoli non per questo acquisivano potere decisionale in prima persona. Il potere acquisito era allora o del tipo negativo nel senso che poteva impedire la realizzazione di decisioni prese da altri²⁰ o con una funzione semplicemente di catalizzazione ovvero spingere altri che detengono il potere a decidere in proprio favore, cioè in definitiva a fungere come un gruppo di pressione. Ma restando sempre un gruppo di pressione minore rispetto agli altri agenti nella società e comunque con meno potere. Il potere quindi raggiunto o potenziale delle masse coinvolte non sposta quindi se non per breve periodo e localmente i rapporti di forza e non cambia quello che Fainstein chiama la loro posizione relativa rispetto agli altri gruppi. « Miglioramenti nello standard di vita dei poveri non cambia la loro posizione relativa al resto della società. Ugualmente la mobilitazione delle loro risorse del potere, se provoca una contromobilizzazione, può risultare in un aumento nella quantità di potere nel sistema come un tutto senza cambiare la relativa posizione dei vari gruppi »²¹.

Dalla macchina politica alle burocrazie riformiste: chi è la controparte?

La concentrazione di forza lavoro appena immigrata ed estremamente disponibile nelle grandi città americane aveva posto già agli inizi del secolo un problema di controllo dei maggiori centri urbani e della popolazione più povera in essa residente. Una classe operaia non organizzata, facilmente ricattabile grazie alla presenza di un'offerta vastissima di lavoro a basso costo, che costituiva fra l'altro la maggior parte della popolazione residente nelle grandi città nordamericane, diventava una fascia facilmente manipolabile dalle forze politiche che controllavano la politica urbana agli inizi del secolo. Così la politica urbana scelta in quegli anni fu quella di sviluppare e controllare le città semplicemente come serbatoi di forza lavoro e di voti. Si affermò infatti l'organizzazione della macchina politica basata su un rapporto molto stretto cliente-patron che rendeva più facile il controllo della forza lavoro e l'assicurarsi una base elettorale fidata²². Da parte dei boss politici si concedeva occupazione in cambio di fedeltà e voti raggiungendo il duplice scopo di dividere la classe operaia e di bloccarne qualsiasi presa di coscienza e politicizzazione. Presentando infatti la macchina politica come unica forma efficace di politica organizzata si svalutava ogni forma di

ge parte della massa marginale ancora suscettibile di essere occupata, ad accettare qualsiasi tipo di lavoro.

²⁰ E' questo il caso ad esempio dei movimenti urbani di New York che nei tardi sessanta si sono opposti ad alcuni piani di ristrutturazione della città, come ad esempio la costruzione di autostrade superelevate, sventramento di alcuni quartieri che avrebbero distrutto alcune comunità. Quest'opposizione si è rivelata in parte vittoriosa.

²¹ FAINSTEIN e FAINSTEIN, *op. cit.*, p. 190.

²² Per una storia ed analisi dello sviluppo della macchina politica americana vedi EDWARD C. BANFIELD e JAMES O. WILSON, *City Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1963. Un'interpretazione più politica del fenomeno si trova invece in James C. SCOTT, *Corruption, Machine Politics and Political Change*, in « American Political Science Review », LXII, dicembre 1969.

politicizzazione e si spingeva verso una socializzazione in senso conservatore. « Per far sì che la macchina rispondesse alle sue funzioni rispetto ai gruppi d'interesse rappresentati, era necessario un elettorato operaio che non cercasse di usare l'organizzazione dei partiti come un mezzo per avanzare delle domande di classe. Gli immigranti del Sud e dell'Est Europa (ad eccezione di alcuni ebrei) arrivarono in America con scarsa coscienza di classe o esperienza di attività politica. La macchina funzionò in modo da socializzare questi potenziali elettori verso orientamenti che distruggevano i loro stessi interessi »²³. Con lo sviluppo però del movimento progressivista legato ad uno sviluppo del capitalismo più razionalizzato ed efficiente ed indubbiamente nato in contrapposizione alle prime organizzazioni ed alla nascente politicizzazione della classe operaia su vasta scala la politica urbana mutò di segno. E dall'interesse esclusivamente manipolatore verso le classi subalterne si passò ad un interesse di tipo riformatore verso queste classi ed i quartieri da esse abitati. Ciò comportò non solo una diversa organizzazione degli spazi urbani dando avvio ad una operazione di risanamento dei quartieri più poveri, ma anche una diversa amministrazione degli uffici e degli affari municipali. Spezzati i vecchi legami di patronage e le vecchie clientele, una nuova burocrazia prescelta in base a criteri meritocratici ed efficientisti si installò in tutti i rami delle amministrazioni cittadine. Inspirato dall'ideologia di riformare la società e di agire in nome del pubblico interesse, il movimento progressivista sostituì alla politica del *patronage* l'assoluta depoliticizzazione. « Il progressivismo come filosofia politica, ed il miglioramento dell'azione governativa attraverso l'applicazione delle norme di economia ed efficienza. Mentre la crescita del professionalismo e dell'aumentato potere degli sperti implicato dal secondo obiettivo sembrava contraddire il primo, le due finalità invece ben si conciliavano. Alla luce della dottrina del pubblico interesse, essi spiegano come il Progressivismo poté evitare la questione di dare potere politico ai poveri, pur reclamando una maggiore democratizzazione. Il pensiero progressivista sosteneva una rigida separazione tra le funzioni politiche e quelle amministrative e la scelta delle decisioni »²⁴. Il movimento progressivista portò così alla formazione delle nuove burocrazie ed attraverso la separazione fra politica ed amministrazione ad una nuova forma di controllo sulle classi più subalterne. Ci si è infatti trovati dinanzi ad un tipo di riforma che cooptava le classi subalterne a sostenere le amministrazioni cittadine e le istituzioni vigenti proprio in quanto apparentemente democratiche e non legate ad interessi particolaristici. « Le masse marginali venivano quindi usate non più come riserve di clienti ed elettori individuali, ma come gruppi di pressione. Il nuovo patron diveniva l'agenzia che erogava non più beni personali ed occulti ma beni pubblici. Da clienti del boss politico a clienti dello Stato. Il passaggio dalla vecchia forma di clientela alla nuova è cruciale per capire quale sia stata la controparte dei più recenti movimenti urbani. A parte i diversi livelli di coscienza e di organizzazione esistenti agli inizi del secolo fra le classi subalterne, la depersonalizzazione dell'erogazione di beni e fondi per la propria sopravvivenza deve certamente aver aiutato la individuazione da parte di queste del proprio « benefattore » ed antagonista. Inoltre, come sottolinea Ira Katznelson²⁵, rispetto alla vecchia macchina politica che dispensa benefici come favori personali,

23 FAINSTEIN e FAINSTEIN, *op. cit.*, p. 19.

24 FAINSTEIN e FAINSTEIN, *op. cit.*, p. 23.

25 IRA KATZNELSON, *The Crisis of the Capitalist City: Urban Politics and Social Control*, in « Theoretical Perspectives on Urban Politics », Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1976.

le nuove burocrazie hanno una contrattazione più pubblica e quindi più rilevante politicamente. Ogni concessione infatti tende a diventare il soggetto ed un conflitto aperto ed un'occasione per chiedere di più. In un certo senso le nuove burocrazie benché nate con finalità contrarie ad ogni forma di aggregazione e di politicizzazione, hanno poi accelerato questo stesso processo nel momento in cui si sono costituite come chiara controparte. « Negli anni sessanta ed in quelli settanta il passaggio del partito al potere burocratico e del governo è diventato di un'importanza cruciale. In effetti le stesse burocrazie sono diventate cause basilari ed obiettivi della protesta urbana. Quasi tutti i cittadini arrivano in contatto, ad un certo punto della loro vita, con l'organizzazione sanitaria, con il sistema scolastico; milioni di cittadini sono in welfare, tutti sono consci di come la polizia possa funzionare come protezione e come repressione, ed alcuni sono passati attraverso le corti di giustizia e le prigioni. Gli impiegati delle categorie inferiori di queste agenzie — insegnanti, assistenti sociali, infermieri, commessi, giudici delle corti inferiori — quelli che Michael Lipsky chiama burocrati a livello della strada²⁶ rappresentano direttamente il governo per i governati »²⁷. La centralizzazione e la espansione dello Stato moltiplicatosi attraverso le innumerevoli agenzie ed uffici presenti nelle grandi città offriva così un obiettivo identificabile, e nuove possibilità di azione politica²⁸. Eppure questo processo d'identificazione dell'antagonista è stato a lungo inibito dall'organizzazione dell'amministrazione pubblica fatta tutta su un piano locale. Per cui ad una espansione dello Stato corrispondeva anche una dispersione a livello locale della sua politica e ciò comportava che lo scontro e la protesta dei movimenti urbani spesso si fermasse al livello del potere politico locale. Sino ad assumere a volte un carattere di protesta contro l'amministrazione e non contro il potere politico. Le agenzie e la nuova burocrazia nata con il Progressivismo avrebbe così funzionato da elemento deviante della protesta urbana. Assorbendo ed indirizzando questa a livello locale ne avrebbe evitato l'impatto con il governo centrale e con i veri centri decisionali. Fainstein spiega questa deviazione della protesta non solo come strategia delle classi dominanti, ma soprattutto come risultato dell'eredità lasciata dall'ideologia dei Progressivisti. « L'analisi politica prima avanzata dai Progressivisti è ancora usata dagli ufficiali del governo e dai burocrati per giustificare la loro indipendenza del controllo politico. Clienti che richiedono mutamenti strutturali sono accusati di introdurre dei criteri politici sulla gestione delle scuole, della polizia, o dell'assistenza medica a seconda dei casi. Gruppi della piccola e media borghesia tendono a vedere i conflitti fra la burocrazia ed i clienti attraverso gli assunti dei Progressivisti. I clienti arrivano in questo modo ad essere identificati con la macchina ed il potere politico mentre i loro avversari si rifarebbero al pubblico interesse. Il dominio dell'ideologia progressivista costringe i movimenti urbani a professare il loro disinteresse verso la politica o fini politici perché sono incapaci di cambiare i termini della discussione così come a mostrare che le agenzie sono già politicizzate »²⁹. Ma l'estromissione apparente della politica dalle amministrazioni piuttosto che difendere queste da attacchi e proteste politiche sembra accele-

²⁶ « *Street-level bureaucrats* » nel testo.

²⁷ IRA KATZNELSON, *op. cit.*, p. 226.

²⁸ Sulle lotte dei « poveri » contro lo Stato: MARGARET LEVI, *Poor People Against the State*, in « *The Review of Radical Political Economics* », n. 6, primavera 1974, sostiene come solo attraverso l'espansione dello Stato i « poveri » hanno acquisito un obiettivo d'attacco e dimostrato la loro abilità ad ottenere dallo Stato riconoscimenti tangibili.

²⁹ FAINSTEIN E FAINSTEIN, *op. cit.*, p. 25.

rarne secondo Castells, la delegittimazione soprattutto in un momento in cui la crisi fiscale blocca l'erogazione dei sussidi: « Le conseguenze potenziali della crisi fiscale urbana sono molto serie perché esse potrebbero minacciare la già instabile legittimazione politica dei governi locali. Spieghiamo questo importante punto. I riformisti degli anni trenta rimpiazzarono il « *pork barrel* » (le politiche di donazione) e le politiche di *patronage* della macchina politica con schemi di sviluppo urbano di *managers* della città. Essi rischiarono la perdita di quei legami persona a persona che avevano fondato il controllo della macchina all'interno dei quartieri della città. Le pressioni della base durante gli anni sessanta forzarono ad aprire le burocrazie locali ai poveri ed alle minoranze etniche. Se la politica « Fuori tutti gli affari » predomina, i governi locali delle città più grandi andranno isolandosi sempre di più dai differenti interessi e conflitti sociali e perderanno tutte le fonti passate di legittimazione, sia in termini di clientele, di gestione, che in termini di servire a degli interessi specifici. In prima linea durante la revisione delle politiche sociali negli anni sessanta, le città sono attualmente sotto il fuoco incrociato degli interessi del mondo degli affari che reclama austerità e quello dei lavoratori e dei consumatori che si rifiutano di portare il peso di una crisi che non è la loro. Allora l'apparato dello Stato nelle città centrali oltre a sopportare crescenti contraddizioni a livello delle politiche fiscali e ad essere scosse dalle richieste di servizi, occupazione e salari, sta anche perdendo controllo politico sui conflitti sociali che sorgono dagli obiettivi posti dai movimenti urbani »³⁰.

Secondo la tesi di Castells, quindi, l'effetto politico creato dalla domanda delle masse marginali sulle burocrazie locali è tale da accelerare le crisi di queste e quindi sortirebbero un effetto non semplicemente a livello locale. Ed indubbiamente i movimenti urbani hanno, con le loro domande e pressioni per una diversa erogazione del denaro pubblico e per il controllo delle agenzie municipali, sfidato non solo le organizzazioni amministrative, ma anche l'intera organizzazione sociale. Il richiedere un modo diverso di amministrare e regolare la vita urbana in effetti finisce con il proporre un modello di politica urbana alternativo, e la sua efficacia sta proprio in questa proposizione al di là del fatto che poi essa venga o meno attuata. Per cui se è in parte vero, come sostiene Fainstein, che l'attacco portato dai movimenti urbani alle burocrazie locali finisce per disaggregare la domanda politica e ne limita gli effetti a livello nazionale, non per questo circoscrive la portata di questi movimenti a livello semplicemente locale. Nel momento in cui anche in forma poco articolata, nei termini della lunga durata, emergono nuovi soggetti politici che esprimono una qualche forma di aggregazione di masse sino ad ora disgregate e che richiedono una diversa distribuzione delle risorse, non solo le amministrazioni locali, ma lo Stato stesso sono costretti a trovare nuovi modi per ristabilire il consenso sociale e la legittimazione. La storia dei movimenti urbani degli ultimi due decenni negli Stati Uniti sembra in definitiva aver mostrato ciò ma anche al tempo stesso la caducità di questi movimenti dal momento in cui non sono riusciti né a costruire solide alleanze con altri gruppi sociali né a difendere le vittorie raggiunte, avendo mancato soprattutto nella costruzione di un'organizzazione politica di massa.

Il ciclo delle lotte urbane negli USA

Benché lotte urbane fossero già esplose negli Stati Uniti durante gli anni della depressione, la novità del ciclo di lotte degli anni 60-70 sta nella

³⁰ MANUEL CASTELLS, *op. cit.*, pp. 20-21.

sua vastità e nella sua politicità. Inoltre cosa mai verificatisi prima negli Stati Uniti, l'espandersi delle lotte da un settore all'altro dagli inoccupati agli occupati, da quelli occupati nel settore privato a quelli del pubblico impiego, il formarsi di veri e propri movimenti conferiva una grossa rilevanza politica a ciò che succedeva nei grandi centri urbani in quegli anni. Infatti si può in un certo senso parlare di una circolarità delle lotte urbane che per l'appunto si espandevano da un settore all'altro quasi inmiscendosi reciprocamente³¹. Prendiamo ad esempio ciò che accadde a New York dove le prime lotte furono quelle emerse nei ghetti ed in particolare ad Harlem. Queste si caratterizzano immediatamente non solo come tumulti razziali, bensì come lotte per diversi livelli di vita, per l'occupazione, e per l'integrazione a tutti i livelli dell'organizzazione sociale. Le rivolte dei ghetti si collegarono infatti agli scioperi dei fitti, alle imponenti manifestazioni per il risanamento dei quartieri più poveri, alle lotte per il Welfare.

Le lotte per il Welfare costituirono certamente il momento più importante in quanto non solo spinsero ad una sua diversa distribuzione di questo ma dettero vita al movimento più organizzato e rilevante di quegli anni. Il *Welfare Rights Movement* ebbe una portata nazionale benché costituito non come un'organizzazione nazionale centralizzata, ma come una federazione di gruppi locali. Questo ebbe fra i suoi effetti non solo quello di organizzare i diversi momenti di lotta, ma anche di costituire un punto di riferimento, consulenza ed assistenza per tutti quelli aventi diritto al Welfare³². Si organizzarono così dei comitati di quartiere che controllavano che tutti gli aventi diritto ricevessero quanto dovuto. L'aspetto più interessante di questa organizzazione è il fatto che non solo aiutò il formarsi di una solidarietà di razza e di classe fra quelli che vivevano di sussidi del Welfare, ma anche il formarsi di una coscienza di aver diritto ad una diversa qualità della vita. Fu infatti dopo il formarsi di questa organizzazione che vennero avanzate richieste per un aumento dei sussidi per comprare vestiti e mobili. Ciò comportò che il rapporto depersonalizzato agenzia-cliente venisse di nuovo personalizzato proprio in quanto una delle forme di lotta era quella di recarsi alle agenzie, fare pressioni sui singoli ufficiali. I primi quindi a subire l'impatto di queste lotte furono gli impiegati delle agenzie del Welfare che nel 1965 scesero anche loro in sciopero. L'attacco dei clienti dello Stato contro gli ufficiali dello Stato mentre minacciava mettendola fortemente in crisi la professionalità di questi, mostrava anche la possibilità di forme di protesta da operare nella società e quindi accessibili a tutti. Ciò che si mostrava in definitiva era che la protesta non era prerogativa del lavoro organizzato in fabbrica, e che poteva essere indirizzata direttamente contro l'organizzazione centrale dello Stato. Iniziano così una serie di scioperi a catena da parte dei lavoratori occupati in pubblici uffici, mentre si avvia al declino il mito « dell'essere al servizio dello Stato ». Ed è durante il decennio che va dalla metà degli anni sessanta a quella degli anni settanta che si assiste anche ad una vasta sindacalizzazione fra i lavoratori del pubblico impiego³³: insegnanti, assistenti sociali, polizia, trasporti, insomma tutti lavoratori appartenenti a categoria tradizionalmente non sindacalizzate. Venivano così spazzate via quelle norme professionali,

³¹ Donna Demac e Philip Mattera sono fra i sostenitori di questa circolarità.

³² Fu in quel periodo, infatti, che si scoprì che molti aventi diritto ai sussidi non li ricevevano o perché ignoravano le procedure per l'ottenimento di questi o venivano arbitrariamente esclusi dalle liste.

³³ Il pubblico impiego dava vita in quegli anni ad una delle organizzazioni sindacali più politicizzata e radicalizzata: il District 37, pendenti e clienti dello Stato.

quell'ideologia meritocratica ed insieme l'illusione di una promozione sociale attraverso il pubblico impiego. Ciò che si rivendicava non era semplicemente aumenti salariali, ma il controllo sulle assunzioni e sui criteri promozionali. Categorie professionali tradizionalmente appalto dei lavoratori « bianchi » venivano ora prese d'assalto dalle rivendicazioni delle minoranze etniche, per cui in un certo senso furono proprio questi strati i primi a confrontarsi con il razzismo, il sessismo e l'oppressione delle minoranze attraverso cui le masse marginali vengono discriminate. Il tradizionale antagonismo fra questi settori e le masse marginali sembra per un certo periodo scomparire per lasciar posto ad una complementarietà delle lotte reciproche senza però per questo arrivare ad un'alleanza cosciente e strategica³⁴. Fra l'altro gli « assalti » pressoché quotidiani che gli insegnanti ricevevano dagli studenti e dai genitori di questi che richiedevano controllo sull'educazione e la fine della discriminazione razziale, quelli che subivano gli assistenti sociali e gli impiegati delle agenzie del Welfare da parte delle masse marginali, gli assalti che la stessa polizia subiva nei ghetti e che non riusciva più a controllare rendeva ben difficile l'esercizio della « professionalità » tradizionalmente intesa e spingeva a prendere coscienza di un sistema di diseguaglianza finora volutamente ignorato. Per cui accadde che ogni lotta di settore ne metteva in moto un'altra e ciò che guadagnava un settore veniva acquisito anche da un altro. Ad esempio la protesta degli studenti influenzò quella degli insegnanti e viceversa e mentre gli insegnanti ottennero la possibilità di migliorare e di decidere sulle proprie condizioni di lavoro, gli studenti ottennero facilitazioni sulle pratiche di ammissioni ed una sorta di presalario per i più poveri. Nello stesso modo i lavoratori occupati nelle agenzie del Welfare ottennero migliori contratti mentre i loro clienti ebbero più sussidi. Un'altro tipo di circolarità inoltre faceva sì che anche fra occupati e non occupati si stabilisse una complementarietà di effetti e di lotte. Il proclamarsi come aventi diritto a dei sussidi sufficienti a mantenere un livello di vita « decente », il rifiuto del lavoro supersfruttato e a basso costo da parte della fascia di forza lavoro più marginale rendeva impossibile il loro uso come esercito industriale di riserva. Questi non costituivano più una minaccia per i lavoratori salariati dei settori marginali, i quali a loro volta potevano avanzare delle richieste e vederle soddisfatte. Mentre l'antagonismo fra questi settori certamente non scomparve avvenne però che tutte le lotte anche se organizzativamente separate venivano indirizzate nello stesso senso. Questa convergenza delle lotte, questi attacchi, la distruzione che veniva fatta giorno per giorno dell'etica del lavoro, del mito della professionalità³⁵ e della disponibilità di una parte della forza lavoro occupabile dovettero certamente essere decisivi nella scelta politica fatta a livello centrale come a quelli locali di porre fine alle « turbolenze » urbane. La mancanza di una strategia complessiva, di organizzazioni politiche, di alleanze precise e durature fra i vari strati coinvolti nelle lotte di quegli anni contribuirono notevolmente alla sconfitta dei movimenti urbani negli USA.

Conclusione

L'elemento unificante di tutte queste lotte manifestatesi in settori diversi era costituito dal loro esplicarsi nell'ambito delle città e delle ammi-

³⁴ J. O'CONNOR in *La Crisi fiscale dello Stato*, Einaudi, 1977, sembra invece essere più ottimista verso la possibilità di una vera e propria alleanza fra dipendenti e clienti dello Stato.

³⁵ In quegli anni si sono toccati nel pubblico impiego le punte più alte di assenteismo.

nistrazioni ad esse preposte. Le lotte per la casa, culminate a New York in una serie di occupazioni non solo di singoli stabili, ma di interi quartieri, le lotte per la scuola e nella scuola, le lotte per l'erogazione di maggiori sussidi, le lotte per un diverso funzionamento dei servizi sociali, si manifestarono e si indirizzarono tutte contro le amministrazioni cittadine, contro gli agenti ed i rappresentanti dello Stato a livello locale.

L'esplosione di questa nuova conflittualità urbana nostrò e la possibilità di aggregazione, seppur temporanea, di gruppi tradizionalmente disgregati, e la capacità di questi stessi gruppi sociali di imporre la propria domanda di partecipazione al potere all'intero sistema politico generale. Ciò che fu ottenuto attraverso queste lotte dai movimenti sociali urbani, in definitiva, furono solo alcune piccole fette di potere destinate ad essere erose o comunque non gestibili nel lungo periodo. Ma nello stesso tempo si sancì l'ingresso nel *forum* dell'azione politica di soggetti sociali che tradizionalmente non avevano avuto ad esso alcun accesso. L'entrare a far parte di tale *forum* trasformava, anche se in minima parte, l'intero sistema politico americano. Infatti dopo l'insorgere dei movimenti sociali urbani, anche una volta che questi ebbero perso un loro ruolo attivo, non fu più possibile prescindere da essi. Le aree di povertà urbana, della marginalità, dei ghetti neri, e portoricani, divennero, ad esempio, aree da conquistare, tenere sotto controllo in tutte le campagne elettorali, sia quelle per il rinnovo delle cariche politiche ed amministrative municipali, che per quelle a livello nazionale. E non fu più possibile prescindere da quei nuovi soggetti sociali divenuti nuovi soggetti politici, per qualsiasi decisione che toccasse le aree urbane. Progetti di trasformazione di quartieri delle città, mutamenti da introdurre nelle amministrazioni cittadine hanno dovuto, anche dopo il concludersi del ciclo delle lotte urbane, tener conto, considerare questi nuovi soggetti politici. Le proposte e le domande di modelli alternativi di politica urbana, di una diversa distribuzione delle risorse pubbliche costituivano, al di là della loro soddisfazione, una sfida alle autorità locali, come a quelle centrali, a trovare se non altro nuovi modi per ristabilire il consenso sociale. Allora anche una risposta negativa o repressiva da parte del sistema nei confronti delle nuove domande diviene una forma di riconoscimento dell'esistenza « politica » di soggetti ed aree sino allora confinate nella marginalità non solo economica, ma anche sociale e politica. In questo senso probabilmente la protesta politica può costituire una risorsa suscettibile di avere i suoi effetti anche quando la forma più apparente e violenta di essa scompare.

Nel caso dunque dei movimenti sociali urbani la protesta politica come risorsa andrebbe quindi esaminata e rispetto agli obiettivi immediati e concreti raggiunti e rispetto ai mutamenti apportati al *forum* della azione politica. Inoltre i movimenti sociali urbani, nel caso americano, hanno posto fine ad un vecchio di tipo di marginalità che coincideva con l'esclusione totale di intere aree e gruppi sociali, ma non per questo hanno soppresso l'esistenza di aree di marginalità. Andrebbero quindi definite, dopo l'esplosione dei movimenti sociali urbani, i modi ed i meccanismi nuovi di riproduzione della nuova condizione di marginalità.

GABRIELLA TURNATURI

I

Questo articolo intende inserirsi nel dibattito sulle difficoltà e le possibilità per le donne di ricercare una propria identità sotto la spinta delle idee proposte dal Movimento Femminista negli ultimi 10 anni¹, in seguito ai mutamenti strutturali che la società industriale ha apportato alla famiglia².

Questo problema, affrontato da Chiara Saraceno nel suo libro più recente³, come ella stessa afferma, non ha alle sue spalle una specifica trattazione scientifica. Mentre sembra diffondersi l'immagine della donna indipendente dal potere dell'uomo e liberata dalla tradizionale segregazione della vita familiare, resta tuttavia da stabilire quale sia l'attuale reale situazione della donna⁴. Bisogna ancora capire la diffusione del modello tradizionale che riconosce il potere all'uomo non solo sulle decisioni fondamentali di ordine materiale all'interno del matrimonio, ma anche per quanto riguarda la definizione dell'identità della donna, suo « sostegno ». Bisogna chiarire quali difficoltà e quali aiuti incontri una donna che voglia conseguire una propria realizzazione autonoma come persona, che, cioè, decida di avere un reale controllo sulle proprie « life-chances » (possibilità di realizzazione) e di definirsi indipendentemente dall'uomo proprio partner.

Inoltre non esistono dati accertati per sapere quanto gli uomini controllino ancora le decisioni importanti nella vita di una donna in un rapporto di coppia. Bisogna stabilire ancora se la donna sia del tutto priva di capacità di resistenza rispetto a tale potere, se riesca ad ottenere qualche meccanismo di controllo e come avvenga la lotta in questo senso.

Tutto questo per definire se la donna riesca ad emanciparsi, quali ostacoli si frappongano a quest'ultimo esito, quali strategie hanno impiegato le donne per conseguirlo, in quei casi nei quali hanno preso questa strada.

¹ K. MILLET, *La politica del sesso*, Milano, Bompiani, 1979, pp. 13-81.

² L. ABBÁ, G. FERRI, G. LAZZARETTO, E. MEDI, S. MOTTA, *La coscienza di sfruttata*, Milano, Mazzotta, 1976, pp. 167-203.

³ C. SARACENO, *Uguali e diverse*, Bari, De Donato, 1980, pp. 5-16.

⁴ L. ABBÁ, G. FERRI, G. LAZZARETTO, E. MEDI, S. MOTTA, *Op. cit.*, pp. 120-136.

L'affermazione di una nuova identità richiede, inoltre, strumenti appropriati ancora da individuare oltre ad una situazione ambientale favorevole.

Per cercare di tratteggiare la situazione di mutamento, ho scelto di raccogliere alcune biografie di donne che ho ritenuto particolarmente significative⁵. Si tratta di storie di donne meridionali, che hanno vissuto parte della loro vita in una situazione familiare di tipo tradizionale⁶, dove il potere è attribuito in maniera più o meno assoluta all'uomo⁷. Sono emigrate in seguito a Milano, fatto che ha radicalmente mutato la loro vita, disperdendo i precedenti rapporti parentali. Hanno successivamente avuto modo di accedere ad alcune situazioni che la città offre per focalizzare i loro problemi di donne, come le 150 ore. il consultorio, lo studio ed hanno infine tentato di seguire i propri interessi alla ricerca di una propria personalità indipendente da quella del marito o partner. In alcuni casi vi sono riuscite, in altri meno.

Ho scelto di riportare due biografie particolarmente significative, nelle quali emerge da una parte la ricerca di strumenti per la propria definizione, la ricerca di solidarietà e aiuti nelle altre donne, l'importanza dell'esperienza del lavoro extra-domestico e di ogni altro stimolo che implichi l'apertura della donna in questione; dall'altra la lotta per il potere con l'uomo nei fatti della vita quotidiana, le insicurezze delle donne contro personaggi che, avendo tutti i vantaggi dalla situazione attuale, difficilmente si mettono in questione. Penso se ne possa dedurre la persistenza di un modello secolare, radicato e ancora socialmente largamente condiviso, dell'« uomo padrone » ed esempi di tutte le difficoltà che le donne, specialmente quelle emarginate, non privilegiate culturalmente, spesso isolate affettivamente anche per la realtà di disgregazione sociale urbana, devono affrontare per conseguire una propria identità positiva, che nella sua accezione più semplice

⁵ Ho raccolto tali biografie nel periodo gennaio-febbraio 1980. Le 15 donne intervistate, delle quali ho avuto i nomi tramite i consultori, i corsi delle 150 ore e le scuole popolari serali, abitano nell'area periferica sud di Milano (Zone 4 - 14). Dopo essermi accordata a grandi linee sugli argomenti da trattare, ho raccolto le biografie delle donne registrando i loro racconti, o, nel caso il mezzo tecnico costituisse motivo d'imbarazzo, prendendo appunti, che ho trascritto per esteso appena terminato il colloquio, cercando di mantenermi il più aderente possibile anche nei termini al racconto fatto.

⁶ S. PICCONE STELLA, *Ragazze del sud*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 73-99.

⁷ S. MANFAI, G. LO CASCIO, C. GUGINO, C. OTTAVIANO, B. VITTORELLI, G. SALADINO, M. VENUTI, *Essere donne in Sicilia*, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 83-103.

può significare avere fiducia in sé e la convinzione di non essere né stupide né eterne bambine.

Delle due donne in questione, la prima, pur avendo presa coscienza della propria situazione di assoluta dipendenza dal partner, non riesce ad uscirne; la seconda ne è stata di fatto costretta dai fatti della vita.

In altre storie raccolte emerge l'importanza di strumenti culturali e sicurezza economica che queste due donne non hanno; a volte il rapporto e la lotta per il potere con l'uomo risulta più mediato e meno frontale; in alcuni casi il raggiungimento della indipendenza è accompagnato dalla creazione di una nuova identità da difendersi ad ogni costo.

Ho però scelto questi due esempi perché nel caso di Maria mi ha colpito la repressione violenta, vissuta anche a livello psicosomatico, rispetto a profonde esigenze personali, operata dal marito.

Nel secondo caso, la storia di Carmela, l'indipendenza è stata raggiunta a costo di una serie di esperienze biografiche, che ho ritenuto particolarmente significative.

II

La storia di Maria

Maria ha 30 anni ed è nata a Palermo, dove è vissuta fino a nove anni fa. E' la prima di sette fratelli, quattro maschi e tre femmine. Proviene da una famiglia benestante: suo padre è commerciante ed ha una villetta poco fuori Palermo. Maria lo definisce un uomo tradizionale che, terminate le scuole elementari, ha preferito non farle frequentare le scuole medie, perché avrebbe dovuto prendere l'autobus da sola, fatto disonorevole per una figlia femmina. Il padre non le permetteva neppure di affacciarsi alla finestra. Se questi ordini venivano trasgrediti, egli faceva violente scenate alla moglie, definendola mezzana, perché non si curava di segregare abbastanza le figlie. La moglie gli era completamente sottomessa, sempre timorosa di qualche sfuriata. Maria, come figlia maggiore, contribuiva alla gestione della casa e alla cura dei fratelli.

Attualmente ella non ricorda negativamente questo periodo della sua vita. Infatti in quegli anni ella riteneva il proprio l'unico modo possibile di vivere di una donna. Inoltre sentiva una forte solidarietà rispetto alla madre e ai fratelli minori. Giudicava il padre stesso una figura coerente al suo ambiente tradizionale.

Ha conosciuto il futuro marito in estate: emigrato con i genitori a Milano all'età di tre anni, era ritornato in Sicilia durante

le ferie per visitare i parenti. Apparteneva già al cerchio di conoscenze della famiglia di Maria, perché fratello di un cognato.

Il padre di Maria non diede parere negativo alle loro nozze.

Durante il periodo di fidanzamento i due giovani si incontrarono poco e sotto il controllo delle rispettive famiglie. A causa della mentalità locale non andarono mai né al cinema né a ballare e si scambiarono pochissimi e nascosti gesti affettuosi. Non ebbero dunque modo di conoscersi approfonditamente.

Sposarsi comportò per Maria il trasferimento a Milano, dove il marito aveva casa e lavoro (è impiegato presso una ditta). La casa, in parte ancora da terminare, era stata acquistata dai suoceri e dal marito.

Maria, abituata a trascorrere il suo tempo in casa con la famiglia, visse il mutamento di situazione in modo molto doloroso. A Milano non conosceva nessuno, a parte la sorella già integrata nella famiglia dei comuni suoceri. Soprattutto sentì la mancanza del contatto e delle confidenze con la madre.

Nei primi tempi del matrimonio Maria applicò gli insegnamenti acquisiti al Sud: stava tutto il giorno in casa, obbediva al marito e cercava di accattivarselo, anche se egli continuava ad avere una vita propria di lavoro e di amici, dai quali la teneva esclusa. Per esempio egli non l'ha mai portata al pranzo organizzato una volta all'anno dal padrone della ditta per le famiglie dei dipendenti. Lo scorso anno ella stessa, con grande disappunto del marito, si è procurata un invito, per « far vedere che anche lei esisteva ».

Trascorreva il sabato e la domenica in casa dei suoceri, dove tutti, tranne lei, giocavano a carte e « spettegolavano » di comuni conoscenze, ribadendo fino alla noia gli stessi argomenti.

Il marito ha sempre fatto molto riferimento alla sua famiglia d'origine. Chiedeva consiglio alla madre per quanto riguardava ogni decisione nel suo rapporto con la moglie, raccontandole fin nei minimi particolari la loro vita coniugale, fatto che ha sempre umiliato e offeso Maria.

Maria incominciò dopo pochissimo tempo a soffrire di solitudine e a sentire la noia di trascorrere le giornate a non far nulla. Aveva la nostalgia della vita precedente che, seppur sempre segregata, ricordava più attiva, socievole ed utile. Non leggeva né aveva alcuna distrazione. Una volta riordinata la casa, aspettava solo la sera. Il marito non è mai stato una persona molto loquace: non le raccontava nulla delle sue giornate lavorative, né è il tipo da « discutere tali argomenti con una donna ».

Maria non ha avuto figli, come tutti i parenti si aspettavano puntualmente dopo nove mesi. Ha avuto due aborti e non se ne spiega la ragione, perché i medici non hanno riscontrato nulla

di preciso. Attualmente il marito gliene attribuisce la colpa, sostenendo che in realtà non vuole generargli figli. Ora si è a sua volta convinta di non poterne avere.

Stabilito qualche contatto con le vicine di casa, già con la disapprovazione del marito, è venuta così a conoscenza di una opportunità per essere assunta.

Ha fatto domanda al Comune ed è stata chiamata come commessa in una scuola materna.

Riuscire ad andare a lavorare è stato molto difficile. Maria pensa che il marito la consideri tuttora una bambina, una « terzona » che si è andato appositamente a cercare al Sud perché non gli riservasse sorprese e fosse in tutto disposta ad obbedirlo ed amarlo. Egli ha quindi ritenuto un fatto incomprensibile la necessità di riempire il tempo, di rendersi utile e di lavorare della moglie, anche perché questo metteva in discussione rispetto alla « gente » la sua capacità di mantenere entrambi con il proprio stipendio.

Maria ha trovato umiliante incominciare a fare un lavoro dove le toccava pulire pavimenti e verdure, ma anche se questo le ha creato alcuni problemi, non ha assolutamente voluto rinunciare all'unica possibilità di uscire di casa, che aveva conquistato a costo di violenti litigi. Il marito si è infatti opposto ricorrendo anche alle botte.

Dopo un primo periodo trascorso ad osservare ed ascoltare gli altri, Maria ha incominciato ad ambientarsi. Ha incominciato a parlare con le colleghe e a stringere alcune amicizie, cosa che l'ha aiutata ad aprirsi e cambiare. Ora si sente ben voluta dalle colleghe e dalle insegnanti. Il lavoro è così per lei diventato l'unica ragione di vita e l'ambiente dove, almeno per quanto riguarda i rapporti personali, ella si può realizzare.

Maria capisce che naturalmente la sua cultura ed educazione tradizionale non si sono cancellate: tuttora arrossisce a parlare con un uomo. Ha però acquisito un ruolo nuovo sul lavoro: la sua estrema disponibilità fa sì che le si rivolgano parecchie colleghe per consigli di ogni tipo. Ha avuto modo di confrontarsi in maniera critica con donne che hanno fatto scelte alternative a quelle tradizionali, sia per quanto riguarda la famiglia che i figli. Ora si sente più realizzata e più moderna e avrebbe voglia di uscire con le colleghe e di avere interessi propri. Ma il marito non transige. Le conta i minuti quando esce a fare la spesa, minacciando di picchiarla se rientra più tardi del dovuto.

In questo senso è molto chiaro: se Maria vuole uscire quando vuole non deve più rientrare in quella casa. In un'occasione in cui ha ritardato per parlare con le amiche, l'ha chiusa fuori alla porta, umiliandola davanti alle vicine. Forse teme che abbia

altre storie con uomini o almeno pensa che questo sia l'unico motivo per il quale una donna voglia uscire più del dovuto da casa. Quando Maria cerca di spiegargli le sue ragioni, la definisce una bambina, la tratta come se fosse un po' stupida e le dice che in ogni caso deve essere guidata a tornare, se è possibile, sulla « retta via ».

Maria tre anni fa ha frequentato un corso delle 150 ore per conseguire la licenza media, consigliata dalle colleghe, per avere strumenti per capire se stessa e la realtà circostante. Il marito, che già per tutto l'anno le ha fatto pesare il fatto di non trovare la cena pronta al suo rientro, è andato regolarmente a prenderla all'uscita, senza mai permetterle di ritrovarsi con i suoi compagni e gli insegnanti fuori dall'orario del corso, neppure in occasione della festa di fine corso.

Durante il corso Maria ha avuto modo di approfondire i suoi problemi come donna e di confrontarsi con altre persone. Anche questa esperienza le ha risvegliato interessi specificatamente culturali. Ora legge molto, libri e giornali che riesce a procurarsi essenzialmente in edicola, con la disapprovazione del marito, che ritiene che questo le « monti la testa ».

L'esperienza del lavoro e quella della scuola hanno reso più lucida l'analisi della sua situazione attuale: le violente reazioni del marito, la sua scarsa sensibilità (ha sempre preferito raccontare tutto a sua madre piuttosto che a lei) hanno via via intaccato il suo affetto per quest'uomo. Il « rodarsi » giorno per giorno senza possibilità di comunicargli o di sentirsi rispettati i suoi pensieri hanno inaridito ogni sentimento per lui. Ora si sente e si definisce morta interiormente dal lato affettivo.

Maria avrebbe voluto adottare un bambino per riempire la propria vita, soprattutto per avere qualcuno con cui parlare e per il quale sentirsi utile, ma il marito ritiene anche questo molto disonorevole. Ormai tacciata di essere diventata una « signora » superba per le idee che ha, completamente isolata e guardata con sospetto dai suoceri e anche dalla sorella, che si è conformata al modello tradizionale, Maria si sente sempre peggio, più triste ed infelice. Il marito, che a sua volta si sente tradito, continua a tentare di affermare violentemente il suo potere e la sua volontà, non concedendole nessun tipo di permesso, ma anzi pretendendo i servizi di una volta, dal portargli le pantofole ad andare quando decide lui dai suoi genitori. Almeno a questi ordini Maria è riuscita ad opporsi con la passività, subendo scene violente, semplicemente non eseguendo metodicamente tali ordini. Ma sono piccole, costose vittorie rispetto alla sua sensazione di morte interiore e inutilità, che riesce ad accantonare in parte solo al lavoro.

Un'altra situazione che riesce a vivere con meno angoscia è quella della sua famiglia d'origine, che va a trovare durante le ferie. Ora si sente diversa, interpreta criticamente la figura del padre, si ritiene più moderna. Ciononostante le fa piacere sentirsi utile, vedere che tutti le chiedono consiglio, la madre le attribuisce di nuovo l'antico ruolo di sua assistente per le decisioni importanti, ma anche per le compere, e i fratelli l'accolgono gioiosamente. Ora a volte interviene persino contro il padre, come per esempio in occasione di una violenta scenata di quest'ultimo, che aveva trovato la figlia minore a scambiarsi effusioni con il proprio fidanzato. Anche se il padre non può rinunciare ai valori tradizionali, ella si fa sentire ed ascoltare.

Maria ritiene la sua situazione senza vie d'uscita. Non può andarsene di casa, lasciando il marito, pur essendo completamente disamorata, tanto da non giudicarlo né buono né cattivo, ma diverso da lei, e questo per almeno due motivi: non saprebbe dove e da chi andare; stanno ancora pagando la casa che abitano; la sorella, tradizionale, oltre a non sostenerla moralmente, non vorrebbe né potrebbe aiutarla. Inoltre non si sentirebbe capace di dare un così grande dispiacere ai genitori, l'ultimo nucleo affettivo rimastole. Per loro infatti le separazioni sono incomprensibili e sempre e comunque colpa della donna, che non è stata capace di accattivarsi l'affetto del marito. Maria non può pensare di essere scacciata e di dare un dolore ai propri genitori; si sente per certi versi lontana dalla loro mentalità ed idee, ma non così tanto da essere indifferente al loro giudizio.

Così resta a « rodarsi » in casa, sperando di conquistare, con grandi scene, la possibilità di essere lasciata in pace e tutto al più vedere amiche, parlare e leggere.

III

La storia di Carmela

Carmela ha 29 anni ed è nata a Trinitapoli, in provincia di Foggia. E' la penultima di otto figli, quattro maschi e quattro femmine, di una famiglia contadina. Il padre lavorava in parte la propria terra in parte come bracciante ad ore. La madre, forse perché oberata dal lavoro di casa e dal peso di troppi figli, la mandava spesso a giocare all'orfanatrofio davanti a casa, finché, quando la bambina ebbe cinque anni, tentò di farvela accogliere. La madre superiora del collegio la prese in simpatia.

Carmela non ricorda negativamente quegli anni: alcune suore le volevano bene. Non la fecero però studiare, perché i suoi genitori non pagavano alcuna retta. Rimase così nella classe prima, con le bimbe più piccole, dimostrandosi man mano che cre-

sceva, vivace ed irrequieta. Ricorda che andava spesso a piangere nell'angolo della spazzatura, che a Messa le suore dovevano tenerla tra di loro perché non pizzicasse le altre bambine e che è scappata più volte, per uscire ma anche per farsi vedere a casa, da dove, però veniva immediatamente mandata all'orfanotrofio. A 10 anni, visto la sua posizione di bambina né orfana né pagante, fu mandata a casa. La madre decise allora di mandarla suora, ritenendolo onorevole e probabilmente per sgravarsene economicamente. Carmela ritiene inoltre che ella non volesse curarsi dei figli. Quanto al padre, oberato dal lavoro, non voleva intervenire nell'educazione dei figli, neanche castigandoli. Così la donna, dopo molte ricerche, trovò un convento di clausura che accolse la figlia insieme ad altre quattro bambine, una delle quali era molto amica di Carmela. Le bambine furono subito iniziate alla vita claustrale e potevano vedere i genitori solo attraverso le grate.

Carmela imparò a leggere e scrivere per poter fare la Comunione. Grazie alla buona volontà delle suore, Carmela resistette tranquillamente fino a quando la sua amica scappò per tornare a casa. Le suore, spaventate dalla possibilità del ripetersi di simili episodi, decisero di mandare a casa tutte le bambine. Solo Carmela rimase in seguito alle proteste della madre. Sola cominciò a diventare dispettosa, irrequieta e infelice, finché, all'età di 11 anni, fu rimandata a casa con il pretesto di una malattia.

La madre la mandò a servizio presso alcune signore. Carmela vi si trovava male, scappava appena poteva, finché, arrivata all'età di 14 anni, osò affrontare la madre, rifiutandosi di andare a servizio ed andò a lavorare nei campi a giornate.

I contrasti con la madre, molto acuti, non riguardavano solo il lavoro: non voleva che la figlia uscisse a passeggiare per le strade del paese e la faceva picchiare dal fratello maggiore.

Nonostante questa situazione, andando a prendere l'acqua al pozzo incontrò un primo corteggiatore. Carmela era allora una ragazza tradizionale. Così quando questi le spiegò che non poteva andare « a parlare » con i suoi genitori, perché doveva attendere che le sue due sorelle maggiori, ancora nubili, si sistemassero, scelse di non fuggire con lui, anche se le piaceva. Quando egli partì militare, ella non vi pensò più.

In seguito parlò con un altro ragazzo, che non si decideva mai a presentarsi ai suoi genitori. Così preferì incoraggiare il futuro marito, anche se questo le costò di essere schiaffeggiata in pubblico dal suo secondo pretendente. Il nuovo arrivato promise di chiederla in sposa il giorno di Natale. La vigilia, mentre passeggiavano, si scambiarono alcune effusioni in più rispetto al consentito dalle usanze. La madre, saputo questo pettegolezzo,

pretese le nozze riparatrici. Il fidanzato si mise a patteggiare, pretendendo terreni, case e mobilio, dimostrandosi più interessato a questi beni che alla ragazza. La famiglia di Carmela, che aveva dovuto pagare quell'anno due doti, ricorse all'avvocato. Dopo molte questioni, il fidanzato accettò di sposarla in cambio di L. 600.000 da destinarsi all'acquisto di un autocarro.

Carmela, disonorata pubblicamente, era già andata a convivere con lui in una stanza in affitto, dopo essere stata scacciata da casa. Si sposarono quasi di nascosto, a trattativa conclusa, con dispiacere della suocera, l'unica alleata che Carmela aveva incontrato in quel periodo. Il marito era diventato subito collerico e meno affettuoso. Lavorava come bracciante a giornata.

Dopo due anni di matrimonio, a 20 anni Carmela partorì una bambina. Il marito, quando seppe che era femmina, reagì violentemente. Non volle vedere la figlia per alcuni giorni e portò rancore verso Carmela per non avergli generato l'erede.

Poco dopo, essendosi ammalato, perse il lavoro e decise di trasferirsi vicino a Milano, dove poteva contare sull'ospitalità di alcuni parenti. Dopo un mese fece « salire » anche la moglie e la bambina.

Carmela visse a Milano per 5 anni in maniera abbruttente. Il marito viveva di espedienti. Non portava a casa che pochi soldi e non permetteva alla moglie di uscire. Di nascosto ella andava a servizio alcune ore. La nascita di un figlio maschio non migliorò la loro situazione. Spesso avevano litigi violenti e l'uomo la picchiava. Carmela tentò di scappare dai suoi genitori, ma questi la rimandarono dal marito. D'altra parte ella non sapeva dove andare. Fu per lei determinante l'incontro con un altro uomo, per il quale si convinse a lasciare definitivamente il marito, cercare un lavoro e una casa propria. Trovò impiego come piastrellista.

Il marito, tornato al paese, ricorse all'autorità dei suoceri, che la convinsero a tornare al Sud, dove si trovava il resto della sua famiglia. Carmela accettò non per le percosse che ricevette in quell'occasione dai suoi genitori, ma per i suoi bambini.

La situazione non migliorò affatto. Da parte del marito non vi fu alcun tentativo di mutare il proprio comportamento dispotico.

Carmela resistette per un breve periodo. Quindi, convintasi di non avere alternative, scappò a Milano, dove per un anno tenne nascosta ai suoi genitori e al marito la propria residenza, convinta che quest'ultimo la stesse cercando per ucciderla. Dopo tale periodo riprese gradatamente i contatti e pur subendo sdegno e disapprovazione per il suo modo di vivere è riuscita a raggiungere una normalizzazione con la sua famiglia d'origine. Il

marito, viceversa, non ha più voluto parlarle. Per molto tempo ha ostacolato la separazione legale. Attualmente le impedisce regolarmente di vedere i figli, come le spetterebbe di diritto.

Il taglio netto con la situazione precedente ha comportato per Carmela l'entrata definitiva nel mondo del lavoro extra domestico, che ella considera un'apertura ed una crescita. Qui è diventata più conscia delle sopraffazioni subite e dei propri diritti. Ha imparato a contare sulle proprie forze ed « arrangiarsi su tutto ». Al momento dell'intervista, per esempio, è impegnata nelle lotte sindacali contro i licenziamenti previsti in seguito alla attuazione della legge 180 in un ospedale psichiatrico dove lavora come inserviente. Carmela valuta il suo lavoro molto importante per se stessa e non è disposta a rinunciarvi.

Carmela, abbandonato il marito, sperava di ritrovare una sicurezza affettiva ed equilibrio nel rapporto con l'altro uomo. Pensava di regolarizzare la loro situazione, una volta ottenuto il divorzio. Forse in questa prospettiva tre anni fa accettò la richiesta di quest'uomo di avere un figlio da lui, invece di ricorrere all'aborto, come aveva fatto nei momenti in cui era rimasta incinta precedentemente (tre volte). Il loro rapporto era stato fino a quel momento simile al matrimonio. L'uomo non si era preoccupato dei contraccettivi e Carmela, per ignoranza sua pensava che l'aborto potesse essere l'unico modo per evitare figli non desiderati.

All'ottavo mese di gravidanza il suo compagno le annunciò che aveva intenzione di sposare un'altra donna, sostenendo che comunque il loro rapporto sarebbe potuto continuare. Carmela reagì con una profonda crisi di depressione. Rifiutata dalla famiglia d'origine, senza potersi appoggiare a nessuno, non voleva più il bambino e neppure continuare a vivere. Prese parecchie pastiglie di sonnifero, ma non in dose letale. Tentò di tagliarsi le vene. Infine ingerì, senza conoscerne le esatte conseguenze, una forte dose di topicida. Questo veleno, che intossica l'organismo a poco a poco, incominciò a darle sintomi dolorosi solo due giorni dopo, quando ormai aveva inquinato gran parte dell'organismo della madre e del bambino.

Ricoverata in ospedale, di fronte alla scelta se acconsentire al parto cesareo, nella speranza di salvare il bambino, o subire passivamente l'intervento, scelse la prima alternativa, convinta che, se era destino che continuasse a vivere, tanto valeva a quel punto affezionarsi al bambino.

Il bambino, fatto subito nascere, risultò, sebbene sufficientemente sviluppato per vivere, altamente intossicato, e rimase per sei mesi in ospedale, prima di poter essere dimesso. Carmela rimase ricoverata per tre mesi, subendo vari interventi, che

ricorda molto dolorosi. Dovette anche risolvere lo stato giuridico del bambino. Non essendo ancora legalmente separata, non poteva dargli il proprio cognome. Il padre naturale, pur scosso dall'accaduto, tanto da scegliere di non sposarsi e starle accanto, non lo riconobbe, anche perché Carmela, non fidandosi più, era contraria.

Con un' assistente sociale aveva precedentemente deciso di registrare temporaneamente il bambino come figlio di N.N. affidato a lei, ma il tentato suicidio all'ottavo mese di gravidanza aveva pregiudicato tale possibilità. Così il bambino fu registrato con il cognome del primo marito, fatto che non facilitò certo la soluzione legale dei loro rapporti.

In questo difficile periodo della sua vita Carmela si trovò vicine una sorella e altre donne, come un'assistente sociale ed alcune appartenenti a un gruppo femminista, alle quali si era rivolta per l'ultimo aborto, alle quali dovette in parte il recupero delle energie necessarie per uscire da quella situazione.

A tre anni di distanza ha imparato a vivere basandosi solo sulle sue forze, per il lavoro, il figlio e la casa.

Si è affezionata moltissimo al bambino, che è interamente a suo carico anche dal punto di vista economico. Mentre è al lavoro lo affida in parte alla scuola materna e in parte ad una vicina di casa che paga per tale servizio.

Ha da poco ottenuto dallo I.A.C.P. una casa di due locali, che investe di molta importanza. La ritiene infatti una « cosa ottenuta da poco e con molta fatica, della quale essere orgoglioso, da amare ed abbellire » per propria soddisfazione.

La casa è piccola e vecchia, ma ella ha molti progetti per abbellirla. Con sacrifici e risparmi è appena riuscita per esempio a comprarsi un servizio « bello » di piatti, tazzine e teiera per molte persone, che ha disposto in un armadio a vetri e mostra orgogliosamente ai visitatori. Considera la casa una « ragione di vita ».

Carmela si sente ormai diversa e isolata rispetto ai componenti della sua famiglia d'origine. Anche se ora li visita regolarmente, capisce che disapprovano e sono lontani dalle sue scelte e dal suo modo di vivere.

Non ha più fiducia nel suo partner, con il quale ha tuttora un legame e rapporti saltuari. Non si aspetta molto da quest'uomo, verso il quale ha accumulato diffidenza, pur non riuscendo né volendo troncargli tale legame.

Rispetto alle donne che ha conosciuto nel corso di queste ultime tragiche vicende, come l'assistente sociale e le componenti del collettivo femminista, ha un atteggiamento di distacco. Pur riconoscendo loro molta buona volontà, le sente diverse, di-

sposte a ricordarsi di lei di tanto in tanto. E' comunque contenta di incontrarsi con loro o, magari, partecipare alla manifestazione dell'8 marzo. Sa però che deve essenzialmente contare sulle proprie forze e ne è in fondo anche orgogliosa.

Trascorre il tempo libero in casa con il figlio, del quale è contenta, perché ritiene stia crescendo bene e serenamente, cura alcune piante, guarda la televisione.

La situazione lavorativa attuale la preoccupa. Se non dovessero esserle garantite le condizioni minime di poter rispondere ed opporsi alle richieste troppo pressanti dei padroni, se ne cercherebbe un altro, perché ritiene importante lavorare in un ambiente dove possa dire la sua opinione e non essere sfruttata senza potersi difendere.

Attualmente pensa di essersi riuscita ad « arrangiare » su tutto o quasi. Non spera più nel matrimonio, ma preferisce credere in se stessa e nell'equilibrio che è riuscita coraggiosamente a crearsi.

L'unico suo grave cruccio rimane l'impossibilità di vedere regolarmente i suoi due figli maggiori. Spera che, con il passare del tempo, tale situazione si risolva.

IV

Conclusione

Vorrei rilevare alcuni spunti inerenti il problema dell'acquisizione di una nuova identità, che emergono da questi due racconti di vita.

In entrambi i casi la definizione di una nuova identità della donna è originariamente interamente delegata ad altri, al padre o alla famiglia durante l'infanzia, al marito dopo il matrimonio.

Qualsiasi dimostrazione di possedere una propria intelligenza o personalità è considerata una devianza e conseguentemente repressa con la violenza o isolata e schernita. In questo contesto la solidarietà con altre persone e donne in particolare, incontrate in situazioni esterne alla famiglia quali il lavoro o la scuola, assumono un ruolo importante di appoggio e di stimolo e, anche se non sono di per sé sufficienti a determinare l'allontanamento della donna dal nucleo familiare, creano una rete di rapporti affettivi di solidarietà importanti in alcuni momenti difficili della vita di queste donne.

La decisione ultima di « farcela da sola » cade però interamente a carico della donna ed è collegata al tipo di « identificazione » culturale della figura della donna e della particolare interpretazione che ciascuna donna ne può dare.

L'identificazione, cioè l'immagine di sé, può essere determinata o da strumenti culturali acquisiti che le permettano la costruzione di una nuova identità o, come nel caso di Carmela, dai traumi della durezza della vita che ora orgogliosamente può dire di aver superato contando solo sulle sue forze.

Mi sembra importante sottolineare la tecnica, spesso vincente anche in altri casi da me raccolti, del marito di Maria, che le ribadisce, fino a convincerla, la sua « stupidità », dipendenza e incapacità a star da sola (« sei proprio una bambina »).

Un altro dato che vorrei sottolineare è l'importanza del rapporto con la famiglia d'origine tradizionale, che è quasi considerata come un rifugio rispetto all'attuale « schizofrenia » tra ciò che la donna vuol essere e quello che le è richiesto di essere e di fare, come se i ruoli di madre, moglie e figlia si trovassero in una posizione di netta alternativa rispetto alla propria autorealizzazione⁸.

Tale sensazione è senz'altro acuita dalla dispersione ed alienazione della vita urbana rispetto a quella rurale, dall'isolamento e dalla mancanza di chiari e reali punti di riferimento per la donna.

Per quanto riguarda i meccanismi della formazione di una nuova identità, mi sembra di poter sottolineare quanto sia importante la ricerca e il possesso di strumenti di analisi per comprendere la propria situazione esistenziale, per poter arrivare alla riorganizzazione del proprio mondo culturale e porre fine al rapporto di dipendenza. Là dove non è possibile o non vi è stata la spinta iniziale in tale direzione, si ricade nella paura, nell'attribuirsi colpe non proprie, nell'impotenza e insicurezza.

D'altra parte bisogna tener sempre ben presenti gli ostacoli di ordine materiale, come la possibilità reale di trovare casa e lavoro per una donna che incominci a pensare di vivere da sola.

In questo senso, per esempio, mi sembra insufficiente e parziale una spiegazione esclusivamente psicoanalitica dei problemi della donna, che ne rilevi l'insicurezza personale senza tener conto del contesto culturale e sociale che in qualche misura la determina⁹.

In conclusione vorrei sottolineare la ricerca positiva, in questa come in altre storie da me raccolte, di diventare persone indipendenti, che non vuol dire sole, con molte incertezze sui ruoli di madre e moglie.

⁸ E. GIANINI BELOTTI, *Che razza di ragazza*, Milano, Savelli, 1979, pp. 7-48; 155-174.

⁹ L. ABBÀ, G. FERRI, G. LAZZARETTO, E. MEDI, S. MOTTA, *Op. cit.*, pp. 205-207.

Questa ricerca si scontra con l'opposizione dell'ambiente circostante ed è ostacolata da un complesso di insicurezze derivate dalla contraddizione tra l'immagine di sé che si cerca e quella ricevuta attraverso i processi di socializzazione¹⁰, che è ancora molto persistente.

Proprio per mettere a fuoco questo tipo di problemi, è indispensabile che la ricerca sul processo dell'acquisizione di una nuova identità delle donne e l'analisi dei suoi meccanismi, processo in continua evoluzione, possa ampliarsi e diventare più metodica, puntuale ed accurata.

GIUSEPPINA FINZI

¹⁰ E. GIANINI BELOTTI, *Dalla parte delle bambine*, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 50-81.

H.G. Wells e il futuribile come unico spazio creativo per una società programmata

I. - Alla fine del secolo scorso, nel 1895, esce a Londra un libro destinato al grande successo, « The Time Machine ». C'è la storia di una curiosa macchina a forma di sfera e di un inventore molto preparato sulla geometria tridimensionale (a cui aggiunge una quarta dimensione) il quale usa quella macchina, tra lo stupore e l'incomprensione generale, per proiettarsi nel futuro. Sappiamo tutti dove approderà il « Viaggiatore del Tempo »: è l'Inghilterra vittoriana capovolta o forse — negando i vantaggi del moderatismo politico offerti dal « democratic experiment » di Disraeli — un'Inghilterra che le classi medie non riconoscono più come nazione eletta (perché tagliate fuori, con l'avvento dei monopoli, dalle grandi lotte sociali fra capitalisti e classe operaia) e dunque un'Inghilterra che, alla caduta del liberalismo, rivela una società senza morale. Qui, infatti, gli Eloi (la classe imprenditoriale) vivono allegramente nelle verdi colline di un arcaico Sussex, imbevuti dell'ideologia aristocratica del lusso, della gozzoviglia e dell'ozio, mentre i Morlocchi (la classe lavoratrice) schiavizzati nelle attività industriali esercitate nel sottosuolo mordono il freno meditando una tremenda vendetta per un destino tanto improbo.

L'idea di una macchina che si muove nella quarta dimensione rispondeva alle sollecitazioni scientifiche dell'autore, che fu allievo del famoso evolucionista Thomas H. Huxley, e alle diffuse meraviglie della tecnica apparse in libri popolari dopo il 1870, l'anno dell'Educational Act, che promuoverà una alfabetizzazione primaria di massa funzionale allo sviluppo delle tecniche di produzione industriale.

La nascita di un pubblico di massa comporta una settorializzazione della narrativa, in particolare del romanzo, che si articolerà in vari generi per una domanda letteraria sempre più ampia e specialistica secondo il gusto e il grado di acculturazione dei lettori. Da questo punto di vista possiamo dire che H.G. Wells, lanciandosi in quella fervida battaglia delle idee alla ricerca di nuove tematiche più adeguate alle spinte del mutamento sociale, risulta, anche per il suo vasto e costante contributo al genere, il vero fondatore della fantascienza.

In « The Time Machine » la profezia, o piuttosto il senso della previsione, si svolge parallelamente su due piani, quello sociale e quello scientifico. La divergenza tra questi è subito evidente: nel primo l'autore si mostra decisamente pessimista, nel secondo invece è ottimista. Vedremo poi come il grado di separazione e di successiva confluenza dei due piani incida sulla configurazione dell'eroe wellsiano, il personaggio che dalla partecipazione personale all'avventura tecnologica nell'orizzonte dei miti, ad assumere la funzione corale di un atestimonianza collettiva.

II. - Ora è sul piano del discorso scientifico che possiamo verificare il senso positivo/negativo della proiezione dell'uomo nel futuro. La dimensione del tempo — passata dai grandi sistemi cosmici alla regolamentazione delle macchine, ovvero, come dice A. Koyrè, « dal mondo del pressappoco all'universo della precisione » — è ormai divenuta un fattore determinante nel controllo dell'energia e nello sviluppo dei cicli produttivi. Quando il continuum temporale verrà esaminato nel processo di

frammentazione della durata — per cui, secondo H. Bergson (« Essai sur les données immédiates de la conscience » 1889) nel soggetto si attua un movimento indistinto di espansione/contrazione dello spazio visivo o sonoro in rispondenza al grado di percezione sensoriale — l'intero assetto epistemologico delle scienze ne sarà sconvolto. La mancanza di un punto di riferimento spazio-temporale assoluto (che la teoria di Einstein sulla relatività doveva negare in modo irreversibile) spezza definitivamente sul piano metodologico ogni legame col passato. La crisi delle scienze, su cui si appunterà l'esame profondo della fenomenologia da Husserl a Heidegger, mentre mette in luce la complessità delle leggi di mutamento spazio-temporale conferisce, per così dire, ad ogni esperimento in quanto progetto operativo l'alea di un'avventura già percorsa ma sempre emergente. È l'errore che, una volta superato, rivela il già noto come ignoto. Questa disponibilità delle nuove categorie di conoscenza alle sollecitazioni del presente come situazione in progresso apre ampi orizzonti alle metodologie della predizione in quanto programmazione del futuro traducendosi, come sappiamo, nei vari livelli dell'economico, del politico, del sociale. La struttura pianificata della società — che si evidenzierà negli anni Trenta con il Gosplan sovietico, col New Deal americano e più tardi col Welfare state britannico — rivela l'impatto di una mobilitazione di masas necessaria allo sviluppo delle attività produttive.

L'atto di programmazione è sempre un'operazione sul tempo. Sul piano sociale il progressivo ridursi della fase esecutiva della produzione consente all'apparato tecnologico di manipolare il tempo, di riprodurre i suoi schemi, di esaltare, attraverso il principio del record, il suo potere di concentrazione, il suo grado di adattamento alla macchina: consente cioè di irregimentare gli uomini, come i Morlochi, nei quadri di attività lavorative vincolate ai ritmi di produzione. D'altra parte la riduzione del tempo alle esigenze del programma produttivo fornisce le condizioni necessarie per una più ampia e democratica diffusione del benessere, dove sia possibile una mediazione del controllo sociale. « La storia dell'umanità — scrive Wells in "The Outline of History" — diventa sempre più una corsa fra cultura e catastrofe ».

III. - Il « Viaggiatore del tempo » appariva nelle sue funzioni di inventore di tecnologie una figura bizzarra ma positiva di uomo di scienza. Un anno dopo questa storia Wells pubblica « L'isola del dr. Moreau » in cui emerge, tra gli orrori di una vicenda di trapianti mostruosi di uomini e bestie, la figura di uno scienziato pazzo. L'anno successivo (1897) esce « L'uomo invisibile », un'altra storia di avventure nel possibile, dove però l'impegno della progettazione tecnologica è stato sostituito dall'antico sogno di potenza dell'uomo che tende a travalicare i confini della natura per puri scopi personali. Qui abbiamo uno sdoppiamento del prototipo di scienziato: da una parte c'è il dr. Griffin, uomo ambizioso e prevaricatore, il quale ha scoperto fortunatamente (con esperimenti molto simili a quelli del dr. Jekyll) una droga speciale a base di stricnina capace di conferire al suo corpo le stesse proprietà ottiche dell'aria; dall'altra troviamo il dr. Kemp, suo vecchio compagno di Università, che ha trascorso con appartata saggezza la sua vita di ricercatore vedendo nella scienza un fine non un mezzo. Griffin appare l'ultimo, pericoloso epigono dell'alchimista medievale, mentre Kemp risulta, per abnegazione e serietà nello studio, un vero scienziato moderno. Se lo spazio narrativo lasciato a Griffin è certamente più ampio e assorbente di quello per Kemp — come congegno di un trama in cui si trasmettono i segni del meraviglioso in un mondo assediato dalla banalità — l'ideologia del protagonista (diversamente da quanto accadeva per il « Viaggiatore del tempo ») non è certo ammissibile quale progetto di ricerca né modello di vita. In questa sto-

ria drammatica, non priva di pathos, il conflitto tra bene e male appare piuttosto fissato sulla polarità dei principi, non attinge l'intensità della tragedia (nonostante la fine catastrofica di Griffin) soprattutto per la scarsa incidenza psicologica della figura del protagonista e per l'eccessiva tipizzazione del suo « altro ». Siamo ben lontani dal senso tragico del rapporto Jekyll - Hyde. Il personaggio centrale della tormentata avventura wellsiana è caratterizzato da una ridondanza di effetti negativi che lo pongono di fronte al lettore medio in una scala di valori facilmente confutabili. Mentre il « Viaggiatore del tempo » soggiogava il lettore con la sua dovizia di dati tecnici e con l'entusiasmante prospettiva di uno spazio futuro (o passato) a portata di mano, Griffin risulta fin dall'inizio nient'altro che un abile mistificatore, un maniaco e quindi un individuo pericoloso. E' chiaro che con la scoperta dell'invisibilità (peraltro implicita ma di effetto secondario nel protagonista de « La macchina del tempo ») ci troviamo di fronte a una precisa minaccia, lo stato di anarchia, nel caso che gli strumenti della scienza vengano impiegati al di fuori di un adeguato controllo sociale. Con « La guerra dei mondi » (1898) la minaccia che grava dall'esterno per l'invasione dei marziani a Londra si trasforma nella pericolosità di una paura diffusa a livello comunitario ben più grave della presenza allucinante degli extraterrestri. Sarà proprio il buon senso di uomini medi, l'artigliere e Miss Elphinstone (il nome ricorda un folletto di pietra) a comprendere il punto e il momento più adatti a fronteggiare i due pericoli. Ma qui il solo personaggio protagonista è il narratore stesso, ossia un personaggio collettivo, un testimone del proprio tempo. Con la fine del laissez faire e con la caduta dell'imprenditore privato dallo spazio socio-economico dell'individuo è interdetto dal prevalere di potenti organizzazioni industriali e finanziarie che assumono il controllo della produzione. Di conseguenza, sul piano sociale e ideologico, l'avventura personale non è più realizzabile; nell'età dell'imperialismo la sola avventura possibile — e Wells, come Kipling, lo aveva compreso — è l'avventura di massa.

IV. - La previsione in campo scientifico e sociale non è arbitraria né inverosimile come ben sanno i futurologi. Un saggio ormai famoso di Olaf Helmer e Nicholas Rescher, « On the Epistemology of the Inexact Sciences » pubblicato nel 1958 dalla Rand Corporation apre la via alla distinzione fra scienze esatte (quelle in cui metodi inferenziali sono fissati su un piano logico-matematico) e scienze inesatte (quelle in cui il metodo induttivo/deduttivo della ricerca risulta informale) le sole disponibili a una previsione e/o progettazione del futuro. A queste ultime fanno capo le scienze umane che per l'appunto si occupano delle leggi di evoluzione storica, culturale e sociale. Difficile mettere etichette a una prospettiva metodologica che procede, in ogni caso, dalla classica distinzione diltheyana fra scienze della natura e scienze dello spirito. Resta il fatto che nell'osservazione del processo di mutamento culturale, in senso individuale o collettivo, la scienza che se ne occupa deve tener presente un modello interpretativo sufficientemente aperto alle particolari sollecitazioni impresso dal fenomeno preso in esame. Lo studio della storia umana per es. non può esser fatto a freddo perché ci coinvolge tutti.

Quando H.G. Wells pubblica nel 1901 un saggio sociologico dal titolo « Anticipazioni ovvero dell'infusso del progresso meccanico e scientifico sulla vita e sul pensiero dell'uomo » — prevedendo l'automobile per tutti, i grandi camion da trasporto, le autostrade, aerei militari e civili — egli traccia non soltanto delle indicazioni di massima per una statistica delle prestazioni tecnologiche, ma anche una linea d'ombra oltre la quale si addensano i pericoli per la concentrazione di tanta energia. Così quando

trent'anni dopo questo saggio esce un romanzo « *The shape of Things to come* » (1933), dove dalla previsione tecnologica si passa a quella politica prospettando la imminente caduta del sistema capitalistico e l'urgenza di un compromesso internazionale fra Stati parlamentari, sovietici e fascisti (una congrega alquanto curiosa che solo un fabiano poteva escogitare!), non si tratta più di una profezia, anche se qui Wells prevede come inevitabile per il 1940 lo scoppio della seconda guerra mondiale, considera insufficiente il ruolo della Società delle Nazioni auspicando l'accordo di più vasti raggruppamenti (ONU), anticipa le tattiche della tensione diplomatica mondiale e le strategie economico-politiche delle multinazionali. Questa non è una profezia ma una cronaca del futuro. Negli anni Trenta, dopo la catastrofe di Wall Street rimbalsata nei paesi più industrializzati europei, la grande depressione sovverte tutti i valori individualistici consolidati nei miti del Progresso, dell'Ordine, del Benessere universali. La crisi non è soltanto una situazione vissuta ma un nuovo concetto livellatore: è la paura per l'avvento delle masse. Sulla scia di Oswald Spengler se ne accorgono Ortega y Gasset, « *La rivolta delle masse* » (1930), Keiserling « *Premonizioni di un mondo nuovo* » (1933), Picard, « *La fuga da Dio* » (1934), Huizinga, « *La crisi della civiltà* » (1935), e anche molti letterati: G. Duhamel, D.H. Lawrence, W. Auden, A. Huxley, C. Alvaro i quali faranno della crisi il perno delle loro utopie alla rovescia. Ma Wells è contro lo spettro della crisi: l'importanza e l'impegno della nuova classe media si riflettono nella sua utopia interclassista.

La realtà però non è più catalogabile nelle antiche categorie: spazio e tempo non hanno ormai nulla di assoluto, anzi sono diventati elementi scomponibili del sistema industriale. La dinamica della società di massa ha ristretto a tal punto i margini di lettura del fenomeno storico da scorgere ogni tipo di registrazione diretta dell'evento. In tali circostanze è più facile prevedere il futuro che accorgersi del presente.

V. - Sul piano letterario lo scrittore si fa consapevole di una crisi semantica del linguaggio ormai assunto, con la diffusione dei primi mass media, al ruolo totalitario di mezzo d'informazione. Con la stampa, la fotografia, il cinema (e più tardi, negli anni Trenta, con la radio) il mondo viene esplorato e rappresentato ai più vari livelli del consueto e dell'inconsueto liberando, nella dinamica della sua riproducibilità tecnica, un orizzonte di idee e d'immagini una volta potenzialmente racchiuso nell'orbita di una limitata cerchia d'intellettuali. Nella misura in cui l'immaginario della società moderna si allarga ad un pubblico sempre più vasto il suo dominio culturale recede da uno spazio creativo vincolato alla elaborazione soggettiva di gruppi egemoni per sottostare alla oggettività di un processo di comunicazione elaborato dai modelli di produzione del sistema dominante. Da questo punto di vista la prima tecnica narrativa a entrare in crisi è senza dubbio quella del realismo, come la più scoperta prospettiva di impiego diretto del verosimile.

L'intreccio — come trama di azioni finalizzate allo sviluppo del racconto — con la caduta dello spirito liberale del *laissez faire* non possiede più quella spinta totalizzante dell'avventura nell'ignoto con cui si era caratterizzato, a partire dal romanzo settecentesco, il ruolo di un personaggio solitario, l'eroe borghese (l'imprenditore privato) alle prese con gli enigmi di una società in gestazione che venivano sciolti dalla cosciente decisione della sua volontà di dominio. Nella grande stagione del realismo ottocentesco (da Balzac a Manzoni, da Dickens a Tolstoj) l'intreccio entrava in sincronismo mimetico con il mondo circostante coinvolgendo il lettore nello spazio rassicurante del verosimile. Anche

nel genere fantastico dell'età romantica, una volta scattati i meccanismi dell'inganno e della sorpresa per l'irruzione del soprannaturale nel mondo quotidiano, l'intreccio del racconto demandava al riconoscimento di un ordine superiore, stabile, la facoltà di comprendere il senso profondo di una deviazione dalla norma. Il protagonista della vicenda, come individuo e come eroe, costituiva il centro psicologicamente aggregante della trama. Le trame fisse (fiabe, leggende, parabole) stavano, com'è noto, al di qua della psicologia. Raccontare significa insomma seguire il tempo lineare, rassicurante, di una società organica in sviluppo fondata sui conflitti e sulla ricomposizione dei bisogni umani. Nel tempo lineare (assoluto) l'intreccio romanzesco trovava il fondamento ontologico e spaziale del suo principio d'imitazione. Le attività, le passioni, i pensieri, gli spostamenti dei personaggi erano misurati sulla scala temporale come fattore indicativo della causalità del mondo. Il tempo, considerato nella sua oggettività di funzione meccanica (l'orologio) e di rapporto organico della produzione (le arti e i mestieri) conferiva alle azioni lo spazio sufficiente per una estrinsecazione individuale e/o multipla ai vari livelli della finzione narrativa. Ciò rendeva possibile allo scrittore di adottare la prospettiva dell'imitazione come analogia necessaria per una ricostruzione metaforica dell'ordine sociale. L'intreccio rappresentava in tal senso il punto di mediazione tra l'ordine sociale e l'ordine simbolico, tra la storia e la cultura, attraverso cui la metafora letteraria esprimeva la giusta proporzione delle distanze fra realtà e fantasia. Dal poema cavalleresco al Bildungsroman l'intreccio aveva rappresentato sempre il naturale sviluppo di un'azione e di un sentimento nell'ordine di un sistema narrativo che comprendeva l'esperienza umana come paradigma della comunicazione.

Che cos'è l'intreccio e quale funzione assolve nella narrativa di Wells? Esso è un'avventura nel possibile in cui tutto ciò che accade viene spiegato non già dall'evidenza del mondo reale messo a disposizione del protagonista come prova del suo cimento, ma dalla congettura di una serie di ipotesi tecnologiche e politiche che trovano nella previsione — come forma di produzione del nuovo in un sistema di valori ormai desueti per la risonanza dell'informazione — il vero punto di aggregazione del racconto. La previsione in Wells si costituisce come elaborazione di un esame delle forze e correnti tendenziali di una società in mutamento le cui coordinate si sviluppano nella direzione di un sistema industriale programmato e totalizzante. L'incontro ufficiale nel 1934 di Wells con Stalin e Roosevelt sulla urgenza politica di una programmazione statale dei paesi industrializzati doveva far nascere nello scrittore inglese — dopo l'astratta visione tecnocratica di « A Modern Utopia » (1905) — i supporti concreti di quella teoria saintsimoniana della "managerial revolution" che sarebbe comparsa con le tesi di W. Burnham ("La rivoluzione dei tecnici") nel 1940 e poi col funzionalismo della sociologia americana degli anni Cinquanta. Sotto questo profilo la doppia attività del Wells narratore e sociologo s'innescava in quel processo di formalizzazione attualistica della comunicazione letteraria che tendeva al superamento della separatezza delle "due culture". Letteratura e scienza si evidenziano come due voci rappresentative di una stessa evoluzione sociale che lo scrittore pubblicamente impegnato non doveva mancare di sapere riconoscere di fronte all'impatto dello sviluppo tecnologico e dell'espansione imperialistica da cui l'antico ordine del mondo era stato sconvolto. Questa era appunto la prospettiva estetica delle avanguardie novecentesche. In questo motivo d'impegno sulla verifica di uno spostamento radicale dei destini dell'uomo dal piano individuale a quello collettivo Wells può dirsi più vicino al linguaggio pluridimensionale dei

racconti indiani di Kliping, così come alle pratiche di acquisizione della sfera tecnologica da parte delle avanguardie, piuttosto che alle gloriose allegorie industriali di J. Verne, con cui spesso viene confuso.

Se la fantasia scientifica di Verne aveva rilanciato l'ottimismo di un'età borghese arroccata sull'illusione superomistica della libera impresa sostenuta dai miti del Progresso, la previsione fantastica di Wells si collocava nell'orbita di una tematica attenta alla situazione di crisi provocata dall'avvento dei monopoli, e quindi appare venata di pessimismo per i problemi posti dal difficile controllo sociale delle nuove energie generate dai potenti apparati tecnologici. In Verne l'avventura della scienza come via al dominio assoluto della natura s'innestava sulla metafora di un'evoluzione senza fine che nei grandi macchinari industriali, trionfalmente presenti nei saloni delle Esposizioni universali, trovava la sua più alta espressione di potenza e di sicurezza nella conquista del mondo. L'appropriazione del reale diventava così l'ideologia portante di un discorso teologico contenente il sé il principio del male, la negatività, come residuo di una insolvenza produttiva e di uno scarso rendimento lavorativo che potevano venir superati dall'impegno personale a cui l'etica e la pedagogia dell'homo faber provvedevano un sicuro successo. Il realismo di Verne era appunto la cifra letteraria di questa ideologia. In Wells, al contrario, il realismo ha ceduto il posto a una visione problematica del rapporto col mondo: la sua scrittura non è realistica bensì ipotetica, sospesa in un discorso lontano da verità assolute. Le sue previsioni scientifiche e politiche si fondano non sulla certezza del presente ma sul possibile equilibrio da stabilire nel futuro. Non è il certo, l'accaduto, che muove il suo racconto, ma l'incerto, il probabile: la sua struttura è il romance. L'intreccio narrativo in Wells procede, nella raccolta dei materiali esistenti per una previsione, più che con atto intuitivo con la tecnica di composizione delle parti predisposte ai ruoli dell'occultamento e della scoperta, del caso straordinario e della sua spiegazione. Wells rivela la figura dell'Altro — l'ignoto, il diverso, il male — non come evento assorbito, quale mancanza temporanea, nel principio di realtà piuttosto come forza negativa autonoma che nei momenti di crisi minaccia di farsi polo destabilizzatore di un mondo tecnologicamente e socialmente troppo complesso, sviluppato al limite di equilibri precari. La strategia dell'Altro, con le sue insidie alla norma della quotidianità, entra nella prosa asciutta, cronachistica del racconto wellsiano come una spettrale visione dei pericoli a cui l'uomo moderno, troppo fiducioso e orgoglioso del suo potere tecnologico, va inevitabilmente incontro. L'instabilità dell'ideologia piccolo borghese e la crisi della scienza stanno alla base di questa prospettiva ma è certo che il richiamo della paura — distillato sulle attese misteriose e allucinanti alla Poe, o sulle evocazioni tenebrose del romanzo gotico — fornisce a Wells l'occasione per un immediato riscontro del futuribile come spazio in cui siamo già immersi.

In breve. La spersonalizzazione del potere sopravvenuta con l'avvento dei monopoli ha liquidato ogni possibilità di omologazione fra l'eroe romanzesco e l'eroe della società: all'Homo faber subentra l'uomo medio. L'oggettivazione della merce come bene astratto e irrilevante ha ribaltato definitivamente l'ordine delle cose: il valore d'uso è soppiantato a tutti i livelli dal valore di scambio. Il tempo sintetico multidirezionale della macchina non consente più la riproduzione mimetica della realtà: l'oggetto può esser descritto non già nella sua essenza naturale ma nel perenne movimento verso la sua totale consumazione. Tutto ciò comporterà due vie di sviluppo per la narrativa contemporanea: a) l'introiezione simbolica del personaggio nel suo flusso di coscienza (Proust, Joyce, Musil) e b) La moltiplicazione effettiva del personaggio nei punti di vi-

sta, nello sdoppiamento intellettualistico, nella sensibilità media collettiva (Huxley, Gide, Malraux), con tutti i relativi spostamenti verticali e/o orizzontali dell'intreccio narrativo. A quest'ultima prospettiva appartiene H.G. Wells, il quale ha compreso che l'unico spazio creativo possibile nella storia di una società programmata è il futuro, ossia non una immagine mutuata dal presente ma un evento che tutti stiamo aspettando.

ROMOLO RUNCINI

La famiglia nella tradizione sociologica classica

Affrontare il tema della famiglia, se da un lato significa problematizzare rapporti che nella esperienza di ciascuno rappresentano il massimo della « naturalità », dall'altro comporta anche dover, necessariamente, ridurre ad uno schema una realtà così complessa e contraddittoria come quella del gruppo familiare, inteso qui come gruppo di riferimento dell'individuo, che attraverso di esso, anzi, spesso in un rapporto di identificazione con esso, conosce la realtà sociale.

Vorrei, in primo luogo, mettere l'accento sul fatto che la « famiglia » così come la intendiamo e conosciamo oggi, non solo è un concetto entrato in data relativamente molto recente nella nostra cultura, ma, soprattutto, non è altro che il risultato di più variabili, economiche, demografiche ma anche ideologiche e culturali.

Infatti, occorre sottolineare che se oggi è un dato acquisito parlare della famiglia ancorando il concetto a variabili storiche, economiche e sociali, non va dimenticato che è solo dalla seconda metà del secolo scorso che si comincia a studiare la famiglia come realtà sociale, a partire dall'acquisizione di alcuni risultati della ricerca antropologica che, in una visione evoluzionistica della società, considerava la famiglia nucleare il punto di arrivo di successive trasformazioni delle comunità domestiche primitive. E' grazie a studi come quelli di Morgan e Bachofen che vengono messi in discussione, attraverso le scienze sociali, i concetti di « universalità » e « naturalità » della famiglia, che ne avevano fatto, fino a quel momento, argomento di esclusivo dominio ecclesiastico e giuridico.

Viene cioè messo in discussione un modo di vedere la famiglia come entità sovrastorica e riferita alla natura umana piuttosto che alla sua cultura, che è proprio della tradizione culturale borghese che, in maniera del tutto ideologica, ha sempre e solo evidenziato l'aspetto « comunitario » della famiglia, elevando i rapporti familiari a quei valori morali fondamentali per l'ordinamento borghese, quali la Maternità, l'Amore coniugale, il Rispetto filiale.

Abbiamo, infatti, definito la famiglia entità complessa e contraddittoria perché non si presenta affatto come una realtà univoca, ma, per esplicare le proprie funzioni, agisce su piani diversi; fondamentalmente, la famiglia opera sotto due aspetti, l'uno relativo al suo essere comunità d'affetti, l'altro una organizzazione con compiti anche economici e produttivi, che svolge determinate funzioni per la società.

E' un dato acquisito della tradizione sociologica considerare la società come insieme di raggruppamenti che, per le loro caratteristiche e funzioni entro l'entità sociale più vasta, rappresentano le pietre basilari della società stessa, e che si distinguono gli uni dagli altri in quanto strutturati sulla base di rapporti alquanto differenti. E' nell'opera di Tönnies che il riconoscimento di questa diversità si sviluppa nella dicotomia tra due forme elementari di interazione tra gli uomini, la « comunità » e l'« associazione », dove la prima è sinonimo di « ... ogni convivenza confidenziale, intima, esclusiva »¹, cioè basata su vincoli personali, emotivi ed effettivi, e la seconda è « ... il mondo, il pubblico »², risultando fondata

¹ F. TÖNNIES, *Comunità e società*, Comunità, 1963, p. 45.

² *Ibidem*.

su interessi prevalentemente di tipo economico-razionale.

Durkheim, dal canto suo, sviluppando l'idea dell'esistenza di due tipi di vincolo sociale, la solidarietà meccanica e la solidarietà organica, legati a due tipi di società, l'una semplice, fondata sull'identità delle funzioni dei suoi membri, l'altra complessa, nella quale si è consolidato un sistema di funzioni differenti e specifiche, evidenzia la possibilità di convivenza delle due società che « ... sono le due facce della stessa ed unica realtà, che però esigono di essere distinte »³.

Cooley, infine, definisce gruppi primari « ... quelli che sono caratterizzati da una associazione e cooperazione intima e faccia a faccia. Questi sono primari in parecchi sensi, ma anzitutto in quanto formano la natura sociale e gli ideali dell'individuo »⁴.

Tuttavia, sottolinea l'autore, l'unità del gruppo primario non è basata solo sull'amore, ma anche sull'accettazione della disciplina di uno spirito comune che temprava le tendenze all'autoaffermazione insite nel gruppo stesso, che è generalmente competitivo.

Risulta, quindi, essere un tratto rilevante della società il suo duplice strutturarsi sulla base di rapporti comunitari e associativi che, se pure schematizzabili come dicotomici, non si escludono a vicenda, ma anzi spesso si sostengono l'un l'altro, così come avviene nella famiglia; vediamo, infatti, come questa racchiuda in sé entrambi gli aspetti: essa è « comunità », una comunità d'affetti, relativamente al legame emotivo e psicologico che corre tra i suoi membri, come è « associazione » se guardiamo alle finalità che essa assolve per conto del sistema sociale e che richiedono una divisione dei compiti al proprio interno tale da comporre una attribuzione di potere per alcuni membri e conseguente subordinazione per altri.

Il dare risalto ad uno solo dei due aspetti conduce evidentemente ad avere una visione incompleta della famiglia; sottolineandone soltanto il lato « associazione » si perde forse l'aspetto più complesso della realtà familiare, ma nello stesso tempo vedere la famiglia soltanto dal punto di vista delle relazioni tra i propri membri, tende a isolarla dal contesto storico e sociale.

D'altra parte, il rapporto tra i membri della famiglia muta in relazione ai cambiamenti sociali, così come si dimostra dall'analisi delle trasformazioni attraversate dall'affamiglia nel corso dell'evoluzione storica delle società occidentali. Mi sembra, inoltre, interessante analizzare, oltreché le trasformazioni, storicamente documentabili che l'istituzione familiare ha attraversato, soprattutto nell'impatto col capitalismo, il modo in cui queste steses sono state interpretate, a partire da visioni del mondo diverse, dai primi importanti teorici sociali che hanno in pratica aperto la strada agli studi contemporanei sulla famiglia. La tendenza ad evidenziare, almeno da parte di alcuni di questi, solo una delle due facce della famiglia, di solito quella « comunitaria », ha portato ad elaborazioni e risultati profondamente mistificatori della realtà familiare, che costituiscono ancora un pesante fardello per la sociologia della famiglia.

1. La famiglia pre-industriale e la nascita del modello familiare borghese.

Il termine stesso di famiglia ha avuto significati alquanto differenti nelle diverse epoche storiche e senz'altro più ampi di quello attribuitogli attualmente; infatti, nell'Europa medievale e fino al XVIII secolo, con

³ E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, « Comunità », 1971, p. 144.

⁴ C.H. COOLEY, *Social Organization*, cit. in M.S. OLMSTED, *I gruppi sociali elementari*, Il Mulino, 1978, p. 10.

questo termine si usavano indicare sia l'intera cerchia di parenti, anche non coabitanti, che individui residenti sotto lo stesso tetto ma non necessariamente legati da vincoli di sangue. In particolare, facevano parte della famiglia anche gli eventuali domestici o servitori, come indica molto chiaramente una definizione risalente al 1690: « ... (con la parola) famiglia s'intende una organizzazione domestica composta di un capo e dei suoi familiari, siano essi idonne, bambini o servitori »⁵.

Ma ciò che è più importante sottolineare è che la famiglia dell'epoca pre-industriale non era affatto un'entità riferita esclusivamente al privato degli individui, ma invece aveva un grande ruolo nella vita pubblica e i rapporti di parentela costituivano il modello per le istituzioni sociali e politiche.

Per tutto il periodo feudale, caratterizzato da una quasi totale inesistenza di un potere statale accentrato, si è assistito ad un rinsaldarsi, nella famiglia, dei vincoli di parentela, dei legami di « linguaggio » e di « stirpe », con la funzione precisa, oltre che di gestire il potere, di dare protezione e reciproco aiuto ai suoi membri. Ad esempio, uno studio sugli ideali domestici nella Genova medioevale, indica come « ... le famiglie aristocratiche di Genova erano dominate dal concetto della stirpe. (...) Politicamente, la stirpe conferiva ai suoi membri la potenza militare e l'organizzazione sociale necessaria a salvaguardare la loro condizione privilegiata, individuale e collettiva, in una società in cui le lotte tra le fazioni, le accidentalità economiche e la mobilità sociale parevano minacciarla continuamente »⁶.

Se i legami di parentela erano particolarmente forti tra i nobili, dove assolvevano la funzione preminente di difesa dei privilegi politici ed economici fa miliari, relativamente ai ceti popolari si può parlare anche di un'altrettanto forte solidarietà di vicinato, legata questa, alla esistenza della comunità di villaggio, che svolgeva una funzione vitale per le famiglie delle classi popolari⁷. Per quest'ultimo tipo di famiglie, inoltre, più che di dimensione « pubblica » si deve parlare di dimensione « produttiva », in quanto erano proprie le famiglie dei ceti popolari (artigiani, commercianti, contadini) che nel periodo pre-industriale costituivano il centro della struttura economica.

In queste stesse famiglie, i rapporti tra i membri erano determinati innanzitutto dalla attività produttiva, che riguardava tutti, indipendentemente dall'età e dal sesso. Ciò significa che, pur esistendo una netta differenziazione tra uomini e donne, giovani e anziani, sia per quanto riguarda il potere e l'autorità che per i compiti lavorativi, questa non comportava divisione tra « ruoli produttivi » e « improduttivi », ma tutti erano ugualmente necessari per al sopravvivenza familiare.

Tuttavia, queste stesse basilari funzioni, sia politiche che produttive, assolve dalle famiglie ai diversi livelli di stratificazione sociale, impedivano che, al loro interno, si sviluppasse una dimensione « intima » dei rapporti tra i membri, che invece erano fortemente caratterizzati dall'autoritarismo derivante dal potere assoluto del « pater familiar », il quale aveva un ampio diritto di castigo sopra tutti i membri della famiglia, servi compresi⁸.

⁵ J.L. FLANDRIN, *La famiglia*, Comunità, 1979, p. 29.

⁶ D.O. HUGHES, *Ideali domestici e comportamento sociale: testimonianze dalla Genova medioevale*, in C.E. ROSENBERG (a cura di), *La famiglia nella storia*, Einaudi, 1979, pp. 156-157.

⁷ J.L. FLANDRIN, *op. cit.*

⁸ Sulla necessità sociale dell'esistenza del « pater familias », si veda quanto osserva O. Brunner: « In un mondo che conosce la presenza, in misura mag-

E in effetti, era la società stessa che chiedeva al capofamiglia di imporre la propria volontà, di governare la « casa », dandogliene anche i mezzi per farlo, attraverso le antiche consuetudini, come questa della valle di Barrèges, che nel 1404 stabiliva: « Tutti i padroni e i capi di casa possono castigare la propria moglie e la propria famiglia, senza che nessuno possa porvi ostacolo »⁹; d'altra parte, per i capifamiglia che non si dimostravano capaci di imporre la propria autorità, erano previste dalla comunità stessa severissime sanzioni.

Effettivamente, la « famiglia-centro dei sentimenti » che noi oggi conosciamo, non faceva parte della cultura pre-capitalistica, e cominciò a delinarsi solo a partire dal XVI secolo: « ... la famiglia era una realtà sociale e morale più che sentimentale (...) oppure la si identificava con la prosperità del patrimonio, con l'onore del nome »¹⁰.

Erano, invece, fenomeni tipici dell'epoca, la consuetudine di mandare i propri figli, dall'età di 7-8 anni e fino ai 14-18, come servitori-apprendisti presso altre famiglie, come quella del « baliatico », cioè dell'allattamento mercenario nei neonati, al quale facevano ricorso, almeno fino alla metà del '700, soprattutto le donne di città e delle più elevate classi sociali. Il « baliatico » ebbe inoltre una grossa influenza sia sulla mortalità infantile, molto più elevata nelle regioni dove il fenomeno era maggiormente diffuso, che sulla più elevata fecondità delle coppie che davano i figli appena nati a « balia ».

In definitiva, sia che assolva funzioni politiche che produttive, la famiglia in epoca pre-capitalistica è certo più vicina, nella sua organizzazione, ad una monarchia assoluta, in cui il sovrano (il « signore della casa ») ha un potere pressoché illimitato sui sudditi (i membri della famiglia), piuttosto che alla famiglia « centro dei sentimenti » così come viene idealizzata a partire dalla metà del XVIII secolo.

Il cristianesimo stesso, considerando l'autorità paterna e padronale assieme a quella divina, come basi di legittimazione per tutte le altre autorità, ha avuto un peso rilevante nel determinare la struttura autoritaria della famiglia che, in una società come quella feudale, rispondeva totalmente all'esigenza di garantire l'ordine e la riproduzione sociale.

L'importanza della famiglia come modello per l'ordinamento sociale è dimostrata anche dal fatto che, in quello stesso periodo, la Chiesa non si occupava affatto dei problemi interni alla famiglia, cioè dei rapporti familiari, quanto della famiglia intesa come una unità con valore sociale, politico ed ecclesiastico, e come tale, da difendere e salvaguardare.

Dal XVI secolo, l'interesse della Chiesa cattolica per la vita familiare aumenta, portando ad un cambiamento nella concezione della moglie dentro la famiglia e ad un aumento del paternalismo, anche dietro la spinta della Riforma protestante che aveva messo in evidenza la funzione sociale della famiglia ai fini della stabilità del sistema di autorità. Come afferma Marcuse, Lutero aveva riconosciuto chiaramente come il sistema delle autorità secolari dipendesse dall'efficacia dell'autorità all'interno della famiglia: « ... dove non c'è ubbidienza verso il padre e la madre, non ci sono buoni costumi, né buon governo. Poiché dove non c'è

giore o minore, della forza individuale, dell'autodifesa, vi è bisogno di un potere di signoria del signore di casa, che difenda la gente che vive nella pace della casa e li garantisca... », in O. BRUNNER, *Il padre signore*, in A. MANOUKIAN (a cura di), *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*, Il Mulino, 1974, p. 131.

⁹ J.L. FLANDRIN, *op. cit.*, p. 164.

¹⁰ P. ARIES, *Il sentimento della famiglia*, in A. MANOUKIAN (a cura di), *op. cit.*, p. 241.

ubbidienza nelle case, non si potrà mai ottenere che un'intera città, un paese, un principato o un regno siano ben governati »¹¹.

Per tutto questo secolo si assiste quindi al consolidamento del patriarcato, inteso come rafforzamento dell'autorità paterna e maritale nella famiglia, e tutto ciò gravie sia all'importanza attribuita al ruolo del « pater familias » dalla Chiesa, che alla spinta che veniva dai nascenti stati sovrani che cercavano la sottomissione dei propri sudditi attraverso la subordinazione alla autorità paterna.

L. Stone¹² afferma infatti, riferendosi all'Inghilterra, che: « ... I due importantissimi metodi usati per rafforzare il potere dello stato furono innanzitutto la distruzione del potere politico dei gruppi di aristocratici uniti dalla parentela, e in secondo luogo, un aumento, deliberatamente incoraggiato, del potere del marito e del padre nell'ambito del gruppo coniugale, vale a dire un rafforzamento del patriarcato ».

L'affermazione del modo di produzione capitalistico su quello feudale, che si reggeva, ideologicamente, su una spiegazione metafisica del mondo, determina anche lo sviluppo di una nuova ideologia, di nuovi valori più consoni a sostenere il nuovo ordinamento economico e sociale. Cioè, la nuova classe dominante, la borghesia, affinché si affermi il modo di produzione sul quale basa il proprio dominio, ha bisogno che si affermino pure valori tali da « liberare » l'individuo dai legami di fedeltà e servitù propri della vecchia società feudale, rigidamente strutturata in « stati », e da permettergli di partecipare al mercato concorrenziale del lavoro.

Il vecchio apparato di legittimazione che aveva portato a forme di dominio e subordinazione basate su di un ordine naturale e divino, viene scardinato dal nuovo ordine sociale ed economico organizzato « ... in termini di principi impersonali di mercato e tale da presupporre una formale uguaglianza di opportunità »¹³.

Questa profonda crisi e trasformazione che investe gran parte della Europa tra il XVI e il XVIII secolo non poteva non riguardare la famiglia che subisce dei mutamenti radicali a partire dal declino dell'importanza del sistema di parentela come principio organizzativo della società.

Alla mancanza di separazione tra pubblico e privato che contrassegna l'epoca pre-capitalistica, gradatamente si sostituisce una società strutturata sulla netta divisione tra il potere pubblico e i privati cittadini, cioè sulla contrapposizione tra Stato e « società civile ». E mentre la famiglia « pubblica » e politica » fondata sui vincoli di lignaggio e parentela non ha più ragione di esistere, anzi sarebbe in contrapposizione con il potere statale, nasce e si sviluppa, proprio da questa separazione tra pubblico e privato, la famiglia « borghese », senza funzioni direttamente politiche né produttive, in cui il capofamiglia è l'unico procacciatore di risorse e la moglie e i figli sono da lui economicamente e socialmente dipendenti. Il modello esistenziale della « comunitaria » società feudale, basato sulla idealizzazione delle esperienze familiari più austere, quali la subordinazione reverenziale dei figli al padre, il rapporto fraterno, la

¹¹ H. MARCUSE, *Parte di storia delle idee*, in M. HORKHEIMER (a cura di), *Studi sull'autorità e la famiglia*, introd. di F. Ferrarotti, UTET, 1976, p. 150.

¹² L. STONE, *La nascita della famiglia nucleare agli albori dell'Inghilterra moderna: lo stadio patriarcale*, in C.E. ROSENBERG (a cura di), *op. cit.*, p. 32.

¹³ A. GIDDENS, *La struttura di classe nelle società avanzate*, Il Mulino, 1975, p. 118.

protezione materna¹⁴, viene ripreso dalla cultura borghese che, facendo dei rapporti familiari e della vita familiare l'ambito più sacro e inviolabile, li fa assurgere al ruolo di valori morali più elevati, fondamento della società borghese stessa.

Nasce e si sviluppa una nuova morale familiare, centrata sulla « mistica della maternità e dell'infanzia » che, d'altra parte, aveva già portato alla fine del « bialitico » e del fenomeno dell'allontanamento dei figli adolescenti dalla famiglia, e che istituzionalizza la donna e il bambino come entità separate, senza possibilità di collocazione sociale diversa da quella che deriva dalla divisione dei ruoli familiari (la moglie-madre, il figlio).

Alla base della definizione del rapporto familiare borghese sta la « naturale » disuguaglianza tra i sessi, il « sentimento » e la « spiritualità », e ciò in stretta connessione con la crescita dell'interessamento ecclesiastico e giuridico nei confronti della famiglia e dei rapporti familiari; « ... Chiesa e Stato sono le due fonti da cui deriva la definizione dal rapporto familiare: ciò che esso è, ma soprattutto ciò che esso deve essere »¹⁵.

E il modello culturalmente imposto è appunto quello della famiglia borghese che in quanto principale strumento di socializzazione dell'individuo, diventa uno dei cardini della riproduzione del sistema stesso, determinando, comunque, sin dall'inizio, una profonda contraddizione, fondata, come afferma Horkheimer, sul fatto che « ... la famiglia rimase essenzialmente un'istituzione feudale basata sul principio del sangue e perciò completamente irrazionale, mentre una società industriale (...) proclamava il dominio esclusivo del principio del calcolo e del libero scambio regolato soltanto dalla domanda e dall'offerta (...). Compiuta la separazione fra Stato e società, fra vita politica e vita privata, la dipendenza personale diretta sopravvisse nella casa »¹⁶.

Quanto fosse importante il ruolo assolto dal modello familiare borghese è dimostrato anche dall'interesse posto nei suoi confronti dai fautori e filosofi del nuovo ordinamento. Lo stesso Comte, figura centrale nella storia del pensiero sociologico e filosofo del nascente ordine positiv, malgrado la consapevolezza della mutabilità dell'istituzione familiare nelle diverse epoche storiche, ne mette in evidenza esclusivamente la naturalità¹⁷.

La famiglia borghese, in cui la donna è « regina » per la sua « naturale » disposizione al sentimento, rappresenta, per Comte, la vera unità sociale che assolve al ruolo fondamentale di stabilizzazione della nuova società, in cui, essendo venute a mancare le vecchie e superate spiegazioni metafisiche, c'è bisogno di nuove cartezze, questa volta « positive », basate sullo studio della realtà e delle leggi scientifiche. Questo nuovo « stato », per darsi un nuovo ordine ha anche bisogno di crearsi quella forza di coesione che, in precedenza, era assicurata dalla religione; il problema che sorge è quello dell'interiorizzazione da parte dell'individuo, del nuovo ordine basato sulla ragione, e quindi, di assicurare la coesione sociale sulla base di nuovi valori.

¹⁴ Per questa interpretazione, si veda: G. TABACCO, *Il tema della famiglia e il suo funzionamento nella società medievale*, in « Quaderni storici », n. 33, sett.-dic. 1976.

¹⁵ A. MANOUKIAN (a cura di), *op. cit.*, p. 9.

¹⁶ M. HORKHEIMER, *L'autoritarismo e la famiglia d'oggi*, in R.N. ANSHEN, *La famiglia, la sua funzione, il suo destino*, Bompiani, 1955, p. 349.

¹⁷ Si veda: A. BONO, *Donna e positivismo: il ruolo della donna e della famiglia nel pensiero di A. Comte*, in « La critica sociologica », n. 49, 1979.

Il modello familiare borghese sembra essere la soluzione ottimale al problema del rapporto tra individuo e società, in quanto garantisce, attraverso la « produzione » di sentimenti, la giusta integrazione tra il sistema di rapporti sociali « positivi » e la « vita affettiva » fonte della spiritualità. La figura centrale, in questo modello, è la donna che, per Comte, così come per gli illuministi prima di lui, non può avere altra collocazione che quella « domestica » legata all'essere moglie e madre; alla base della diversità di destino tra uomo e donna sta la convinzione dell'esistenza di una diversità naturale tra i due sessi.

Sono i primi studi etnografici e antropologici sviluppatasi all'interno di una analisi rigidamente unilineare del mutamento sociale, a mettere in evidenza il senso di relatività delle istituzioni umane, tra cui quella familiare, e quindi, a porre le basi empiriche per mettere scientificamente in discussione la concessione sovrastorica e universalista della famiglia.

Lewis H. Morgan ha il merito di aver legato, attraverso l'individuazione di tre successivi stadi dello sviluppo familiare, l'evoluzione della struttura della famiglia alle differenti epoche e società. L'aver messo in luce il rapporto tra specifiche forme familiari e proprietà privata, e precisamente, l'aver individuato nella discendenza patrilineare la possibilità di trasmettere a figli certi e legittimi la proprietà privata individuale, ne costituisce uno dei risultati principali.

D'altra parte, a conclusioni simili e usufruendo anche dell'importante contributo di Morgan, arrivano Marx ed Engels, che evidenziano, attraverso l'analisi materialistica, il carattere puramente ideologico del concetto di famiglia elaborato dalla teoria borghese. Per Marx, non si può parlare della famiglia in generale, perché questa non è realtà ma pura astrazione; quindi bisogna distinguere il modello ideologico della famiglia borghese dalla sua realtà materiale che è quella di essere una « famiglia monogamica patriarcale », che, venutasi a determinare in seguito ad un lungo sviluppo storico, appartiene ad una fase determinata del processo storico stesso. L'analisi di Marx ed Engels porta a rivelare la mistificazione del carattere « sacro e immutabile » della famiglia borghese che viene invece messa in relazione con l'economia e vista come cardine della conservazione dei rapporti sociali di produzione capitalistici e quindi della divisione di classe, oltreché centro e causa della subordinazione femminile¹⁸.

2. La famiglia operaia e la crisi dell'istituzione familiare.

Per quanto riguarda le classi subalterne, la rivoluzione industriale non sembra apportare mutamenti di rilievo nei rapporti e nella organizzazione della famiglia, nel senso che il modello familiare borghese, almeno nelle prime fasi dello sviluppo capitalistico, rimane circoscritto alle classi più elevate. Infatti, i padroni preferivano ingaggiare intere famiglie come unità lavorative, in quanto erano già in possesso di un'abitudine lavorativa in comune e quindi davano maggiori garanzie « produttive » e di controllo sui singoli membri¹⁹; addirittura sono i vecchi valori culturali pre-industriali, che prevedevano che tutti i membri della

¹⁸ Si veda a questo proposito: H. MARCUSE, *Parte della storia delle idee*, in M. HORKHEIMER (a cura di), *op. cit.*; R. MANIERI, *Donna e capitale*, Marsilio, 1975.

¹⁹ Si veda al riguardo: N.J. SMELSER, *Lavoro in fabbrica e famiglia operaia inglese*, in A. MANOUKIAN (a cura di), *op. cit.*; T. K. HAREVEN, *Tempo familiare e tempo industriale*, in M. BARBAGLI (a cura di), *Famiglia e mutamento sociale*, Il Mulino, 1977.

famiglia, lavorassero, a spingere le donne alla proletarizzazione, nella prima fase capitalistica.

« ... Che lavorassero fuori casa o no, le donne sposate definivano il proprio ruolo nell'ambito della struttura dell'economia familiare. Le proletarie sposate, in pratica, appaiono quasi come il bacino interno in cui ristagnavano i valori del periodo pre-industriale, in seno alla famiglia proletaria »²⁰.

Tuttavia, l'accresciuta mobilità sociale e geografica dovuta in gran parte agli spostamenti delle popolazioni verso le zone urbane dove principalmente sorgono le manifatture, unitamente al graduale affermarsi di valori individualistici, determina la frantumazione delle comunità contadine e di villaggio e conseguentemente, la rottura di quella solidarietà di vicinato così importante per la vita dei ceti popolari.

In definitiva, il nucleo genitori-figli sembra diventare sempre più solido, sia per quanto riguarda la famiglia degli strati sociali più elevati che, abbiamo visto, si va uniformando al modello borghese, che per quanto riguarda la famiglia dei vecchi ceti produttivi che, anche nel sistema capitalistico, continua ad essere una importante unità economica.

In Italia, secondo quanto afferma Manoukian²¹, è stata la capacità di adattamento delle famiglie delle classi subalterne a costituire la principale ragione della relativa gradualità con cui il processo di industrializzazione si è realizzato: la famiglia rurale si è proletarizzata, mantenendo però un legame con la terra. Per tutto l'800 e i primi del '900, la famiglia proletaria italiana ha avuto la duplice caratteristica di essere elemento di « sopravvivenza » e di « resistenza », mantenendo le condizioni materiali di vita preesistenti e garantendo appoggio e solidarietà.

La necessità del sistema capitalistico di garantirsi la riproduzione della forza lavoro porta, tuttavia, al graduale affermarsi della divisione tra ruoli economicamente produttivi (maschili) e riproduttivi (femminili) anche all'interno della famiglia operaia che intanto si era sviluppata per effetto dell'industrializzazione. La divisione sessuale dei ruoli entra cioè, gradatamente, anche nella famiglia della classe lavoratrice, per effetto, non tanto di un processo di imposizione culturale, quanto per le mutate esigenze del sistema produttivo che, superato il primo periodo di industrializzazione selvaggia, spinge la donna proletaria in casa, per garantirsi la gratuita riproduzione della forza lavoro²².

La realtà della famiglia operaia, se sfugge all'analisi dei primi scienziati sociali che avevano come obiettivo il rafforzamento e la stabilità dell'ordinamento borghese, non può non essere compresa dall'analisi marxista, tendente a mettere in evidenza le contraddizioni insite nel sistema capitalistico al fine di determinare il suo superamento.

²⁰ J.W. SCOTT e L.A. TILLY, *Lavoro femminile e famiglia nell'Europa del XIX secolo*, in C.E. ROSENBERG (a cura di), *op. cit.*, p. 220.

²¹ A. MANOUKIAN, *Famiglia*, in F. LEVI, V. LEVRE, N. TRANFAGLIA (a cura di), *Il mondo contemporaneo. Storia d'Italia*, La Nuova Italia, 1978; si veda inoltre: M. FLORES, *Sapere storico e famiglia*, in « *Alfabeto* », n. 5, settembre 1979.

²² Per quanto riguarda l'Inghilterra, Smelser fa risalire l'inizio del processo di sviluppo della famiglia operaia ai primi decenni dell'800, quando vengono emanate leggi (Factory Act del 1833) intese a differenziare gli orari di lavoro dei bambini da quelli degli adulti: « ...il che significava una più netta separazione tra la casa e la fabbrica, una separazione tra gli aspetti economici e gli altri aspetti della relazione esistente tra genitori e figli e il passaggio di alcune funzioni educative della famiglia a un sistema embrionale di istruzione... », N.J. SMELSE, *Lavoro in fabbrica e famiglia operaia inglese*, in A. MANOUKIAN, *op. cit.*, p. 263.

Come la famiglia borghese assume per Marx ed Engels una collocazione storica e sociale precisa, così la famiglia operaia viene analizzata nei suoi aspetti di disgregazione della forma familiare pre-capitalistica che l'ha preceduta, e nello stesso tempo vista come destinata a scomparire assieme al modo di produzione che l'ha generata. La famiglia proletaria rappresenta, in primo luogo, la possibilità di superamento del matrimonio borghese, che è sempre matrimonio di convenienza; «... vera regola nei rapporti con la donna diventa l'amore sessuale e può diventare solo tra le classi oppresse, dunque al giorno d'oggi nel proletariato: sia o non sia questo un rapporto sanzionato ufficialmente. (...) Qui manca ogni proprietà, per la cui conservazione e trasmissione ereditaria furono appunto create la monogamia e la dominazione dell'uomo; qui manca dunque anche ogni incitamento a far valere la dominazione dell'uomo»²³.

La grande industria, con i suoi profondi effetti disgregatori non soltanto sugli arcaici modi di produzione che l'hanno preceduta, ma su tutta la realtà sociale, apre, inoltre, la strada al generarsi di una duplice contraddizione interna alla famiglia proletaria; in primo luogo, la fine della famiglia «nucleo produttivo» fa cadere ogni presupposto economico al dominio dell'uomo «marito-padre»; in secondo luogo, l'industrializzazione, attraverso l'ingresso delle donne e dei ragazzi nella produzione sociale, rappresenta un importante veicolo di emancipazione degli stessi dall'autorità paterna e maritale²⁴.

E' la forma capitalistica della grande industria che stravolge gli effetti di per sé positivi e rivoluzionari dell'industrializzazione, assoggettando l'intera classe operaia «... nello sperpero più sfrenato delle energie lavorative e nelle devastazioni derivanti dall'anarchia sociale», «... irregimentando sotto l'imperio immediato del capitale tutti i membri della famiglia operaia, senza differenza di sesso e di età»²⁵.

Così Engels lega il persistere della subordinazione sociale della donna, malgrado la sua partecipazione alla produzione, alla sua collocazione all'interno della divisione del lavoro e alla separazione tra la sfera «pubblica» della produzione dei beni e quella «privata» della riproduzione della forza lavoro, separazione frutto del modo di produzione capitalistico: «... la moderna famiglia singola è fondata sulla schiavitù domestica della donna, aperta o mascherata, e la società moderna è una massa composta nella sua struttura molecolare da un complesso di famiglie singole. Al giorno d'oggi l'uomo, nella grande maggioranza dei casi, deve essere colui che guadagna, che alimenta la famiglia, per lo meno nelle classi abbienti; il che gli dà una posizione di comando che non ha bisogno di alcun privilegio giuridico straordinario. Nella famiglia egli è il borghese, la donna rappresenta il proletario»²⁶.

E' soltanto con la crescita della coscienza rivoluzionaria del proletariato che è possibile il superamento del capitalismo, con l'abolizione della proprietà privata e con essa di tutte le disuguaglianze e ingiustizie sociali: la famiglia stessa può uscire da questo processo profondamente cambiata, non più istituzione repressiva e di controllo economico sulle donne e i fanciulli, ma «... col passaggio dei mezzi di produzione in proprietà comune, la famiglia singola cessa di essere l'unità economica della società. L'amministrazione domestica privata si trasforma in un'industria

23 F. ENGELS, *L'origine della famiglia*, editori Riuniti, 1976, p. 99.

24 K. MARX, *Il capitale*, Editori Riuniti, 1974, I.

25 Ibidem, pp. 534 e 438.

26 F. ENGELS, *op. cit.*, p. 101.

sociale. La cura e l'educazione dei fanciulli diventa un fatto di pubblico interesse; la società ha cura in egual modo di tutti i fanciulli legittimi e illegittimi » 27.

La lotta di classe auspicata da Marx ed Engels, d'altra parte, inizia a far sentire i suoi effetti in gran parte dell'Europa industrializzata, raggiungendo l'apice in Francia nel 1871, con l'episodio della Comune di Parigi, dove per la prima volta, il proletariato mostra tutta la sua carica rivoluzionaria.

La Francia in cui nasce e matura E. Durkheim, è profondamente segnata da questo episodio, come dalla sconfitta subita in seguito alla guerra con la Prussia; è una società alla ricerca di un assetto stabile, di un nuovo ordine, per la costruzione del quale la stessa tradizione positivista comtiana ha bisogno di nuovo impulso. Durkheim si fa carico di ciò, ricercando le nuove basi morali e scientifiche dell'auspicato nuovo ordine sociale, nel processo collettivo di cambiamento. Per lui non si può parlare di società in generale, in quanto esistono più « società », come la famiglia e la corporazione (gruppo professionale), in cui i singoli membri sono uniti da comuni valori e sentimenti; al centro della sua analisi è posta quindi la « società » intesa come valore morale superiore agli interessi individuali, i quali vengono superati grazie alla solidarietà derivante dalla divisione del lavoro sociale. La famiglia stessa viene investita dagli effetti della crescente e inevitabile divisione del lavoro che porta fuori delle mura domestiche l'attività economica; così come la corporazione, rafforzandosi per effetto della sempre maggiore specializzazione delle funzioni, si sostituisce alla famiglia nell'esercizio della funzione economica stessa: « ... la famiglia, perdendo l'unità e l'indivisibilità di un tempo, ha perduto nello stesso tempo gran parte della sua efficacia. Essa si disperde al giorno d'oggi sempre più ad ogni generazione, l'uomo passa gran parte della sua esistenza lontano da ogni influenza domestica » 28.

Durkheim, perfettamente cosciente dei mutamenti che l'istituzione familiare tra attraversando, cerca di vedere in ciò un legame positivo con l'industrializzazione, formulando quella « legge di contrazione », per la quale la famiglia, nelle società industriali, tenderebbe ad isolarsi dalla parentela, diventando sempre più ristretta come numero di membri e con funzioni sempre più specializzate e limitate. Ciò, inoltre, non cambierebbe la sostanza della famiglia, che per Durkheim è tale, non tanto per i vincoli di sangue, quanto per i sentimenti, la morale comune che lega tra loro, ancora più profondamente del sangue, i singoli membri.

Egli cerca quindi, di rispondere positivamente alla crisi dell'istituzione familiare legata alla perdita di ogni sua funzionalità economica, ristabilendone l'importanza in termini di coesione sociale, anche in relazione alla capacità che avrebbe di rappresentare un freno al suicidio. Tenta, infatti, di dimostrare come il tasso di suicidi sia minore tra coloro che hanno moglie e figli e, viceversa, tenda a crescere nei casi di divorzio, che rappresenta « ... un indebolimento della disciplina matrimoniale » 29; da ciò l'importanza della famiglia coniugale che va rafforzata rendendo il matrimonio indissolubile.

Nel tentativo di mettere riparo alle crescenti contraddizioni della società capitalistica, causa a loro volta di instabilità e conflitti anche dentro l'istituzione familiare, Durkheim non fa che riaffermare i valori pro-

27 Ibidem, p. 103.

28 E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 23.

29 E. DURKHEIM, *Il suicidio*, UTET, 1969, p. 339.

pri del modello familiare borghese, in quanto essi stessi legati alla « nuova funzionalità » della moderna famiglia coniugale, caratterizzata da ruoli definiti e solidali.

Molto meno influenzato dalla tradizione positivista, Max Weber, rialacciandosi invece, alla tradizione culturale tedesca di tipo borghese-liberale, non si propone di cercare le « leggi generali » che regolano la società, quanto di capire la peculiarità della « civiltà occidentale » che giunge a definire come caratterizzata da una particolare forma di razionalità.

Il problema di fondo per Weber, non è infatti quello della ricerca di una nuova solidarietà che possa riportare l'ordine sociale, quanto della difesa dei valori borghesi, primo fra tutti quello dell'individualismo, inteso sia come « virtù morali » che portano alla dedizione al lavoro, che come possibilità di sviluppo delle potenzialità di ciascuno, che teme possano essere compromessi dallo sviluppo del capitalismo.

Nella sua analisi, il capitalismo stesso, visto come il risultato del processo di razionalizzazione che in questo caso investe la sfera dell'attività economica, tende alla propria degenerazione, sotto forma di burocratizzazione, in un mondo completamente materialistico, sempre più vuoto di spiritualità.

Infatti, sia lo sviluppo dell'economia capitalistica verso forme sempre più « centralizzate » e lontane dalla « libera concorrenza », come l'evoluzione stessa dello Stato tedesco verso l'autoritarismo e l'organizzazione burocratica, gli fanno assumere un atteggiamento profondamente pessimista nei confronti del futuro della « civiltà occidentale » che si starebbe avviando verso la decadenza.

Nell'analisi di questo « liberale disperato », come è stato definito da alcuni, la famiglia non trova posto, se non limitatamente alla elaborazione, in chiave storica, del processo di disgregazione subito dalla comunità domestica a causa dell'ingresso del « calcolo razionale » al proprio interno.

La « comunità domestica » intesa come gruppo specificamente economico, costituisce anche il centro originario dell'autorità, ma, tende, tuttavia, a smembrarsi a causa dello « sviluppo della civiltà », e ciò avviene attraverso fenomeni specifici quali la diffusione del matrimonio con dote, per il quale il « conteggio », il calcolo, comincia a penetrare nelle relazioni comunitarie, o l'ampliarsi delle possibilità di guadagno per il singolo, o lo spostarsi dell'ambito educativo all'esterno della casa.

Inoltre, aggiunge Weber « ... la " casa " e la " professione " si sono separate anche localmente; e la casa non è più la sede di produzione comune, bensì luogo di comune consumo », e l'individuo « ... non può più riconoscere la comunità domestica come portatrice di quei beni oggettivi di cultura al cui servizio egli si pone; e non è un aumento di « soggettivismo » — che venga a configurarsi come uno « stadio » psichico-sociale — bensì lo stato oggettivo delle cose che, condizionando quell'aumento, favorisce il rimpicciolimento delle comunità domestiche »³⁰. Ma ciò non comporta necessariamente un indebolimento del potere e dell'autorità domestica che, pur essendo in qualche modo legata a fatti economici, ha una sua indipendenza e irrazionalità. In definitiva, il suo mettere al centro l'individuo e i valori individualistici, e nello stesso tempo l'attribuire importanza soprattutto alle idee etico-religiose e al potere carismatico per la trasformazione in senso positivo della società, gli impedisce di considerare la famiglia come « entità sociale » a sé stante, che possa rappresentare un valido baluardo contro l'avanzata della burocra-

³⁰ M. WEBER, *Economia e Società*, Comunità, 1961, vol. I, pp. 382-383.

zia e in difesa dei valori dello spirito e dell'individualismo, anche perché la comunità domestica stessa è stata svuotata dello « spirito comunistico ».

Ciò che rimane fuori dall'analisi di Weber, e che sembra sorgere dalle spoglie della comunità domestica, è proprio la famiglia borghese, razionale, autoritaria, che appare, in questa ottica, uno dei risultati del deterioramento della civiltà occidentale.

3. *Gli studi contemporanei sulla famiglia.*

E' da questi primi importantissimi contributi di analisi, caratterizzati tutti dal voler « decifrare il significato dell'istituto familiare in modo universale »³¹, che gli studi successivi prendono l'avvio, tendendo inoltre, ad essere sempre più di tipo « specialistico », facendo della famiglia l'oggetto di ricerche empiriche specifiche.

Questi studi, volendo schematizzare, si possono raggruppare in due grossi filoni di analisi: da un lato quelli che rifacendosi alla teoria marxista, puntano l'attenzione sulle contraddizioni e sul conflitto proprio della società capitalistica, per affermare l'esistenza nella famiglia stessa, che svolge anche un ruolo di sostegno ideologico al sistema, di rapporti conflittuali, risolvibili solo all'interno di un mutamento più generale che coinvolga l'intera struttura capitalistica.

All'interno di questo filone, il contributo dato dalla Scuola di Francoforte è notevole, soprattutto in relazione all'ampliamento dell'analisi verso problematiche di tipo « sovrastrutturale » fino a quel momento poco approfondite. L'attenzione scientifica di questo gruppo è sostanzialmente focalizzata sulla funzione di socializzazione che la famiglia assolve nei confronti dell'individuo, il quale interiorizza il principio di autorità che rappresenta il supporto ideologico della società: « ... la famiglia, in quanto è una delle più importanti forze educative, provvede alla riproduzione dei caratteri come esige la vita sociale e fornisce loro in gran parte l'indispensabile attitudine al comportamento autoritario di tipo specifico da cui dipende in larga misura la sussistenza dell'ordinamento borghese »³². Questo processo avviene nella famiglia borghese attraverso meccanismi diversi legati alla divisione dei ruoli al suo interno. Se, infatti, relativamente al capofamiglia, la famiglia stessa assolve una funzione di coesione sociale, per la responsabilità complessiva del marito-padre nei confronti della moglie e dei figli, per quanto riguarda questi ultimi, essa svolge il compito di produrre quell'istinto di sottomissione che, per Horkheimer « ... non è affatto una qualità eterna », o determinato dai metodi educativi, bensì è legata alla struttura familiare stessa; c'è, infine, la posizione della donna che oggettivamente legata alla conservazione della struttura autoritaria esistente, a causa della sua collocazione familiare che la vuole dipendente, per la sicurezza economica propria e dei propri figli, dalla posizione e dal guadagno del marito.

In più, in quanto la famiglia rappresenta il luogo primario della socializzazione dell'individuo, la quale evidentemente porta contenuti di classe diversi a seconda della diversa posizione socio-economica che fonda la famiglia, essa stessa diventa un importante mattore di mantenimento e riproduzione della divisione di classe.

Il contributo della Scuola di Francoforte va anche nel senso di mettere in evidenza, sulla scorta di un retaggio culturale e scientifico non solo marxista ma anche freudiano, quegli aspetti della psicologia indivi-

31 F. PIZZINI, *Famiglia*, in P. FARNETI (a cura di), *Politica e società*, Le Nuova Italia, 1979, vol. I, p. 389.

32 M. HORKHEIMER, *Parte generale*, in M. HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 47.

duale che rappresentano la parte più complessa e contraddittoria della realtà familiare: «...le autorità, in quanto rappresentanti della potenza esterna vengono interiorizzate e l'individuo agisce conformemente ai loro ordini e proibizioni non più solo per paura dei castighi esterni, ma per paura dell'istanza psichica che ha eretto in sé stesso»³³.

Lo sviluppo stesso della società capitalista, che all'inizio ha favorito la nascita e il rafforzamento della famiglia borghese, per l'istanza autoritaria che questa portava con sé, comporta però «...la tendenza, prodotta dalla stessa economia, alla dissoluzione di tutti i valori e le istituzioni culturali che la borghesia ha creato e ha mantenuto in vita»³⁴. La famiglia, unitamente alle altre istituzioni borghesi, va in crisi, una crisi che non è solo relativa alla progressiva perdita della funzione economica, assorbita per intero dal mercato capitalistico, ma è legata alla tendenza della società borghese nel suo complesso alla disgregazione e atomizzazione, cioè alla perdita dell'«umanitarismo», e che comunque non libera affatto né la famiglia, né le altre istituzioni sociali, dai meccanismi autoritari dell'ideologia borghese.

«...La crisi della famiglia è d'origine sociale; e non è possibile negarla, o liquidarla come semplice sintomo di degenerazione e decadenza, Finché la famiglia garantiva ai suoi membri protezione e calore, l'autorità familiare trovava una giustificazione; in più, la proprietà ereditaria costituiva un solido motivo d'obbedienza per gli eredi»³⁵.

Il tentativo di mantenere in piedi la famiglia come baluardo contro la disgregazione sociale complessiva, secondo Horkheimer e Adorno, non ha altro senso se non quello di voler conservare un'afamiglia ormai svuotata di «umanità», e che è rimasta semplice «istituzione di cultura». Sarà possibile costruire una famiglia più umana e più giusta solo quando questi stessi valori di umanità e di giustizia saranno fatti propri anche dalla società.

Il secondo filone di studi si rifà a quella tradizione sociologica che interpreta la società come sostanzialmente non conflittuale, in cui la coesione e la perfetta integrazione di tutte le sue parti è assicurata da un sistema di valori e norme sociali condiviso. Alla famiglia è attribuito da questo tipo di analisi, un ruolo fondamentale di stabilizzazione sociale, in quanto è «l'agenzia» preposta alla socializzazione dell'individuo che quindi, attraverso di essa, apprende i valori e i modelli di comportamento che assicurano la coesione sociale.

T. Parsons, ponendosi il problema di arrivare alla caratterizzazione del gruppo familiare in una società fortemente industrializzata come quella americana contemporanea, ha dato un contributo notevole alla sistematizzazione di questo filone teorico, approfondendo la problematica aperta da Durkheim, relativamente al rapporto tra la famiglia e lo sviluppo della società industriale. Egli considera quest'ultima come una società molto «differenziata», cioè composta da più sottosistemi inter-dipendenti tra loro e col sistema sociale nel suo complesso, estremamente specializzati nelle loro funzioni.

Uno di questi sottosistemi è rappresentato dalla famiglia che, dell'impatto con la società industriale, ha perso ogni funzione economica o direttamente produttiva, per specializzarsi a sua volta in due tipi di funzioni, svolte, queste, non nell'interesse diretto della società, ma in relazione alla personalità dell'individuo.

³³ E. FROMM, *Parte sociopsicologica*, in M. HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 80.

³⁴ M. HORKHEIMER, *Parte generale*, in M. HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 72.

³⁵ M. HORKHEIMER e T. ADORNO, *Lezioni di sociologia*, Einaudi, 1966, p. 155.

La famiglia moderna, secondo Parsons, risponde esclusivamente all'esigenza di formazione e stabilizzazione delle personalità, sia attraverso il processo di socializzazione del bambino, che la reintegrazione continua del « carattere sociale » degli adulti.

Per far questo, la famiglia modifica anche la propria struttura, diventando un gruppo « ristretto » (famiglia nucleare isolata), cioè poco numeroso e sempre più isolato dalla parentela, oltretutto differenziato al proprio interno, sulla base della divisione dei ruoli generazionali e sessuali.

Mentre la differenziazione generazionale corrisponde ad una attribuzione di potere agli adulti, per « ...l'impotenza del bambino (...) che preclude ogni possibile eguaglianza di potere tra le generazioni nelle prime fasi della socializzazione »³⁶, quella sessuale comporta una responsabilizzazione in compiti diversi da parte dell'uomo e della donna, assolvendo il primo, un ruolo « strumentale », dovendo essere cioè colui che, attraverso la propria attività professionale, procura le risorse necessarie alla famiglia per il proprio sostentamento, e la seconda svolgendo un ruolo « espressivo », rispondendo alle esigenze della famiglia soprattutto sul piano emotivo e psicologico. « ...Da parte nostra, crediamo che la spiegazione fondamentale della allocazione dei ruoli tra i sessi, biologicamente intesi, stia nel fatto che il dare alla luce i figli, e il prestare loro le prime cure, stabilisce, in via presuntiva, un netto primato del rapporto della madre verso il bambino piccolo, e ciò, a sua volta, fonda la presunzione che l'uomo, esente da queste funzioni biologiche, debba specializzarsi nella direzione alternativa, cioè quella strumentale »³⁷. La divisione dei ruoli nella famiglia, che appare, quindi, ancora una volta, fondata su un « principio di natura », oltre che essere caratteristica strutturale, è strettamente funzionale alle finalità stesse della famiglia, sia socializzando l'individuo, sin dalla prima infanzia, al modello di « valori di ruolo », che contribuendo alla stabilizzazione delle personalità adulte, attraverso quella che dovrebbe essere, secondo l'ottica funzionalista, una divisione egualitaria di responsabilità, e quindi di potere, tra uomo e donna.

Parsons, alla ricerca di una soluzione in senso positivo alla crisi della famiglia, non fa che riproporre il vecchio modello familiare borghese, dove all'autoritarismo si sostituisce una divisione pseudo-egualitaria di competenze, basata sulla interiorizzazione da parte dell'individuo di modelli sessuali di comportamento, e di fatto sulla istituzionalizzazione della segregazione femminile nell'ambito domestico.

Scrive, infatti, Betty Friedan: « ...In America, la scienza sociale, in luogo di distruggere i vecchi pregiudizi che costringevano la vita delle donne, si è limitata a dar loro nuova autorità (...). Dando un significato assoluto e un valore ipocrita all'espressione generica « ruolo della donna », il funzionalista mise in frigorifero le donne americane: come « belle addormentate » che attendessero di essere svegiate da un « principe azzurro », mentre fuori del cerchio magico il mondo camminava »³⁸.

Questa « rifunzionalizzazione » del vecchio modello di discriminazione sessuale proprio della ideologia familiare borghese, vede insorgere quella nuova corrente di protesta femminile che si andava sviluppando sull'onda dei movimenti e delle lotte che hanno caratterizzato, a partire dagli anni '60, tutti i paesi occidentali industrialmente avanzati.

³⁶ T. PARSONS e R.F. BALES, *Famiglia e socializzazione*, Mondadori, 1974, p. 28.

³⁷ Ibidem, p. 29.

³⁸ B. FRIEDAN, *La mistica della femminilità*, Comunità, 1976, p. 121.

Prende l'avvio quello che può essere indicato come un terzo filone di analisi sulla famiglia, caratterizzato sia da posizioni di tipo « radicale » come quello di parte del Women Liberation Movement americano, che più vicine alla tradizione marxista, come la corrente sviluppatasi in Italia e che ha portato al rilancio, nel nostro paese, della stessa sociologia della famiglia, a partire dal mettere in evidenza, prima ancora del conflitto nella società più vasta, il lato conflittuale della famiglia, derivante dallo sfruttamento capitalistico della donna attraverso l'istituzione familiare stessa.

PATRIZIA DAVID

Ancora sulle « Forme del sacro in un'epoca di crisi »
Una risposta di Domenico Grasso S.J.

La nostra recensione al libro del Prof. Franco Ferrarotti dal titolo « Forme del sacro in un'epoca di crisi »¹ da lui composto con alcuni collaboratori, ha provocato come risposta un « editoriale » dello stesso Ferrarotti² e un articolo di Maria I. Maciotti³. Noi ci fermiamo soltanto sul primo scritto per chiarire qualche punto rimasto forse oscuro e che, in ogni caso, ci permette di parlare di un argomento sul quale in Italia, come riconosce lo stesso professore, esiste una naturale reticenza. Quasi ci si vergogna di trattare di un tema che si dà per « superato » e di carattere irrazionale.

Il Ferrarotti è particolarmente severo verso gli intellettuali laici « di sinistra » per i quali ha parole piuttosto dure, benché venga spontaneo domandarsi se esistano e quanti siano gli intellettuali italiani non di sinistra.

Noi comprendiamo lo stato d'animo del Ferrarotti e la durezza dei suoi giudizi (p. 3). Insegnando negli Stati Uniti, si è accorto quanto in quella nazione, non certo alla retroguardia del progresso, siano stimati i valori e gli studi religiosi, e naturalmente gli dispiace che in Italia non avvenga la stessa cosa. Probabilmente avrà anche notato che quando si va in America, si è facilmente richiesti circa la propria appartenenza religiosa. La domanda però, rivolta a studiosi italiani, provoca spesso in questi una reazione negativa, quasi rappresenti un'offesa credere che un intellettuale possa essere ancora religioso, o almeno stimare la religione. Per un intellettuale americano è il contrario. Egli è convinto che la religione, quale che essa sia, è un valore, e si rammarica se non lo possiede, perché sa che ha la sua funzione nella vita.

¹ F. FERRAROTTI, G. DE LUTHS, M.I. MACIOTTI, L. CATUCCI, *Studi sulla produzione sociale del sacro*. Vol. I: *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Napoli, Liguori, 1978, 8°, 520, L. 12.500. Citeremo questo libro soltanto con la parola *Forme del sacro*. La nostra recensione è stata pubblicata nella « Civiltà Cattolica », 15 dicembre 1979, pp. 571-581.

² FRANCO FERRAROTTI: *Risposta preliminare a « La Civiltà Cattolica »*, in: « La Critica sociologica », nn. 51-52, Autunno 1979 - Inverno 1980, pp. 3-5.

³ MARIA I. MACIOTTI, *Carismatici e Irrazionalismo. Risposta a Domenico Grasso* in: « La Critica Sociologica », n. 54, Estate 1980, pp. 55-60. Trattandosi di un articolo non scientifico, preferiamo rivolgere la nostra attenzione al solo « editoriale » del Ferrarotti.

Ma lasciamo questo discorso perché ci coinvolgerebbe in una discussione più ampia, che il Ferrarotti potrebbe affrontare in qualche altra delle sue ricerche. Forse scoprirebbe cose molto interessanti per la comprensione della nostra cultura come è venuta configurandosi dal Risorgimento in poi.

Veniamo allora all'« editoriale » che c'interessa direttamente.

Dizionari e metodo di ricerca

Tra i rilievi da noi fatti alla ricerca del Ferrarotti c'era quello della mancanza di un concetto preciso del termine « carisma » come appare nel Nuovo Testamento, e passato poi anche alla sociologia per merito di Max Weber, il quale l'ha derivato dal teologo protestante Sohm. Per questo consigliavamo di consultare un « dizionario » teologico o di spiritualità. Il Ferrarotti ci chiede se in quella richiesta pensavamo « agli apparati critici o al puro e semplice principio di autorità, da ricavarli e applicarsi praticamente col ricorso ai dizionari teologici... tanto da essere infine logicamente indotti a *jurare in verba magistri* » (p. 4). Francamente non capiamo la domanda. Un dizionario, nel nostro caso, quello del Kittel, tradotto anche in italiano, si consulta per vedere quale sia il significato di un termine e se c'è stata in esso un'evoluzione. Nient'altro. Un dizionario non è un « Enchiridion », come quello famoso del Denzinger, in cui sono contenute in ordine cronologico le dichiarazioni del Magistero della Chiesa. Nel nostro caso la consultazione di un dizionario biblico o anche solo teologico non solo non avrebbe obbligato nessuno a « jurare in verba magistri », ma avrebbe aiutato il ricercatore a non confondere, come è avvenuto alla Maciotti⁴, i carismi con i sette doni dello Spirito Santo. Un errore che in una ricerca scientifica sui carismi è preferibile evitare.

Un'altra osservazione riguarda il metodo usato dai ricercatori. Noi facevamo notare gl'inconvenienti di un metodo di ricerca usato da un ricercatore quando si avvicina alle persone, oggetto della ricerca, ponendo loro delle domande « centrate su argomenti ritenuti di rilievo ai fini della conferma di determinate linee esplicative »⁵. In questo modo, pensavamo noi, si corre il rischio di fare una ricerca che confermi un « prodotto prefabbricato », influenzato cioè dal modo di vedere di « presupposti » è impossibile. « Il problema, egli dice, non consiste nella soppressione dei presupposti, bensì nell'intenderli ipoteticamente e non dogmaticamente » (p. 45). Crediamo che nella nostra recensione

⁴ *Forme del sacro*, p. 168 e ss.

⁵ *Op. cit.*, p. 47.

non ci siamo spiegati bene. E' chiaro che ogni ricercatore ha i suoi presupposti, la sua visione della vita e del mondo, la sua filosofia, in base alla quale giudica i fatti. Ciò che volevamo dire è che in quella fase della ricerca che si chiama « raccolta del materiale », questi presupposti debbono essere messi il più possibile da parte perché non influenzino il dato o i dati della ricerca stessa. I presupposti debbono entrare in azione solo quando i materiali vengono valutati. Allora va da sé che ognuno li giudica in base ai principi che egli crede necessari per interpretare la realtà studiata nelle sue varie componenti. Anche noi, che siamo cattolici, abbiamo i nostri presupposti e li applichiamo nel giudizio su un determinato libro o una determinata ricerca. Questi presupposti, a giudizio dello stesso Ferrarotti, non ci hanno impedito, di dire « cose utili e talvolta fondate » (p. 5). E questo nel valutare un libro i cui « presupposti » sono molto lontani dai nostri.

Invece la questione dei « presupposti » diventa delicata quando essa influisce sulla raccolta degli stessi materiali, quando cioè fa vedere le cose non come sono, ma come vorremmo che fossero. Nel metodo della « osservazione partecipante » il rischio sta nel porre alle persone intervistate solo le domande che confermano, come si dice nel libro « determinate linee esplicative », o nel vedere solo quei fatti che sembrano confermare le tesi che si vogliono dimostrare. Non sappiamo se sia propria questo il metodo usato dai ricercatori delle « Forme del sacro in un'epoca di crisi ». Così, per fare un esempio, siamo rimasti sorpresi quando abbiamo letto come si è descritta dal De Lutiis la « lacrimazione » della Vergine di Siracusa. L'Autore riporta il giudizio del Professor Cassoli di Bologna, studioso di parapsicologia, il quale forse non ha visto il fenomeno, e non ci dice nemmeno una parola del fatto che queste lacrime furono viste da migliaia di persone per tre giorni, che furono raccolte in una provetta ed analizzate dal Prof. Cozzia, il più noto analista di Siracusa, e trovate umane, anzi con una leggera prevalenza dei sali che abitualmente si riscontrano nelle lacrime dell'uomo. Perché questa circostanza è stata completamente taciuta? E' un caso chiaro in cui i « presupposti » hanno influito sulla raccolta stessa del materiale con una selezione che lascia da parte un elemento prezioso per una valutazione oggettiva⁶. Se questi dati fossero stati debitamente esposti, la decisione dell'episcopato siculo di approvare il fenomeno sarebbe apparsa meno « disinvolta » di quello che appare nella ricerca del De Lutiis. C'è anche un altro particolare da tener presente. Delle tante lacrimazioni di cui egli parla, avvenute nella stessa Sicilia e nello stesso tempo di quella di Siracusa, solo que-

⁶ *Forme del sacro*, pp. 108-110.

st'ultima ha superato lo scoglio del tempo. Oggi di quelle lacrimazioni non si parla più, il popolo le ha dimenticate. Mentre di quella di Siracusa si parla ancora e ogni anno migliaia di pellegrini vanno a visitare il tempio che custodisce la statuetta. Questo fatto non meritava di essere rilevato da un sociologo, per poi essere giudicato in base ai suoi presupposti?

Così pure saremmo molto desiderosi di sapere da quale fonte, diretta o indiretta, la Maciotti abbia attinto la notizia che nei carismatici di origine extraeuropea sono « completamente assenti i richiami alle forze demoniache »⁷, contrariamente a quanto avviene per quelli di origine europea. Non sappiamo quali paesi extraeuropei essa tenga presenti. A chi scrive, per esperienza diretta fatta molte volte negli Stati Uniti, consta il contrario. Non abbiamo mai conosciuto una nazione europea — e le conosciamo tutte — nella quale la credenza nel demonio e nel suo potere sugli uomini sia così forte come in quel grande paese d'oltreoceano, sia presso i protestanti, sia presso i cattolici. Tanto che il Card. Suenens, incaricato di seguire il movimento carismatico internazionale, ha in preparazione un libro proprio su questo argomento, nell'intento di arginare il diffondersi di una credenza che, esagerata, può portare a effetti molto negativi. L'affermazione della Maciotti, ci domandiamo, è fatta in base a presupposti che sono a monte della ricerca, o del semplice pregiudizio che gioca in favore di un paese così progredito come gli Stati Uniti?

Ecco perché abbiamo parlato del rischio di un prodotto « prefabbricato » quando il metodo dell'« osservazione partecipata » è usato in un determinato modo e con un determinato scopo.

Una contraddizione?

E veniamo all'osservazione principale che ci fa il Ferrarotti. Riportiamo integralmente il testo dell'Autore:

« Più avanti, Domenico Grasso, muove un'obiezione circa la mia domanda intorno al possibile « uso politico » del misticismo carismatico, oggi in ripresa, non solo in Italia e in Europa, e scrive:

« il professore ci permetterà di formulare la sua domanda in termini diversi: « Qual'è il significato, che cosa c'è sotto la ripresa del misticismo carismatico, del quale abbiamo parlato, che pure l'autorità ecclesiastica — contrariamente a quanto fa per i neo-pentecostali — non fa-

⁷ *Forme del sacro*, p. 291.

vorisce, ma ostacola?» (p. 576). Ma poco sopra, a p. 573, citato dallo stesso Grasso, scrivevo: « Qual'è il senso profondo del crescente bisogno di religione, come ormai si dice da molti facendo ricorso a una formula imprecisa? ». Confesso che mi fa una strana impressione venir criticato con le mie stesse parole. E' mai possibile che Domenico Grasso dimentichi a p. 576 ciò che ha scritto e letto a p. 573? » (p.5).

Confessiamo, in tutta sincerità, di non capire la contraddizione. Si tratta di due domande formulate nel volume del Ferrarotti rispettivamente alla p. 69 la prima (quella del bisogno di religione), e a p. 68 la seconda (quella sull'uso del sacro). Noi le abbiamo poste ambedue a p. 573 della recensione, senza dar loro una risposta, esprimendo soltanto la nostra gratitudine ai ricercatori per aver tentato di darla. Evidentemente ci ripromettevamo di formulare il nostro parere al momento giusto. E, in realtà, così abbiamo fatto. A p. 576 della recensione abbiamo preso in esame la seconda domanda, quella che viene enunciata: « A chi giova la ripresa del misticismo carismatico », riservando la prima per le pagine seguenti. E allora dov'è la contraddizione? Questa esisterebbe se avessimo detto una cosa a p. 573 e il contrario a p. 576. Ma non è così. In quest'ultima infatti, rispondiamo soltanto alla seconda domanda, cambiandola un po', non senza averne chiesto il permesso all'autore, per dimostrare che eravamo consapevoli di formularla diversamente, domandandoci piuttosto quale sia il significato del misticismo carismatico che l'autorità ecclesiastica, contrariamente a quanto fa per i neo-pentacostali, non favorisce ma ostacola, mentre rispondiamo alla prima domanda alla fine della recensione, a p. 580-581, sotto il titolo di « Significato del Rinnovamento carismatico ».

Il professore ci può chiedere perché abbiamo cambiato la domanda. E qui gli chiediamo di crederci, perché diciamo la verità. L'abbiamo fatto per la stima che abbiamo di lui, come sociologo di fama internazionale. La domanda posta nei termini da lui indicati, com'egli stesso riconosce nell'« Editoriale », equivaleva a dare del fenomeno carismatico un'interpretazione politica, ad ammettere cioè che dietro di esso c'è la Chiesa che cerca di affermare il suo potere o la democrazia cristiana. Sarebbe stata una spiegazione tutta « italiana », ma nient'affatto scientifica. Possibile che in Italia non ci possa essere un fenomeno non politico e non utilizzabile politicamente? Formulandola invece nel modo da noi fatto, abbiamo cercato di conservare al fenomeno il suo carattere religioso. Il che, del resto, collima con quanto affermato dalla Macioti al termine della sua indagine sui contenuti del fenomeno, quando dice che « ufficialmente, l'argomento della

scelta e della vita politica è il grande assente all'interno dell'insegnamento connesso con i carismi »⁸. Se a questo dato di fatto aggiungiamo l'altro, notato dallo stesso Ferrarotti, che la Gerarchia ecclesiastica non favorisce il misticismo carismatico, ma lo ostacola, possiamo ben dire che il fattore politico non c'entra. Lo stesso potremmo dire del fenomeno neo-pentecostale che la Chiesa certamente non ostacola, ma che cerca di tenere entro i giusti limiti, come del resto ha fatto per tanti altri fenomeni, più o meno affini, non escluso quello francescano.

Questa recensione, più lunga dell'« editoriale » preso in esame, ci sembra utile per un dialogo fatto tra persone su posizioni molto distanti, ma convinte dell'importanza del fenomeno religioso e della sua funzione nella vita dell'uomo. Ci auguriamo di poterlo continuare.

DOMENICO GRASSO S.J.

⁸ *Forme del sacro*, p. 287.

La rivincita degli « stupidi » (o elogio degli « stupidi »)

Siamo in Italia, nella primavera del 1981. La scena è il tradizionale « elzeviro » nella terza pagina di un rispettabile quotidiano. Qui si recensisce e si elogia un'antologia di lettura per la scuola media in tre volumi, stampata da un'importante organizzazione editoriale e venduta agli studenti per 28.000 lire. Secondo i dati dell'ISTAT per il 1979 si pubblicano ogni anno oltre 3.600 titoli di opere scolastiche e se ne vendono 39 milioni di copie. In gran parte si tratta di ristampe, ma più di 500 titoli sono nuovi. Di consueto si parla di questi libri quasi esclusivamente su riviste o giornali specializzati, a meno che non siano firmati da autori noti nel mondo letterario o da intellettuali più o meno famosi. Ma non mancano frequenti eccezioni alla regola quando, ad esempio, il recensore ha un debito accademico verso l'autore, lo conosce personalmente, lavora per la stessa casa editrice o ha compilato un testo analogo sul quale spera di richiamare l'attenzione del rivale.

Nel caso del presente elzeviro le motivazioni del recensore possono essere oggetto di molte speculazioni ma ci limitiamo a a quelle palesi: una delle autrici è una nota scrittrice e l'antologia è stata impostata su di un principio estetico-pedagogico indubbiamente nuovo e originale. Le autrici hanno deciso di eliminare dal loro testo tutti gli scrittori o poeti « stupidi ». Ecco la motivazione, così come viene citata dall'elzevirista che definisce l'insolito criterio di scelta « discutibile ma non inaccettabile ». Scrivono le autrici: « Ci sembra meglio per un ragazzo capire poco di un grande poeta che capire tutto di un poeta stupido ». E di conseguenza « abbiamo... cercato di evitare gli scrittori e i poeti che ci sembrano stupidi ».

Per deduzione, e collegando le due proposizioni, ci sembra di poter capire che la caratteristica fondamentale degli « stupidi » è di essere facili e comprensibili, e di poterne ricavare il corollario che gli altri (si presuppone gli « intelligenti ») sono invece difficili e difficilmente comprensibili. I fruitori di questa antologia, di conseguenza, saranno dei ragazzi che alla fine dei loro studi nella scuola dell'obbligo avranno imparato almeno una cosa fondamentale: avranno imparato a sottrarsi — per usare le parole dell'elzevirista — alla « umiliazione di un testo sem-

pre semplice, facile e chiaro » ed a rispettare fideisticamente tutto quello che non capiscono. Per il lettore di questa antologia, scrive ancora il recensore, « la ricerca del facile non c'è stata, e per una volta sia ringraziato il cielo ». Questi ragazzi, come ha scritto con analogia arroganza, ma con diverse credenziali, il filosofo Adorno, avranno così resistito « all'onta che rende le opere mezzi di comunicazione ». Le « creazioni spirituali » non saranno state « neutralizzate a beni di consumo ».

Come si vede, l'elzeviro da cui abbiamo preso le mosse, e la antologia che lo ha motivato, hanno premesse lontane. Nelle Note per la letteratura di Adorno è costantemente ripetuto il concetto della « umiliazione »; egli sottolinea infatti che « il medio intenditore d'arte, che si compenetra nell'opera stessa, l'uomo di gusto, almeno oggi ma probabilmente già sempre, corre il pericolo di mancare le opere d'arte umiliandole a proiezioni della sua casualità invece di assoggettarsi alla loro disciplina obbiettiva ». E quindi « la vicinanza all'oggetto artistico » è possibile soltanto per « chi produce egli stesso in estrema responsabilità ». In parole povere solo Valéry può capire Degas, secondo il saggio « L'artista come vicario ».

Questa concezione terroristica delle cosiddette manifestazioni « artistiche » e dei rapporti che si devono intrattenere con esse, circola ormai da secoli ed è giunta — come si vede — alle sue estreme volgarizzazioni. Sarà perciò ragione di conforto che il sociologo il quale l'ha combattuta in questi ultimi anni stia per essere chiamato a una cattedra prestigiosa del Collège de France. Questo potrebbe significare che siamo probabilmente a una svolta nella guerra fra gli « stupidi » e gli « intelligenti ». Alla perdita di prestigio della « cultura legittima » che si acquisisce nella scuola si accompagna, infatti, la diffusione sempre più generale di quella che Pierre Bourdieu definisce « la cultura libera illegittima » per la quale i criteri stabiliti nel manuale dell'anti-stupidità non hanno più alcun valore. Ma ancora più interessante è il fatto che in altri paesi civilizzati le tradizionali distinzioni tra il facile e il difficile, il classico e il popolare, incomincino a scomparire anche nei testi scolastici.

L'antologia di McQuade e Atwan, *Popular Writing in America*, che si ristampa ormai dal 1974, porta come sottotitolo significativo « *The interaction of Style and Audience* ». Ai ragazzi cui ci si rivolge si insegna a leggere e a capire, contemporaneamente, Edgar Allan Poe e Sylvia Plath, insieme a Mario Puzo e Erica Jong, agli editoriali del *New York Times* e ai gialli di Spillane. La capanna dello zio Tom e Peyton Place stanno accanto a *Moby Dick* e a *I persuasori occulti* di Vance Packard, i bestsellers sono l'altro volto dei classici, McLuhan è insieme ai Beatles, e la cultu-

ra del nostro tempo si fonde con quella del passato al fine « di aiutare gli studenti a familiarizzarsi analiticamente con i diversi stili e le diverse strategie che si sviluppano all'interno del sistema moderno di comunicazioni », dal momento che « poche forme di scrittura sono completamente estranee a considerazioni socio-economiche ». Ancora più avanti si spingono Schechter e la Se-meiks nel loro recentissimo *Patterns of Popular Culture* nel quale ricostruiscono antologicamente, da Omero a Ian Fleming di « 007 », gli archetipi e i miti che hanno nutrito ininterrottamente la cosiddetta « letteratura » di tutti i tempi.

Mentre le nostre vestali dell'intelligenza sono intente a cancellare dalla storia, con la matita rossa, tutti gli « stupidi » che hanno colpito il cuore e la fantasia di generazioni di lettori ignari dei diktat di Francoforte o di Immanuel Kant, la *Saturday Review* del marzo 1981 ci informa che i cinque autori più venduti sono degli « stupidi » che hanno immesso nel mercato oltre mezzo miliardo di copie dei loro libri. Solo due di essi, Harold Robbins e Irving Wallace, (i quali avevano avuto un esordio letterario ritenuto rispettabile) sono noti perché il loro nome compare ripetutamente nelle liste dei bestsellers; ma chi ha mai sentito parlare di Barbara Cartland e del suo « Non ridere mai dell'amore », di Janet Dailey e del suo « Tocca il vento » o di Louis L'Amour e dei suoi 78 romanzi western?

Le storie letterarie e la critica estetica li hanno già rimossi a priori, come se la loro presenza nella realtà contemporanea fosse un accidente privo di significato, così come sono stati rimossi i 6000 titoli dei « Dime Western Novels » che hanno dominato il mercato americano negli ultimi decenni del XIX secolo. Ma l'Università di Michigan ha incominciato a ristamparli, per gli studiosi ritardatari, in edizioni anastatiche ed ha messo a nostra disposizione, in microfilm, tutta la serie completa. « Deawdwood Dick, il principe della strada », a quanto pare, sta prendendo la sua rivincita e cavalca adesso come uno spettro lungo i corridoi delle biblioteche che lo avevano messo al mando per ricordarci che la fantasia dell'uomo è più forte dell'istituzione coercitiva estetico-pedagogica. Scrive infatti Bourdieu in *La distinction*, non senza un prematuro ma incoraggiante ottimismo: « Ogni analisi della essenza della disposizione estetica, concepita come l'unico modo socialmente legittimo di affrontare gli oggetti socialmente definiti come opere d'arte, in quanto esigono e meritano al tempo stesso di essere abordati soltanto in base a criteri estetici capaci di riconoscerli e di convalidarli come opere d'arte, appare destinata al fallimento ».

In un suo recente articolo (si veda Sociologia e ricerca sociale, n. 1, 1980, pp. 95-113), il prof. G. Statera scrive ad un certo punto, trattando dell'Istituto di sociologia da me a suo tempo fondato e del corso di laurea in sociologia iniziato nell'ambito di tale Istituto quando questo poteva contare solo sulla mia cattedra, che si poté uscire, nei riguardi della Facoltà di Magistero nel suo complesso, da una « strettoia letale » (p. 10). Al professor Statera, già mio assistente volontario e poscia assistente ordinario, può darsi che faccia difetto la memoria oppure che, provenendo egli da Lettere e Filosofia, non sia adeguatamente informato, ma a me corre l'obbligo di ricordare l'appoggio che alla nuova materia, per la prima volta nella storia dell'università italiana assunta a disciplina di concorso a cattedra, venne non solo da uomini di cultura esterni alla vita accademica, come Cesare Pavese o Felice Balbo o Adriano Olivetti, ma anche dallo stesso Magistero di Roma, segnatamente dal filologo romano Francesco Piccolo, dal pedagogista Luigi Volpicelli, dall'italianista Umberto Bosco e dal filosofo Franco Lombardi. Non credo di essere particolarmente portato alla gratitudine, ma qui temo che si tratti di un elementare riconoscimento legato alla semplice verità dei fatti.

* * *

In uno scritto dedicato a Jean-François Lyotard, l'autore de La condizione post-moderna (trad. it. presso Feltrinelli) e di altre operette, di cui ricorderemo il succoso e breve opuscolo Instructions paiennes (Galilée, Paris, 1977), Marco Palladini lamenta, nel quotidiano del PSDI La giustizia del 27 marzo 1981, p. 3, che « l'intelligentsia italiana brilla, una volta di più, per la propria assenza ». Mi veniva da pensare, leggendo, all'epoca in cui dividevo il podio con Lyotard in cortese polemica e addirittura figuravo infine come co-autore nel volume En marge - L'Occident et ses Autres (Aubier, Paris, 1977). Ma ecco che a strapparmi alle rievocazioni sentimentali giungeva un altro severo richiamo di Enrico Filippini, ne La Repubblica, anch'egli amaramente oburgante e la testa grave scuotente a proposito del « ritardo » con cui in Italia si tratta di Karl Popper e della sua teoria circa la « falsificabilità ». Dio mio, quanti rimproveri! Ma è mai possibile che questa benedetta cultura italiana si liberi infine, oltre che dalla ignoranza che tutti ci afflige, anche dalla paura di essere in ritardo e da quella vorace e, questa sì, a-critica bulimia che le fa ingoiare in fretta e alla rinfusa un po' di tutto senza in fondo capi-

re quasi nulla? (a consolazione di Filippini gioverà ricordare che l'ottimo Ferdinando di Fenizio aveva nell'immediato dopoguerra curato per la sua rivista, L'Industria, la traduzione italiana della popperiana Poverty of Historicism).

* * *

Nel n. 6 (dicembre 1980) di Tempo Presente, Giuseppe Sacco si occupa del « post-terrorismo ». Viene spontaneo di ammirare il suo ottimismo o la sua fiducia nella propria preveggenza. E naturalmente alcune riserve in merito si impongono. Ciò non ci impedisce di concordare con lui quando afferma che « non tutto potrà essere ridotto a un semplice problema di polizia » (p. 21).

F.F.

Nel prossimo numero:

Roberto Cipriani A proposito del comportamento religioso a Valle Aurelia: dati e osservazioni critiche.

AA.VV., *Il problema degli armamenti. Aspetti economici e aspetti Etico-morali*, « Vita e Pensiero », Milano 1980, pp. 157.

Un contributo come questo, frutto della ricerca di un gruppo di docenti e studiosi dell'Università Cattolica di Milano, è da accogliere con particolare soddisfazione, innanzitutto per la prospettiva sia politico-culturale che disciplinare espressa dai suoi autori. Di fronte all'allarmante fenomeno dell'espansione della spesa militare e della produzione ed esportazione di armamenti da parte dei paesi industrializzati, infatti, appare oggi non più rinviabile un impegno di analisi e di proposta politica al quale il punto di vista cristiano può portare una forte carica ideale e un importante bagaglio di esperienze pratiche e teoriche. Ancora, dei problemi militari può affermarsi, parafrasando Clemenceau, che essi sono troppo importanti per essere lasciati agli esperti di problemi militari: di questi problemi invece può e deve riappropriarsi la ricerca empirica (e quindi il dibattito politico), affrontando i temi sociologici, economici, politici della pace e della guerra, non diversamente da come vengono affrontati quelli del potere, del degrado ecologico o della disoccupazione.

I positivi risultati di una metodologia disciplinare solida e di una informazione documentata sono evidenti nel lavoro degli economisti dell'Università Cattolica. Così nel contributo di Luigi Campiglio e Giancarlo Mazzocchi sul ruolo di spesa e produzione bellica nell'economia americana; nell'analoga analisi operata da Angiola Contini relativamente al sistema sovietico;

nella rassegna di Giancarlo Graziola sulla discussione teorica e sui concreti studi di casi che il cruciale problema della riconversione dell'industria bellica ha ispirato in questo dopoguerra in occidente. Di altra natura, infine, ma non estranee all'equilibrio del volume, le riflessioni teologiche sulla pace di Bruno Maggioni ed Enrico Chiavacci.

Differenze e limitate riserve sono dunque esprimibili da parte nostra su alcuni presupposti teorici presenti, talvolta implicitamente, nelle argomentazioni degli autori, e non certo sulla validità scientifica del quadro di dati offerto. E non tanto sull'ampio panorama introduttivo proposto da Campiglio e Mazzocchi, quanto sui lavori di Graziola e della Contini, presso i quali è riscontrabile una persistente, anche se serena e ovviamente legittima, vena critica nei confronti di quanti hanno esaminato gli stessi argomenti da un'ottica marxista.

Quanto al primo dei due interventi, un'analisi del ruolo di riarmo e disarmo in Unione Sovietica dovrebbe guardarsi dalla semplificazione (frequente nelle fonti americane) di applicare all'economia sovietica categorie e moduli interpretativi messi a punto nell'ambito di realtà economiche completamente diverse. Sul carattere più o meno autenticamente socialista dell'Urss si può discutere a lungo, così come del carattere imperialista della sua politica estera e militare. Ma su di un unico dato non si può non convenire: e cioè sulla assoluta atipicità del sistema economico sovietico, presso il quale fattori « soggettivi » e « oggettivi » (l'assenza di un mercato in senso capitalistico, il rapporto tra sviluppo economico e risorse di gran lunga più

sbilanciato di quanto avvenga negli Stati Uniti) rendono spesa e produzione militare un elemento non propulsivo bensì frenante nei confronti dello sviluppo. E questa contraddizione tra struttura e sovrastruttura per dirla in termini marxisti, insomma tra esigenze politiche ed esigenze economiche, è uno dei non molti motivi di ottimismo che è lecito nutrire nei confronti di un'ipotesi mondiale di controllo e di riduzione degli armamenti all'inizio degli anni '80.

Quanto poi all'analisi che i marxisti propongono di spesa e produzione militare, è da osservare che ad esse viene attribuita una rigidità che in realtà è propria non tanto dei contributi scientifici — da Luxemburg a Swezy — quanto delle loro semplificazioni e volgarizzazioni, queste sì reale limite e responsabilità della sinistra politicamente organizzata. Senza considerare spesa e produzione militare come essenziali per la realizzazione del profitto, l'analisi marxista più avvertita identifica in esse non tanto una condizione indispensabile, quanto un *nuovo* (e perciò attraente) campo di accumulazione del capitale (Luxemburg), il cui sfruttamento può essere intrapreso ma (schematizziamo grossolanamente) può altrettanto bene non esserlo, ad esempio per motivi politici. E' da ritenere che economisti, sociologi e politologi di formazione marxista siano consapevoli del fatto che espansione di spesa e produzione militare sono accessori frequenti ma non di per sé necessari delle società capitalistiche. Come scrive O' Connor: « La Germania nazista, per esempio, affrontò il problema della manodopera eccedente per mezzo del solo militarismo. All'estremo opposto, la Svezia affronta il problema del capitale eccedente per mezzo del solo benessere sociale. E' chiaro che il fattore decisivo nel determinare l'effettiva « combinazione » delle spese militari e di quelle assistenziali consisterà nello specifico sviluppo storico di un determinato paese o di una

determinata regione » (J. O' Connor, *La crisi fiscale dello Stato*, p. 170).

Dello « sviluppo storico » di un paese sono parte decisiva gli equilibri politici interni (rapporti di classe) ed esterni (ruolo internazionale) del paese stesso. Questo — che ci sembra vero in genere — lo è tanto di più a proposito di un fenomeno (spesa e produzione militare) che ci è capitato di definire come il più politico dei fenomeni economici.

Non è un caso che spesa e produzione militare abbiano raggiunto dimensioni enormi in un paese come gli Stati Uniti del secondo dopoguerra, i cui equilibri politici sono sostanzialmente conservatori all'interno e oggettivamente imperialisti all'esterno (tutt'altro, evidentemente, sarebbe il discorso per l'America del *New Deal*, democratica e sociale, all'interno e isolazionista in campo internazionale). Sul fronte opposto la Svezia contemporanea mostra l'esempio di una società capitalistica avanzata che si sviluppa lungo le linee del *Welfare* all'interno e della cooperazione a livello internazionale.

Anche i paesi sconfitti della seconda guerra mondiale, del resto, la Germania, il Giappone e la stessa Italia degli anni '50 e '60, hanno affidato il loro sviluppo ad un intervento statale e ad un tipo di produzione che escludeva — o relegava ad aliquote assai limitate — domanda e offerta di armamenti; ed anzi sarebbe interessante approfondire e sottoporre a verifica l'ipotesi di come l'Italia del capitalismo « libero e selvaggio » della ricostruzione e del boom ignorasse o quasi la produzione militare, mentre questa viene riscoperta oggi, nella fase del capitalismo assistito che è succeduta al lungo periodo di recessioni e di crisi iniziato nel 1964 e culminato nel 1973.

La sensazione è che, alle soglie degli anni '80, l'Italia sia ad una svolta, per quanto riguarda la spesa e la produzione militare (e quel

suo corollario rappresentato dall'esportazione). La tentazione odierna — ci si consenta di semplificare, senza per questo essere tacciati di personalizzare il Capitale, che a tavolino progetta e tira le fila della società — può essere quella di attribuire ad un settore in forte espansione una funzione di moltiplicatore nei confronti di un'economia in crisi.

Spesa e produzione militare, infatti, non sono la soluzione universale né tanto meno obbligatoria ai problemi di un'economia capitalistica; esse tuttavia sono in grado di costituire quel « luogo di minore resistenza » (Sylos Labini) lungo cui i competenti organi dello Stato possono decidere di indirizzare le politiche economiche e il proprio concreto sostegno. Non si può affermare che in una prospettiva marxista altri sostegni alla domanda debbano ritenersi esclusi in quanto incompatibili con il capitalismo; è vero invece che la loro gestione è più difficile di quanto non lo sia per un intervento orientato verso il settore militare. Anche senza una ricerca specifica e anche senza essere marxisti, si può facilmente riconoscere che leggi come quelle che nella seconda metà degli anni '70 hanno erogato 3.350 miliardi — destinati a diventare 10.000 — per il potenziamento delle forze armate italiane, hanno incontrato resistenze sul piano politico, burocratico, sociale ed economico incomparabilmente minori di quelle suscitate dagli altri miliardi stanziati e mai spesi dallo Stato nei vari piani per la casa; mentre un'evidenza empirica della maggiore capacità di spesa dell'amministrazione militare è fornita dalla percentuale dei residui passivi del Ministero della difesa, tra le più basse dell'intera Pubblica amministrazione italiana.

Naturalmente, lo stimolo o al contrario il controllo e la riconversione di un settore produttivo sono scelte politiche, ma anche e soprattutto scelte di natura economica. Non solo nel senso più ridotti-

vo degli aggiustamenti al bilancio dello Stato o degli interventi di sostegno all'industria caso per caso, ma nel senso assai più complessivo del *modello di sviluppo* lungo cui si avvia o meglio viene avviato, un paese. Spendere di più per la difesa o produrre più armi in Italia, insomma, non è (o non è principalmente) uno spreco di risorse pubbliche — come ritenevano i radicali alla Ernesto Rossi. In un paese come il nostro, nel quale da 35 anni esiste un preciso rapporto di sostituzione tra spese militari e spese sociali, più soldi alla difesa e più armi fabbricate dall'industria nazionale significa modificare l'intero assetto dell'economia e della società italiana, creando i presupposti per un regime economico e politico autoritario all'interno e un ruolo aggressivo nell'ambito internazionale.

Un punto di vista democratico si batte — o almeno dovrebbe battere — per un disarmo che sia frutto di diversi rapporti economici e sociali. Questo (e non il dilemma rigido: armamenti e prosperità economica o disarmo e depressione) ci sembrano l'analisi e la strategia corrette per chi riflette e opera criticamente in una società capitalistica avanzata. Nello stesso tempo, la salda connessione tra riarmo (o disarmo) e modello di sviluppo economico sociale e politico ci appare il contributo che — pur tra critiche e revisioni necessarie — la prospettiva posta in essere da Marx è in grado di fornire. Ignorare questo collegamento porta alle posizioni — apprezzabili sul piano morale ma sostanzialmente sterili sul piano pratico — che hanno caratterizzato per cento anni i tentativi dei pacifisti (come singoli e come istituzioni), tesi a fare di disarmo e controllo degli armamenti obiettivi perseguibili in sé, scissi dal contesto socio-economico e politico dei diversi paesi e dei rapporti internazionali.

FABRIZIO BATTISTELLI

SANDRO BERNARDINI, *Logica della conoscenza scientifica*. Napoli, Luigi, 1980, pp. 324.

Sono recentemente uscite, a breve distanza l'una dall'altra, due stimolanti pubblicazioni: *Logica della conoscenza scientifica*. Secondo la teoria di Karl Popper di S. Bernardini e *Popper e la scienza su palafitte* di M. Pera (per la Laterza di Bari), dallo stile certamente diverso, ma i cui autori appaiono in eguale misura gelosi della buona fama del pensiero popperiano che, stando a quel che si dice in giro, non foss'altro per gli inevitabili acciacchi di un'età ormai non più fiorente, non sembra versare nelle prospere condizioni di un tempo. Come è noto, infatti, le regole del razionalismo critico popperiano sono state sottoposte ad uno stillicidio di critiche impietose, per essere in gran parte respinte, poi, con mala grazia dai più recenti filosofi della scienza (Kuhn, Feyerabend, Lakatos). Bernardini e Pera sembrano alquanto risentiti per tale increscioso incidente, anche se sono del parere che tutta questa poco onorevole gazzarra non sarebbe mai nata se, sotto sotto, non ci fosse qualcosa di lo sco dietro l'austera e rispettabile facciata di casa Popper. Tra i filosofi, evidentemente, non vige il sano principio che i panni sporchi debbano lavarsi in famiglia. Pera, in particolare, non ha peli sulla lingua: quell'anarchico di Feyerabend che con le sue arbitrarie incursioni nei mondi polverosi dei grandi scienziati del passato crede di poter mostrare che la scienza è un gioco, un trucco per nascondere un'operazione di potere istituzionalizzato, è bene lo si sappia una volta per tutte, è un figlio legittimo, ancorché degenerato, di Karl Popper. Probabilmente non avrà ricevuto nella casa paterna una educazione adeguata al rango di futuro epistemologo di corte. Eccesso di rigore o troppo permissivismo? Bernardini e Pera vi risponderanno all'unisono e con inequivocabile sicu-

rezza: troppo lassismo e, soprattutto, continui tentennamenti nella strategia pedagogica. Eppure Hans Reichenbach l'aveva già previsto quando, non a caso, consigliava, qualche tempo fa, di distinguere inesorabilmente il contesto della scoperta scientifica dal contesto della sua giustificazione. E' stata una imperdonabile leggerezza permettere che psicologi, storici e sociologi della scienza se ne andassero a loro piacimento in giro per una casa dove si tirano su dei figlioli cercando di educarli « alla ricostruzione razionale del contesto della giustificazione della ricerca scientifica », nello spirito di una filosofia della scienza non analitica e descrittiva, ma rigorosamente normativa e prescrittiva.

Quali risultati, del resto, possono mai attendersi da un'educazione epistemologica impartita da un padre così stravagante che da una parte distingue il linguaggio osservativo dal linguaggio teorico e dall'altra si comporta come se questa distinzione non ci sia? Da una parte propende verso un realismo addirittura ingenuo — come potrebbe, infatti, postulare un criterio di demarcazione tra scienza e metafisica, fondato sul falsificazionismo, come potrebbe evitare l'incommensurabilità tra teorie senza ammettere un principio induttivo, sia pure esangue? — e dall'altra inclina verso il costruttivismo e l'ipotecismo anti-induttivo? Da una parte afferma che scopo della scienza è la verità, cioè la descrizione e la spiegazione progressivamente vera del mondo, e dall'altra sancisce con malcelato orgoglio che il sapere scientifico, nei casi più favorevoli, può essere solo *doxa*, cioè congettura e verosimiglianza?

Per Bernardini e per Pera la sopravvivenza teorica del razionalismo critico alla tesi della onnipervasività delle teorie avanzata da Feyerabend, che dissolve la componente empirica all'interno della generale funzione orientativa e selettiva delle ipotesi, rimane giustamente legata all'esistenza di un

autonomo linguaggio osservativo nel suo ufficio di indipendente controllo della reale portata conoscitiva di una teoria. Non resta altro da fare, allora, che revisionare attentamente l'apparecchio epistemologico popperiano, registrando, in particolare, quel delicatissimo meccanismo che regola il complesso gioco di spinte e contropunte tra dati e costrutti. C'è solo da domandarsi se un simile zelo non conduca, per caso, all'invenzione di ipotesi *ad hoc*.

Come che sia è qui che le strade dei nostri autori si dividono. Pera introduce la distinzione — sfuggita, secondo lui, a Popper — tra le aspettative e le ipotesi specifiche costituenti delle teorie empiriche vere e proprie, in funzione del loro diverso atteggiarsi nei confronti della componente osservativa: le prime sono anteriori alle osservazioni da noi fatte, le seconde sono posteriori. Mentre, quindi, sarà possibile un controllo delle ipotesi di una teoria mediante i fatti che sono, in tal caso, indipendenti da esse, ciò non potrà aver luogo nel caso delle aspettative che, precedendo i dati osservabili, li pervadono totalmente, quasi fossero degli *apriori* in senso kantiano.

Lascero, ora, che Pera segua da solo la propria strada per poter tenermi dietro a Bernardini. Cosa intende, anzitutto, Bernardini con il termine «logica della conoscenza scientifica»? Essa non coincide più con le logiche particolari delle discipline scientifiche organizzate, bensì è la condizione generale della intelligibilità, della *razionalità*, della credibilità di queste. La logica è «tecnica per l'acquisizione della scientificità del sapere». L'ambizione di Bernardini è «individuare il modello tecnologico della macchina che produce pensieri». Reagendo, così, vigorosamente, alla concezione della scienza come impresa irrazionale, Bernardini difende le buone ragioni di una logica fondamentale come tecnica di base per la costruzione e per l'articolazione di tutte le logiche particolari (logica della fisi-

ca, della chimica, della biologia, della psicologia, della sociologia) secondo moduli kantiani che si ispirano ad Einstein piuttosto che a Newton.

Nessuna meraviglia, allora, che sull'onda di questa rigorosa restaurazione dei diritti della logica, inflessibilmente normativa e prescrittiva, destinata a liberare la conoscenza da ogni possibile errore, Bernardini ricorra alla salutare tecnica della assiomatizzazione che, normalmente, è uno strumento insostituibile quando si vuole illuminare a giorno la struttura di una teoria. «Ciò che rende scientifico — dice Bernardini — un dominio è in primo luogo, e fondamentalmente, la assiomatizzazione» (p. 112).

La severità logica si rivela qui veramente esemplare. Basti pensare, infatti, che se con il termine assiomatizzazione si intende l'assiomatica intuitiva, cioè di tipo euclideo, solo la meccanica di Newton e la termodinamica di Clausius sarebbero scienze secondo Bernardini. Ma se si allude, invece, ad una assiomatizzazione formale, di tipo hilbertiano, nessun dominio empirico di conoscenza, che io sappia, è talmente maturo da potersi permettere una simile sistemazione. Tutto ciò, beninteso, nella prospettiva sintattica, perché dal punto di vista semantico, poi, neanche Newton e Clausius potrebbero godere di una assiomatizzazione di questo tipo.

A questo punto resta solo la curiosità di sapere quale possa essere, se c'è, il criterio di verità proposto da Bernardini. Dopo aver precisato che la conoscenza scientifica, caratterizzata, in particolare, dalla interpersonalità e dalla falsificabilità, non è l'unico tipo di conoscenza, il nostro autore avanza la tesi della nozione-coerenza della verità. La verità è il prodotto della «mediazione» di diversi elementi o «fattori» che si realizza solo all'interno di uno sfondo in maniera da essere coerente con questo e significante per noi. La condizione di verità di una proposizione non è altro che formale: perché un asserto sia vero

occorre, infatti, che venga soddisfatta la struttura formale in cui tale asserto occorre.

Ma come può un criterio in cui la verità è intesa come funzione della discendenza — coerenza formale di un determinato sfondo rendere ragione dell'inevitabile portata empirica degli asserti di una teoria scientifica che voglia essere falsificabile? Bernardini risponde a questa ovvia obiezione distinguendo tra una scienza già costituita e una scienza in via di costituzione. Nel primo caso la natura si presenta già « formalizzata » e il ruolo della componente logica appare più rilevante e determinante. Nel secondo caso, invece, in cui una scienza articola lentamente il proprio dominio, delimita la porzione di esperienza a cui si rivolge e appresta gli strumenti della propria indagine, la componente osservativa è destinata a svolgere la rilevante funzione del collaudo sperimentale di una teoria scientifica in gestazione, dottrina dell'*adaequatio*.

Ma quand'è che una scienza ha risolto una volta per tutte il problema del proprio riferimento alla realtà? E una volta ammessa la distinzione tra scienza costituita e scienza da costituire, non c'è il rischio di riproporre, così, la differenziazione cara al Kuhn e invisata ai popperiani tra scienza normale e scienza straordinaria?

Vorrei concludere rivelando un segreto scabroso di cui sono venuto a conoscenza per l'indiscrezione dello stesso Bernardini, con la speranza che il fatto sia vero. Sembra che l'autentico scandalo popperiano sia un misterioso armadio solidamente rinserrato da un lucchetto privo di chiavi, abbandonato in un angolo remoto della polverosa soffitta disabitata di casa Popper. Si sussurra che dentro giaccia uno scheletro, quello del professore Werner Karl Heisenberg, epistemologicamente dato per scomparso molti anni fa. Costui, uno dei padri della meccanica quantistica, era un uomo che purtroppo parlava molto e soprattutto di cose che,

in ultima analisi, non dovevano riguardarlo tanto, se non altro in maniera diretta. Parmenide, Eràclito, Platone, Aristotele, Kant, ecc. Soprattutto con il dualismo di un certo Cartesio sembrava avesse vecchi conti in sospeso da regolare.

Indipendentemente dallo errore specifico — per altro significativo — commesso da Popper nell'esperimento immaginario in sede di una « reinterpretazione » dell'indeterminismo di Heisenberg, tutta l'analisi popperiana soffre per il fraintendimento quasi completo del pensiero heisenberghiano. Questo non ha nulla a che vedere con il relativismo, con l'agnosticismo, con la teoria degli errori, né con le incertezze epistemologiche ed operazionali che accompagnano inevitabilmente la nascita e la crescita di qualunque teoria scientifica. La statistica della teoria dei quanti è profondamente differente dalla statistica della interpretazione cinetica della termodinamica. Non si tratta, insomma, dell'abituale valore operativo quale « l'ignoranza dello stato di un sistema », ma della singolarissima imprevedibilità dell'esito di un esperimento associata ad una conoscenza *completa* delle condizioni del sistema medesimo.

Per Heisenberg probabilità e statistica sono funzioni della particolare natura dello stato del sistema ed entrano direttamente nella definizione di esso. Per Popper, che è rimasto inguaribilmente « cartesiano », cioè « dualista », l'ambiguità tra il soggettivo e l'oggettivo della funzione heisenberghiana di probabilità è soltanto un controsenso. Cosa significa probabilità ontologica? Cosa si intende per onda di probabilità, se l'onda è tridimensionale mentre lo spazio heisenberghiano è pluridimensionale, cioè è un valore matematico astratto? Cosa si vuol dire mai quando si afferma che atomi e particelle elementari costituiscono un mondo di potenzialità, non un mondo di cose e di fatti?

Ciò che Popper ed i popperiani non vedono è che Heisenberg an-

dava smantellando in questo modo, unitamente alla soggiacente dottrina cartesiana residua dei mondi separati, l'epistemologia nata e consolidatasi con Galilei, Newton, Einstein, mettendo seriamente in dubbio la sopravvivenza futura di qualunque immagine coerente ed unitaria della scienza.

DOMENICO ANTONINO CONCI

DANTE CAPPELLETTI, *Teatro in piazza*, Roma, Bulzoni, 1980, pp. 285.

Questo è un libro composito, che potrà sembrare, ad una prima cursoria lettura, miscelaneo, se non eterogeneo e disorganico. In realtà, è un testo ricco di stimoli che rinuncia deliberatamente — è lecito supporre — ad una sistematicità puramente estrinseca. Diviso in tre parti (« La scena popolare »; « Il teatro povero di Montichiello »; « L'avanguardia teatrale italiana degli anni settanta »), il libro vive della felice tensione fra gli interrogativi riguardanti le ragioni del teatro popolare di oggi e lo sperimentalismo dell'avanguardia. Per il primo versante soccorrono le interessanti interviste con Alessandro Fersen, Alberto M. Cirese, Luigi M. Lombardi Satriani e Diego Carpi-tella mentre il discorso sull'avanguardia si vale delle biografie di alcuni protagonisti, quali Giancarlo Eepe, Memè Perlini, Remondi e Caporossi, Leo e Perla, Leopoldo Mastelloni. In questo senso, il libro di Cappelletti non si lega ad una tesi preconcepita; è un libro aperto, di ricerca. Il nodo problematico, profondo e non occasionale che lo rende significativo è dato dal tentativo di fissare i termini del rapporto dialettico fra teatro popolare e cultura di élite al di fuori dei consueti, e consunti, schemi tradizionali. L'autore ne è ben consapevole. Non vi è in lui alcuna concessione, più o meno demagogica o paternalistica, verso il « teatro povero ». Egli correttamente insiste sul-

l'atteggiamento critico, « un po' alla maniera brechtiana », del rapporto con lo spettacolo popolare: « di questo (spettacolo popolare) si vogliono mettere in evidenza diversi motivi: la *subalternità* come esigenza o meno di riscatto, la forza della tradizione e della cultura orale, ... il recupero di certe forme ritualistiche che diventino realtà attive in dialettica continua col mondo in cui viviamo, pur profondamente mutato » (p. 23). E' un programma ambizioso; il solo, però, che valga la pena di essere tentato.

EMILIO SCAVEZZA

KEREN WOLF FEISTEIN (a cura di), *Working woman and families*, Sage publications, Beverly Hills, London 1979, pp. 295.

Nuove e vecchie pressioni sulla donna che lavora e sulla sua vita familiare non hanno, soprattutto in Italia, trovato particolare riscontro in una letteratura che focalizzasse i problemi decodificandone i pur imprescindibili contenuti politici in un approccio analitico ed operativo. Questo libro, con un intento dichiaratamente pragmatico, tenta questa operazione, seguendo in una serie di saggi gli aspetti della vita professionale e personale della donna americana e la domanda di cambiamento sociale che ne emerge. La crescita della presenza femminile nel mondo del lavoro (nel 1978 la metà delle donne americane era occupata, costituendo i due quinti dell'intera popolazione lavorativa) non è riuscita a mutare le condizioni di quella stessa presenza. Come nel passato, nel passaggio dall'età coloniale a quella industriale, è ancora il modello ascritto — « woman's place was definitied to be at home » — a determinare la segregazione occupazionale perpetuata dal sistema economico, sociale, legale, educativo. I lavori disponibili per le donne sono la logica estensione del ruolo domestico: insegna-

mento, servizi, biblioteche, uffici sono le occupazioni loro riservate più frequentemente, mentre lì dove è possibile l'accesso a impieghi tradizionalmente maschili la paga femminile è in genere comparativamente più bassa.

La situazione non cambia quando il datore di lavoro è il governo federale: il convincimento di una presunta barriera attitudinale (« le donne non sono interessate alla carriera, hanno deboli motivazioni al lavoro, non amano assumersi responsabilità e fanno aumentare il tasso del turnover ») (p. 231) determina la concentrazione di tre quarti dell'occupazione femminile della pubblica amministrazione (e in proporzione ancora maggiore di quella delle donne delle minoranze etniche) nelle categorie più basse. Anche nel mercato del lavoro privato incidono profondamente gli stridenti contrasti razziali propri della società americana. Le donne nere, meno qualificate, scontano un alto turnover: prime ad essere espulse dalle forze di lavoro in caso di crisi, sono spesso costrette ad uscire volontariamente a causa dei salari, tanto bassi da rendere a volte conveniente preferire i trasferimenti dell'assistenza pubblica.

La dipendenza dal welfare e la femminizzazione della povertà, con le quali è stata pagata l'emancipazione della famiglia, è un'altra delle questioni cruciali focalizzate. Lo status economico femminile, anche a causa di rilevanti cambiamenti demografici (aumento della durata media della vita, incremento dei divorzi e delle nascite illegittime), è progressivamente peggiorato: nel 1976 i due terzi delle persone assistite perché povere erano donne. Ma è lo stesso sistema di assistenza a questo punto ad essere messo sotto accusa: agendo come supporto ai salari minimi il welfare system ha « burocratizzato » e istituzionalizzato la discriminazione. « Combinando l'ineguaglianza del mercato del lavoro con la pauperizzazione che è endemica nell'assistenza pubblica, l'American system

sta creando una serie di forze che opprimono le donne, così come coloro che sono già poveri » (p. 121): l'industria ha infatti la possibilità di pagare salari estremamente bassi, mentre si crea « una classe di lavoratori che sono spinti nel welfare system per il proprio lavoro pagato troppo poco e una classe di assistiti spinti a lavorare perché la assistenza è inadeguata » (p. 117).

A causa delle caratteristiche che gli sono proprie il lavoro femminile resta quindi marginale, così come tale, malgrado il peso che assume, viene considerato il reddito che ne deriva nell'economia familiare. Ed anche dal significato che si attribuisce a questo lavoro retribuito consegue la problematicità con la quale viene integrato il ruolo professionale con quello di moglie-madre. Una ricerca tra lavoratrici della California riafferma ancora una volta come la motivazione principale al lavoro sia nella maggior parte dei casi economica, pur se resta rilevante il sentimento di indipendenza e di soddisfazione personale, la possibilità di socializzazione e di soddisfazione personale, la possibilità di socializzazione indotta dalle occupazioni extradomestiche. Il pesante carico fisico ed emozionale che deriva dal doppio ruolo viene ridotto dall'insufficiente contributo maschile nei lavori casalinghi: solo in piccola percentuale — viene affermato — i mariti « si assumono responsabilità in cose come la preparazione dei pasti, le compere ed alcune pulizie di casa. Tuttavia, nella molteplicità dei lavori domestici che occorre fare, questo appare un aiuto relativo. Ciò è particolarmente vero per alcuni lavori come lavare e stirare e per attività integrative come ospitare, fare regali e prendersi cura delle crisi familiari. Infatti, richieste di descrivere una giornata tipica, alcune donne hanno dato descrizioni abbastanza impressionanti, in particolare le donne sposate con lavori non tradizionali » (n. 80). Ne deriva che la strutturazione della giornata maschile, solo seconda-

riamente investita dal carico familiare, appare molto più flessibile e meno gravida di stress di quella femminile.

La cura e l'allevamento dei figli, una delle fonti principali di questo stress, resta per molte donne uno dei problemi cruciali da risolvere. Resistenze di ordine economico e morale hanno ostacolato negli Stati Uniti l'affermarsi di un programma pubblico di assistenza all'infanzia (« national day care »): per tale motivo, pur essendo il 44 per cento dei giovani figli di donne lavoratrici, l'assistenza dei bambini resta delegata per la maggior parte all'iniziativa privata, per lo più di tipo individuale.

In questa situazione, dominata dagli stereotipi sessuali, si corre il rischio che le stesse alternative proposte per attenuare la rigidità del lavoro part-time, settimana lavorativa di quattro giorni, orario flessibile fino al job-sharing all'interno della coppia che dovrebbe garantire una maggiore cooperazione familiare, si risolvono in un ulteriore elemento di diseguaglianza. Valga per tutti l'esempio del part-time: nel 1974 negli USA i lavoratori a tempo parziale erano per l'80 per cento donne (il 31 per cento di tutte le lavoratrici), collocate in lavori scarsamente qualificati, escluse da molti benefici assistenziali e conseguentemente oppresse in vecchiaia dalla povertà causata dai bassi livelli delle pensioni pubbliche e private. Il problema di una politica del lavoro femminile è quindi di mettere a fuoco « quali » lavori debbano essere incoraggiati, piuttosto che di sollecitare il part-time nelle occupazioni tradizionali e perpetuare così una situazione già deteriorata. Malgrado ciò tuttavia, auspica e conclude ottimisticamente il libro, vi è la possibilità di guardare all'ingresso in così larga scala della donna nelle forze di lavoro come ad una importante occasione di rifondazione di alcuni istituti societari, nei quali molti dei problemi che opprimono la lavoratrice siano risolti da una più equa redistribu-

zione delle responsabilità familiari e professionali tra uomini, donne e strutture sociali. La opportunità, esistente all'interno della stessa famiglia « idealtipica », di una maggiore flessibilità dei ruoli, di una alternativa di scelta e di divisione tra lavoro e « leisure », sostenuti da un appropriato programma politico in questa direzione, orienta positivamente verso la possibilità di una nuova qualità della vita.

DONATELLA RONCI

EBERHARD HORST, *Federico II di Svevia*, Milano, Rizzoli, 1981, pp. 407.

Il numero 8 di « Società e storia » (Franco Angeli, 1980) riporta un breve bilancio di Jean-René Suratteau circa il « colloquio di Strasburgo », tenutosi nell'ottobre '79 per il cinquantenario della nascita delle « Annales d'histoire économique et sociale ». In esso ci si richiama al dibattito accesi fra storici e sociologi quando la sociologia appariva trionfante, alla collaborazione maturatasi in seguito fra le due scienze, intorno al 1929. In particolare, l'intervento conclusivo di Pierre Chaunu, cui si fa ampiamente riferimento, sottolinea la ripresa, in quel periodo, del filone della storia economica e sociale, che già aveva avuto cultori di rilievo in Gran Bretagna; per quanto attiene alla sua diffusione in Francia, ci si richiama, oltre a vari fattori endogeni, al ruolo delle Annales a riguardo.

In Italia, anche se non è sorta una rivista o una scuola paragonabile a quella francese, pure negli ultimi tempi si sono avuti una serie di stimolanti studi tesi a ripercorrere vari aspetti sociali, tanto da indurre alcuni a parlare di prossima fine della « histoire de bataille ». Questo filone di interessi — basti per tutti il nome di Carlo M. Cipolla — sembrava riflettersi su piano metodologico anche nel ricorso alla « storia orale », a fonti non sempre accademiche ed illustri.

In realtà in questi ultimi anni alcuni successi editoriali sembrano, se non altro, indicare come queste linee di tendenza non siano senza ripensamenti e contrasti. Accostando casualmente alcuni titoli, si può pensare al successo della biografia, scritta da Massimo Grillandi, della contessa di Castiglione, cui segue adesso la monografia su *La bella Otero*; la Sansoni traduce la biografia scritta da Cloulas di Caterina de' Medici, la Rizzoli annuncia una collana di « biografie » di personaggi illustri. Apre la serie la traduzione del *Friedrich der Staufer - Eine Biographie*, di Eberhard Horst. La ripresa di interesse intorno a Federico II è del resto notevole: la Repubblica (8-9 febr. '81) ricorda la biografia dell'imperatore scritta da Jacques Benoist-Méchin, uscita presso la libreria accademica Perrin, gli studi di Sigrid Hunke, il testo di Antonio De Stefano, *L'idea imperiale di Federico II* (Parma, All'insegna del Veltro).

La traduzione del testo di Horst si inserisce quindi in una evidente ripresa di interesse intorno alla poliedrica figura di Federico II. Il libro ne prospetta il profondo fascino, la molteplicità di interessi, la modernità con riguardo alla centralità e al funzionamento dell'amministrazione, il profondo interesse per le scienze. Esplora i contrasti che lo divisero dai grandi feudatari, la disinvoltura con cui, dopo averli perseguitati e scacciati dalla Sicilia, protesse alcuni nuclei di artigiani arabi, che ebbero domicilio nelle sue terre meridionali e spazio nella sua corte. Sottolinea la sua versatilità, la felicità di rapporti con il mondo della cultura islamica, il suo sentirsi, nello stesso tempo, legato alla chiesa ed in opposizione con il pontefice. Sovrano moderno ed aperto per più aspetti, legato però ad una visione autoritaria e verticistica del potere, ad una concezione del ruolo imperiale ormai in contrasto con l'andamento storico, Federico acquista rilievo e vita nelle pagine di Horst, che nel complesso, anche quando deve am-

mettere motivi meno nobili, azioni non difendibili, appare affascinato dal personaggio che ha di fronte.

E in effetti l'immagine del sovrano campeggia grandiosa anche nel momento del declino e della sconfitta, quando il pontefice lo scomunica, le città defezionano, i comuni si uniscono in lega contro di lui, ed il sogno di un impero forte ed unito, sotto le sue mani, dalla Sicilia alla Germania, si allontana definitivamente. E' difficile non ammirare la figura dell'imperatore quando, nella lotta contro Bologna, cade prigioniero Enzo, il figlio prediletto: Federico fa il possibile per salvarlo, ne chiede, come può, il rilascio, si spinge fino a promettere di innalzare Bologna su tutte le altre città della Lombardia, in caso positivo. Viste vane le trattative, si rivolge ai modenesi, chiarendo la situazione: « Sebbene questa sventura appaia di gran peso e terribile al popolo, Noi, considerandola lieve o di minima entità, non abbiamo per nulla abbassato l'altezza del Nostro spirito né per questo siamo stati colti da costernazione. Ma poiché gli eventi della guerra sono incerti e il grembo della Nostra maestà porta abbondante seme di figli, sopportiamo simili notizie con imperturbabilità; e con tanto maggiore ardire eleviamo il braccio della Nostra potenza per annientare coloro che a Noi si sono ribellati e lo stendiamo per rimeritarceli ».

La protezione accordata alle arti e alla poesia, le dissertazioni filosofiche con i dotti del tempo, l'amore per la caccia e per la pompa, la sua capacità di freddo ragionatore e negoziatore, lo fanno apparire uomo del suo tempo ma anche figura proiettata nel futuro, e possono spiegare in parte il perdurante fascino di una narrazione della sua vita, del suo regno. Ma al di là di queste, evidenti, constatazioni, mi sembra necessario ed opportuno, per una più esatta comprensione di questo come di altri libri usciti o riediti ultimamente, circa personaggi gloriosi ed illustri, porci degli interrogativi più generali. E'

casuale la ripresa di interessi intorno a figure che potremmo indicare come carismatiche (v. la dicitura in copertina, nel testo di Horst: «L'unico genio fra i sovrani tedeschi»)? Certo si è che si tratta di individui che si sono eretti, in qualche modo, magari per censo e per nascita, a volte per meriti propri, o in altri modi, al di sopra delle sorti comuni, il cui destino si staglia decisamente su quello di chi gli sta intorno. Gli altri fanno, al più, da sfondo. Sappiamo che gli artigiani arabi seguivano, per la loro abilità, la corte di Federico in tutti i suoi spostamenti; sappiamo che il sistema di tassazione era capillare, che sotto il suo governo la Sicilia conobbe anni di prosperità; l'Italia del sud conserva ancora qualche traccia dell'amore del sovrano per le sue terre, ed insieme, della sua attenzione di fronte a pericoli possibili, nella serie di fortificazioni e castelli eretti lungo le coste. Quel che non sappiamo, però, è come viveva la gente che, con il proprio lavoro, mandava avanti il regno, permetteva il rastrellamento di fondi, assicurava le entrate, la mano d'opera in pace, l'esercito in guerra. Non sappiamo nulla cioè, o molto poco, della vita quotidiana delle popolazioni che vivono sotto il dominio di Federico. Questa constatazione si potrebbe fare per gli studi cui sopra si faceva riferimento, e per altri di cui non si è fatto specificatamente cenno. Ora, una tendenza come questa, che porta cioè ad ignorare o sottacere la vita quotidiana delle masse mentre si sottolinea l'importanza della figura geniale, dotata di doti eccezionali, dal fascino carismatico, che significato può avere, in questo momento storico? E si può ritenere casuale che un filone del genere venga riproposto, e con indubbio successo, in un momento in cui le istituzioni paiono in crisi, in cui assistiamo a forti problemi in campo economico, politico, lavorativo, in cui si parla sempre più di un riflusso? O si tratta, in certi casi, di una riproposta di una possibile Europa,

un tempo sotto la spinta di personalità eccezionali, come già Carlo Magno, o, secoli dopo, Federico, ora, in base a certi modelli culturali comuni, oltre che per ragioni politiche e di opportunità, secondo l'ipotesi già presentata da Gianni Granzotto nel suo *Carlo Magno* (Milano, Mondadori, '78)?

Mi sembra comunque interessante porre il problema, accostandolo a quanto ci dice la ricerca sociologica riguardo al crescente desiderio, da parte della gente comune, di avere di fronte a sé persone che concepiscano sempre più la propria funzione pubblica come funzione impersonale, e non più a proprio vantaggio, che non richiedono più tanto l'avvento di un capo carismatico, ma di qualcuno dotato di conoscenze reali e competenze nel proprio settore, mediamente onesto; si tratta di gente che rigetta l'ipotesi di un governo forte, che crede nell'utilità dei partiti e di un sistema democratico: pur criticando questi partiti, queste concrete espressioni della democrazia, gli specifici governi, come risulta con chiarezza da ampie ricerche longitudinali condotte a Roma (cfr. di F. Ferrarotti ed altri, *Studi e ricerche sul potere*, Roma, IANUA, 1981). La ripresa di studi riguardanti singole personalità eccezionali rimanda allora a cambiamenti intervenuti recentemente, e che fanno pensare a fenomeni involutivi, o forse invece sarebbe più opportuno parlare di ritardi in alcuni filoni delle scienze storiche?

MARIA I. MACIOTI

GIUSEPPE IZZI (a cura di), *Scrittori della jettatura*, Roma, Salerno editrice, 1891, pp. 336. 9

Si tratta di una raccolta di scritti vari, alcuni del Settecento, altri della prima metà dell'Ottocento. La premessa di Giorgio Manganelli sottolinea le matrici antiche del fenomeno di questo genere di creden-

ze, e si richiama anche al catulliano timore circa l'invidia possibile dei vecchi, se avessero saputo il numero dei baci scambiati dal poeta con la sua amata. Rivive in questo testo la paura degli occhi e del loro potere, che non può non rimandare alla finitezza della creatura umana, alla fragilità della sua esistenza nei confronti della più alta potenza, dell'Occhio che tutto vede.

L'introduzione di Izzi si rifà alla « ideologia della jettatura », sentimento dell'essere agito da nell'interpretazione di De Martino, sottolinea le diverse matrici politiche dei suoi più famosi assertori-conservatore il Valletta, autore della *Cicalata*; liberale, e sfortunato nelle sue scelte politiche il Marugi, cui si devono i *Capricci sulla jettatura* —, ne chiarisce le diverse concezioni, per cui si passa da una proposta di « modello » basato sulla distinzione fra jettatura "patente" ed "occulta" in Valletta a quella fra jettatura "fisica" e "morale" in Marugi, dove per morale deve intendersi quel tipo di jettatura che agisce sulla volontà; emergono nella sua disamina alcuni *topos* comuni, dallo studio che impoverisce fisicamente, al viaggio, funestato dalla jettatura. Izzi sottolinea altresì la frequenza di casi di letterati, che non vedendo sufficientemente riconosciuti i propri meriti, ne attribuiscono la colpa a qualche oscuro fascino. Al di là delle interpretazioni sulle origini e le forme della jettatura, un forte interesse si è venuto sviluppando intorno alla figura degli jettatori: alcuni celebri, tanto da essere ricordati da Stendhal o da Dumas, come De Jorio. Chiude la serie dei testi riportati una raccolta dall'*Antidoto al fascino detto volgarmente jettatura*, di Antonino Schioppa, il quale si preoccupa innanzi tutto di comprendere dove sono i rischi maggiori: fra gli uomini o fra le donne, fra chi porti la parrucca o chi porti gli occhiali, fra la donna gravida o i monaci, per passare poi alla descrizione dello jettatore: po-

terlo distinguere è già una prima difesa, cui possono affiancarsi poi mezzi specifici, usati all'uopo. Là dove sussistono dubbi, l'erudito si richiama, secondo la migliore tradizione culturale dell'epoca, alla necessità di ulteriori sperimentazioni.

Chiude il testo una dotta nota di Lombardi Satriani, che si richiama alla potenza dei linguaggi non verbali, che pure costituiscono « articolati piani comunicativi », al fatto che nella Napoli del '700 o dell'800 la credenza nella jettatura passava attraverso tutti gli strati sociali. La sua interpretazione è che gli illuministi qui citati si siano impegnati a chiarire e testimoniare della propria realtà, al fine di distruggere alcuni mali, di esercitare una realtà inquietante.

Resta il dubbio che ci siano realmente riusciti.

MARIA I. MACIOTI

A. MARGARITI, *America! America!*, Casalvelino Scalo, Galzerano Editore, 1980, pp. 130.

« Chi costruì Tebe dalle sette porte? » chiedeva il lettore operaio di Brecht. Come si potrà — se si potrà — salvare la memoria di quella teoria interminabile di muratori e della loro vita? Come potrà avere voce chi i grandi eventi storici, i grandi mutamenti sociali subisce a prezzo di un silenzio forzato? Non si tratta, evidentemente, di un'archeologia *pietosa* di particolarità storiche e sociali, di un collezionismo distanziante di curiosità di marginali, ma di stabilire una strategia dell'ascolto, consapevole di limiti e di regole nel conoscere scientifico. Come si potrà allora ricostruire la storia e la realtà sociale dell'emigrazione di massa dal nostro meridione, la teoria interminabile di « cafoni » verso condizioni di vita appena sopportabili? Nella collana « Atti e memorie del popolo » — « di libri scritti dal popolo e con il popolo per protagonista » — l'editore Giuseppe Gal-

zerano, studioso attento dei problemi politici e sociali del Cilento, propone questo documento straordinario, l'autobiografia di un contadino meridionale, illetterato e analfabeta, fuggito agli inizi del secolo dal destino spietato di una vita durissima da « cafone » calabrese, verso « l'America, la Salvezza », dove troverà il dolore di sempre, il prolungamento di una contraddizione che non subisce rallentamenti: « anche qui esiste l'ingiustizia, anche qui che lavora ha poco o niente e i padroni nonostante che vivano nell'ozio hanno tutto ».

Colpisce nel racconto di Margariti, che si avvicina alla forza delle biografie di Montaldi, da Orlando P. a Cicci (*Autobiografie della legge*), una sorta di malattia delle proporzioni. Fatti di importanza storica vengono ridotti a dimensioni microscopiche o comunque marginali (qualche volta fanno da sfondo ma più spesso vengono accennati e soppressi), l'inessenziale assurge a dignità di evento. E infatti occorre chiedersi cosa c'è di microscopico nella vita di un uomo, cosa e rispetto a cosa succede di essenziale. Ma se questo è un interrogativo valido per ogni autobiografia, qui il problema deve essere spostato. Cosa è la storia, per il « cafone » del sud? Margariti attraversa tempi in cui la storia lavora contro di lui e tanti altri come lui predicando distruzioni e follie, ma il suo racconto ingoia una quantità incredibile di fatti e di eventi: la guerra di Libia combattuta nel miraggio della terra dal proletariato meridionale, la tragedia dell'emigrazione di massa a cavallo dei due secoli, e in America la vicenda di Sacco e Vanzetti, la scoperta dell'anarchia, la guerra mondiale, il fascismo. Ma Margariti non è « passato » attraverso la storia senza incontrarla, e poiché alla « vecchia storia » egli intende anzi ribellarsi con gli strumenti che possiede, l'interrogativo sul significato di queste dimensioni stravolte è tutt'altro che letterario, e non riguarda la forma della biografia. Margariti scrive che

« la vita dei grandi viene scritta dai grandi storici e rimane alla storia, ma di me — che sono un chicco di granello cascato nello spazio — nessuno sa che esisto... lo scopo è solo quello di scrivere il mio duro passato, che non è solo mio ma è di tutti i poveri della Calabria del mio tempo sotto il segno della casa Savoia ». L'autore della biografia — e forse Margariti ne è in qualche modo consapevole — si dissolve e sparisce in quanto autore privato, diventa portatore di tempi e modi collettivi. La sua autobiografia è anzi profondamente « sociale », molto poco concede ad un « vissuto » puramente individuale, alla casualità più o meno controllata di una specifica combinazione.

L'autobiografia di Margariti è scritta in una lingua particolarissima, irta di espressioni dialettali, di italiano storpato e di termini inglesi, di costruzioni apprese altrove e parzialmente, tale da infrangere ogni regola lessicale e sintattica dello stesso dialetto di origine. Ma questa *contaminatio* ha ragioni profonde: il dialetto non ha per lo stesso Margariti dignità di lingua, soprattutto non è una lingua scritta, ma pura immediata oralità. La biografia è riprodotta fotograficamente, nella stesura avventurosamente predisposta dall'autore, in appendice al volume, la cui prima parte ne contiene la traduzione italiana, non senza significativi interventi da parte dell'editore-curatore. Galzerano infatti non si limita a « tradurre » o ad aggiungere qualche aggettivo, come pure riconosce, ma giunge a ricostruire interi periodi, ad inserire proposizioni che non esistono nel testo di Margariti, allo scopo forse di accentuare la drammaticità della narrazione. Si colloca qui una obiezione di fondo circa un certo uso del materiale biografico: nel proporre questo « documento » di grande interesse, l'editore-curatore sembra sollecitarne una lettura « spettacolare », inutile e fuorviante.

ENZO CAMPELLI

CARL SCHMITT, *Teoria del partigiano*, Milano, il Saggiatore, 1981, pp. 86.

Risultato di due conferenze tenute in Spagna nel 1962 e pubblicato l'anno dopo in concomitanza della seconda edizione ampliata di una delle sue opere maggiori (*Le categorie del politico*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1972), questo breve saggio di Carl Schmitt, teorico del decisionismo politico, sostenitore dello Stato totale nazista e, soprattutto, uno dei maggiori giuristi del nostro secolo, indaga una figura chiave della tipologia politico-militare moderna: il partigiano. L'analisi è condotta da un duplice punto di vista, teorico e storico; ma la ricostruzione di avvenimenti passati o contemporanei è finalizzata a una più precisa focalizzazione della categoria esaminata. Così l'esposizione spazia tra le guerre di indipendenza nazionale dello scorso secolo e quelle di liberazione anticoloniale senza soluzione di continuità, traccia connessioni ideali tra Clausewitz, Lenin e Mao-Tse-Tung, senza troppo indugiare sui rispettivi *background* storico-politici, per pervenire a una precisa caratterizzazione del tipo ideale del partigiano.

I caratteri principali di questa figura di combattente sono definiti in relazione alla sua condizione giuridica, alle sue modalità operative, al suo impegno politico e alla sua radice sociale: dal punto di vista giuridico il partigiano è un combattente *irregolare*, non riconoscibile dalla uniforme e non inquadrato in una struttura ufficiale (l'esercito). Esso opera fuori delle regole tradizionali, basando la propria strategia sull'attacco a sorpresa e sulla ritirata improvvisa, non offrendo mai un bersaglio fisso o una postazione contro cui reagire. Il suo fine è principalmente ideologico, legato all'indipendenza nazionale, alla resistenza contro gli invasori, alla modificazione dei rapporti di potere interni; estraneo alla logica della guerra tra Stati regolata da convenzioni internazionali, esso innesca un processo di

«assolutizzazione» del nemico, il quale deve essere solo abbattuto in una guerra senza quartiere.

Le radici sociali del partigiano sono preminentemente nazionali e ne determinano la quarta caratteristica, definita già da un altro autore, Jover Zamora, *tellurica*. In base ai criteri indicati il partigiano si distingue dal bandito tradizionale, che opera nella illegalità e agisce per fini personali, così come dal pirata e dal corsaro, il primo essendo il corrispettivo del bandito di mare, il secondo essendo una figura utilizzata in forma extraistituzionale da monarchie senza scrupoli (l'esempio è quello di Francis Drake). Rispetto a queste figure, il partigiano gode del privilegio di un sempre maggiore riconoscimento giuridico nell'ambito del diritto internazionale (Schmitt commenta le innovazioni introdotte nel secondo dopoguerra dalla Convenzione di Ginevra, pp. 19-25) e di un alto valore interno nella semantica del politico.

Secondo Schmitt, «una regolamentazione normativa del problema partigiano giuridicamente impossibile a meno di non voler correre il rischio di formulazioni giuridiche che non colgano la concreta fattispecie e siano inficiate da giudizi di valori generici e aleatori» (p. 28). Tale convinzione lo conduce a una deduzione logica della categoria del partigiano dalle coppie di concetti costitutive del «politico»: amico-nemico e pace-guerra. Questa deduzione è attribuita al Lenin del *Che fare?* (1902) e della *Lotta partigiana* (1906) e al Mao della lotta partigiana anti-giapponese. Nelle precedenti guerre di indipendenza nazionale a carattere borghese il partigiano si era presentato storicamente come combattente irregolare capace di mettere in scacco forze numericamente e tecnicamente superiori senza mai assurgere a dignità teorica (se non nel caso del giovane Clausewitz). Con Lenin e poi, attraverso Stalin, con Mao il partigiano diviene il rivoluzionario di professione nell'epoca della guerra civile, preparato politicamente e militarmente ad affron-

tare una guerra di liberazione sia sociale che nazionale: e tale guerra non è soltanto, secondo la formula di Clausewitz, una continuazione della politica con altri mezzi, ma una guerra assoluta, fondata cioè sulla inimicizia totale contro l'avversario di classe e i suoi alleati. In Mao la conciliazione operata da Lenin tra una filosofia rivoluzionaria e il partigiano si salda in modo ancor più completo, per il carattere spiccatamente « tellurico » della lotta politica in Cina: rispetto all'avanguardia bolscevica composta di intellettuali per di più emigrati per anni in Europa, l'Armata rossa cinese si forgiò nell'arco di due decenni nell'ambito dello sterminato territorio nazionale selezionando al momento della vittoria un gruppo dirigente estremamente radicato ed esperto. « E' qui — commenta acutamente Schmitt — che bisogna reperire il germe delle differenze ideologiche tra comunismo cinese e comunismo russo » (p. 45).

Questo processo storico ha messo in movimento anche forze contrastanti negli eserciti regolari, proprio tra coloro che hanno subito l'ascesa del partigiano nel mondo moderno: così di fronte all'estendersi della lotta anticoloniale nel secondo dopoguerra, tra gli ufficiali degli eserciti di occupazione si è sviluppata la tendenza ad assimilare la nuova dottrina della guerra irregolare e sono sorti nuovi conflitti. Schmitt cita l'esempio paradigmatico del generale Salan, comandante delle forze francesi in Indocina all'epoca di Dien-Bien-Phu e in Algeria nel 1958. Sostenitore di De Gaulle e di una legittimità tradizionale e patriottica di fronte alla legalità borghese, Salan si trovò nel giro di due anni in conflitto con la nuova legalità repubblicana e ostile al disimpegno francese dall'Algeria: ispirò così la fondazione di una associazione sovversiva (l'O.A.S.) in lotta contro il fronte di liberazione algerino e le autorità francesi di Algeri (23 aprile 1961). Un anno dopo venne arrestato e condannato all'ergastolo, travolto dalla contraddizione interna di uf-

ficiale dell'esercito regolare e di aspirante partigiano. Salan si trovò diviso a combattere nello stesso tempo su due fronti, dimenticando la regola basilare del nemico unico e assoluto; inoltre, rimase isolato nella dinamica dei rapporti internazionali, ossia senza un « terzo interessato » (p. 59), un interlocutore di sostegno alla sua duplice guerra.

Le metamorfosi più recenti della figura del partigiano (si ricordi che il saggio risale al 1962) sono segnate, infine, dal progresso tecnico-industriale e dalla bipolarità delle relazioni internazionali nel secondo dopoguerra: il primo fenomeno ha accentuato le caratteristiche di mobilità e di potenza nell'attività partigiana a scapito del carattere tellurico; il secondo ha portato a un insprimento e a un imbarbarimento delle regole di condotta con la contrapposizione crescente di forze della controguerriglia, del terrorismo e dell'antiterrorismo. « Nelle situazioni provocate dalla guerra fredda egli (il partigiano) diventa un tecnico del combattimento, un sabotatore e una spia. (...) La motorizzazione fa perdere al partigiano la sua connotazione tellurica ed egli finisce per diventare un ingranaggio della mastodontica macchina che opera politicamente su un piano mondiale e che lo usa ora come combattente di prima linea, ora come guerrigliero alla macchia, a seconda delle necessità generali, oppure lo mette addirittura a riposo qualora il caso lo richieda » (p. 15).

GIOVANNA AMBROSIO

ETIENNE SCHWEISGUTH - MARIETTE SINEAU - FRANÇOISE SUBILEAU, *Techniciens en uniforme. Les sous-officiers de l'armée de l'air et de la marine*. Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris 1979, pp. 294.

Nel secondo dopoguerra un nuovo fenomeno preoccupa, fra i tanti, gli stati maggiori degli eserciti oc-

cidentalità: l'esodo dei quadri più qualificati — ufficiali e sottufficiali delle armi tecniche — verso il mercato civile del lavoro. Il fenomeno è il risultato di due processi concomitanti e contraddittori: da un lato la crescente tecnicizzazione delle forze armate dei paesi industriali avanzati, dall'altro, paradossalmente, il progressivo divario dell'istituzione nei confronti della società civile. Mentre infatti sul piano della evoluzione tecnologica e menageriale gli eserciti occidentali hanno seguito con risultati soddisfacenti (e talvolta persino più brillanti) l'analoga evoluzione maturata nell'industria e negli altri rami dell'amministrazione statale, assai più lento è stato l'adeguamento di queste istituzioni all'evoluzione culturale e politica vissuta dalla società e dai suoi settori di punta. Alla trasformazione del ruolo e delle funzioni del quadro medio e medio-inferiore delle forze armate da *guerriero a tecnico, a operaio qualificato, a impiegato*, soltanto in parte ha fatto seguito un superamento dell'antica identità eroica (« la sciabola ») e un'affermazione della nuova ideologia professionalizzata (il sistema di arma come tecnologia, le forze armate come azienda). E questo per la ricorrente contraddizione tra gli obiettivi dell'istituzione militare e i modi del suo funzionare: per quanto questi ultimi possano diventare *neutrali* tecnicizzandosi, i primi permangono irriducibilmente *politici* — la gestione della forza da parte dello Stato. Questo spiega probabilmente la difficoltà per la professione militare di diventare una professione come le altre, la necessità di mantenere leggi e tradizioni autonome, l'acuta sensazione del militare di essere diverso, di avere — come si esprime uno dei sottufficiali intervistati nella fase preparatoria dell'indagine — « un ideale che non è quello di tutti gli altri ».

Il paradosso è, a questo punto, la normalità: tanto più la carriera militare è una « buona » carriera quanto meno è militare; è così che

il sottufficiale francese — rilevano nelle conclusioni le autrici, sulla base dei risultati di un questionario somministrato a 3.000 militari — « la riuscita professionale si concreta nel ritorno alla società civile ». Nella Marina e soprattutto nell'Aviazione d'oltralpe, dunque, i quadri più preparati — quelli che sono partiti da un più alto livello scolare e che hanno conseguito sotto le armi le specializzazioni più qualificate — sono quelli che tendono con maggiore frequenza ad abbandonare la carriera, in genere allo scadere del quindicesimo anno di servizio, spesso addirittura prima di questa data in cui matura il minimo della pensione. Prevale presso questi strati di sottufficiali uno spirito che viene definito « professionale » in alternativa allo « spirito militare » espresso dai loro colleghi più integrati nell'istituzione. Di questi ultimi, d'altro canto, viene verificata l'origine sociale meno favorita e più tradizionale: padri contadini e — per i sottufficiali della Marina — marittimi e pescatori; ambiente in genere rurale e provinciale più che urbano; famiglie numerose; religione cattolica praticata in misura superiore alla media nazionale.

Il problema che affiora dai dati della ricerca è, per i suoi risvolti pratici e politici, di non poco conto: con la progressiva estinzione della società tradizionale (rurale, cattolica, regionalmente specializzata — può essere interessante ricordare che in questo settore la Francia ha nella Bretagna il suo Mezzogiorno) dove l'istituzione militare recluterà i propri quadri? Che impatto avrà sull'ideologia e sugli equilibri politico-sociali dell'istituzione il crescente apporto di ceti urbani e proletari?

Questi quesiti vengono lasciati aperti dalle autrici, interessate, come onestamente dichiarano fin dalle prime pagine dell'introduzione, all'analisi di una concreta situazione — caratteristiche e fattori di crisi dei sottufficiali delle armi tecniche in Francia — più che ad una

loro generalizzazione e ad un'interpretazione del complesso nodo istituzione militare/società civile. Il tutto nella tradizione della sociologia militare, disciplina che, semmai esiste, raramente ha abbandonato il rassicurante terreno dei problemi concreti. Obiettivo perseguito in questo libro, peraltro, con notevole equità critica e indiscusso rigore metodologico, oltre che in uno specifico ambito, i sottufficiali, periferia trascurata di un problema esso stesso ritenuto periferico dalle scienze sociali. Le quali, specie nei paesi latini, sempre più spesso hanno a noia i fenomeni sociali « spessi » (ad esempio tutti quelli che hanno una qualche relazione con la violenza, specie se collettiva e istituzionalizzata) e preferiscono dedicarsi a letture trasversali della fascinazione e della vita quotidiana.

FABRIZIO BATTISTELLI

ALFRED SCHUTZ, *Saggi sociologici*, a cura e con introd. di A. Izzo, UTET, Torino, 1979, L. 470.

La traduzione di nuovi saggi di Schutz tratti dai *Collected Papers I. The Problem of Social Reality* (The Hague, 1962) e *Collected Papers II. Studies in Social Theory* (The Hague, 1964), viene incontro al lettore italiano che intenda conoscere un autore il quale, non a torto, può oggi essere annoverato tra i « classici » del pensiero sociologico.

Legato in parte alla filosofia fenomenologica husserliana che permette di tracciare uno schema filosofico trascendente per analizzare la società e la conoscenza empiriche, Schutz coglie la possibilità di operare una sintesi tra fenomenologia e sociologia: i rapporti intersoggettivi possono essere studiati, da un punto di vista fenomenologico, mediante l'analisi sociologica delle « azioni sociali dotate di senso ». In sostanza vengono utilizzate l'impostazione fenomenologica di

Husserl e la concettualizzazione sociologica di Weber, per spiegare la *attribuzione di significato* alla esperienza delle singole individualità socialmente determinate.

Nel saggio « *Sulla metodologia delle scienze sociali* » che apre questa raccolta, Schutz enuncia i tre aspetti fondamentali del processo di « socializzazione della conoscenza »: 1) *reciprocità di prospettive* o socializzazione della conoscenza; 2) *origine sociale della conoscenza* o socializzazione genetica della conoscenza; 3) *distribuzione sociale* della conoscenza. In questi tre punti si incardina la costruzione del mondo della vita quotidiana o universo strutturale di significati e di situazioni complesse che ciascun individuo o gruppo, mediante le proprie azioni, interpreta ed elabora in maniera problematica.

Per comprendere sociologicamente il mondo « del senso comune » ovvero il mondo quotidiano, si rende necessario promuovere l'esame delle « tensioni di coscienza » — una sorta di bergsoniana « *attention à la vie* » — dei singoli individui sociali. La *condotta* (distinta da Schutz dal « comportamento ») è infatti il risultato delle esperienze « soggettivamente significative interpretate dagli attori sociali ed inerenti la sfera spirituale e culturale in senso antropologico. Il mondo quotidiano è « ... un mondo intersoggettivo di cultura (...) perché viviamo in esso come uomini tra altri uomini, legati a essi attraverso reciproche influenze e attività comuni, comprendendo gli altri ed essendo oggetto di comprensione per gli altri » (p. 133).

Penetrare nel mondo della intersoggettività, significa studiare la società sulla base di tutte le possibili azioni sociali prodotte dagli individui, poiché anche la *progettualità* di ogni singola azione (cioè il pensare la realizzazione di un'azione) comporta la presenza di stadi precedenti che hanno condizionato l'attore sociale. Tale concettualizzazione riflessiva dell'azione distacca in maniera sostanziale Schutz da We-

ber, il quale non aveva operato distinzione alcuna tra « progetto » e « motivazione causale » dell'azione. La comprensione « fenomenologica » della condotta degli altri è il risultato di un processo teoretico capace di cogliere la *Verknüpfung* (connessione) tra « progetto » e « modificazione », intenzionalmente motivata, che attinge al « deposito di esperienza » del soggetto agente. Il concetto schutziano di « *completo stato di veglia* » indica quindi un piano di coscienza che è « ... punto di partenza per una legittima interpretazione pragmatica della nostra vita cognitiva » (p. 187). La conoscenza del mondo reale è in sostanza il risultato di un ampio processo di comunicazione che lega indissolubilmente « individuo » e « gruppo sociale ».

L'analisi del « processo vitale » sottende la considerazione delle « *province finite di significato* » entro cui il soggetto stabilisce lo svolgimento delle azioni sociali che permettono l'ingresso nella sfera di azione di un altro individuo. La transizione da una « provincia » ad un'altra si effettua in base alle « *relevances* » (tradotte da Izzo con *attribuzioni di importanza*) che consentono all'osservatore di individuare quegli elementi, frutto di una valutazione soggettiva, considerati fondamentali dall'attore sociale per lo svolgimento di un'azione determinata. Tali « attribuzioni di importanza » sono sovente gerarchicamente strutturate in base alle singole scelte operate dall'individuo, per cui interferenze e sovrapposizioni delimitano l'orizzonte sociale e culturale che ha coordinato e condizionato la condotta sociale dell'attore.

Mediante il concetto di *Darstellung* (rappresentazione), di stretta ascendenza husserliana (cfr. E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, 1931, par. 50), Schutz tende inoltre a spiegare i « rapporti significativi e simbolici » che collegano l'individuo al mondo sociale concreto. Ma non solo al mondo degli « oggetti », quanto alla categoria spazio-temporale degli eventi e dei fatti i cui nessi

sono talvolta mediati « simbolicamente ». La stessa « scienza », come ricorda Izzo nella sua « Introduzione », « è considerata una provincia finita di significato che rappresenta la realtà in termini simbolici » (p. XXXII).

Il concetto di *Darstellung* permette quindi una spiegazione dei rapporti intersoggettivi in quanto rapporti di gruppo i quali, secondo Schutz, segnalano in linea generale il luogo privilegiato dell'interazione che offre l'opportunità ad ogni singolo attore di entrare in contatto con l'« Altro » (secondo Schutz il concetto di *gruppo primario* elaborato da Cooley è pervaso da una ambiguità sostanziale poiché restringe alle sole esperienze dei *face-to-face groups* le relazioni « positive » degli individui).

Il volume dei saggi schutziani contiene inoltre tre studi considerati di solito secondari: *The Stranger. An Essay on Social Psychology*, *The Homecomer* e *The Well Informed Citizen. An Essay on the Social Distribution of Knowledge*, pubblicati rispettivamente nell'« *American Journal of Sociology* » (n. 6, 1944) in « *The American Journal of Sociology* » (n. 35, 1945) e in « *Social Research* » (n. 4, 1946). Il primo riguarda la realtà dello « straniero » (dell'immigrante) ed in particolare tende a mostrare la « ... situazione del primo contatto che precede ogni possibile integrazione sociale e che include i requisiti necessari per il suo raggiungimento » (p. 376). Schutz sottolinea come la frattura culturale tra gruppo di origine e gruppo di ricezione sia il risultato di una « inadeguatezza » che nasce dalla verifica, attimo per attimo, della condotta personale rispetto a quella del nuovo gruppo. L'individuo emigrato deve in sostanza definire la situazione ogni qualvolta deve sviluppare una azione sociale determinata. Nel saggio sul « reduce », che contiene ulteriori critiche al concetto di *gruppo primario* di Cooley, Schutz sottolinea gli elementi di conflitto che insorgono nell'individuo a causa

delle discrepanze tra esperienza personale lontana dal proprio gruppo di origine ed i mutamenti riscontrati nella propria società al momento del rientro.

L'ultimo contributo sul « cittadino bene informato », ha come oggetto la problematicità delle relazioni intersoggettive che ciascun individuo stabilisce con i membri della propria società e le sue istituzioni. Tali relazioni si avvolgono di un quadruplici processo di conoscenza derivante da: 1) *esperienza diretta* (testimone oculare) comunicata da un altro individuo; 2) *esperienza immediata* riferita da un soggetto (l'iniziato) sulla base dell'attribuzione di importanza; 3) *opinione* di un altro individuo (analista) integrato in un sistema di attribuzioni di importanza che è possibile sottoporre a verifica; 4) *opinione* di un individuo (commentatore) integrata in un sistema di attribuzioni diverse.

Il pensiero di Alfredo Schutz nella sociologia contemporanea tende a diffondersi rapidamente. Tra coloro che hanno raccolto con maggiore fecondità l'eredità del pensiero schutziano vanno annoverati Erving Goffman e Harold Garfinkel, il fondatore dell'« etnometodologia », la cui proposta teoretica si concretizza nello studio delle microinterazioni sociali « in situazione ». Tuttavia va segnalato come i cultori della etnometodologia abbiano promosso un processo di « riduzione » e di depauperamento delle complesse proposte di Schutz. Questo processo di riduzione trova la sua giustificazione teorica nel pensiero stesso di Schutz e in particolare, come evidenzia Alberto Izzo nell'ampia e articolata « Introduzione » al volume, nella proposta di analisi dell'interazione in termini prevalentemente spontaneistici. In realtà « l'etnometodologia può essere collegata senza difficoltà alle tendenze soggettivistiche e libertarie sorte in questi ultimi anni tra i gruppi dissenzienti delle società industriali avanzate » (cfr. « Introduzione » pagina II).

Ma l'aporia principale individuata da Izzo pare annidarsi nella scarsa considerazione prestata da Schutz al contesto *storico* strutturale all'interno del quale si verificano i concreti processi di interazione. In tal modo le possibilità di delineare una proposta di analisi sociologica della « conoscenza » negli individui e nei gruppi sembrano essere vanificate (è da segnalare l'avversione di Schutz per la sociologia della conoscenza in quanto disciplina autonoma). Infatti il restringersi dell'analisi sociale allo studio delle microrelazioni, annulla quella considerazione dei più ampi spazi di relazione per determinare leggi sociologiche tendenziali capaci di fornire utili elementi per analizzare la « costruzione sociale della realtà » da parte degli individui.

D'altra parte, a nostro avviso, i continui richiami di Schutz ad osservare la *situazione biografica* individuale, tendono, in linea di massima, a tracciare nuove piste metodologiche. Percorrendo gli itinerari « storicamente » determinati della soggettività, è possibile determinare, tramite la *Weltanschauung* del gruppo, il legame tra l'individuo e la più ampia struttura storico-sociale.

RENATO CAVALLARO

MICHELINA TOSI, *La società urbana nell'analisi del romanzo. La struttura della società romana in Moravia, Gadda e Pasolini*. Editrice Iana, Roma 1980, pp. 169.

A un certo punto della sua accuratissima analisi Michelina Tosi riporta una regola fondamentale dettata da Lucien Goldmann, e cioè che il ricercatore deve tener conto di « tutto il testo e non deve agguantarsi nulla ». E' una regola che si conferma fondamentale proprio nell'approccio a questo stesso volume della Tosi. Scorrendone i primi capitoli, infatti (« Sulla validità di una analisi sociologica dei testi let-

terari» e «La sociologia urbana nell'indagine e valutazione del tessuto sociale»), il lettore s'era imbattuto, di quando in quando, in enunciazioni la cui perentorietà pareva perlomeno discutibile. Tutto gli si rivelerà improvvisamente chiaro, però, una volta giunto ad affondare i denti nel nucleo del libro, cioè l'analisi di due libri di Alberto Moravia (*Gli indifferenti* e *La noia*) e di uno, rispettivamente, di Carlo Emilio Gadda (*Quer pasticciaccio brutto di via Merulana*) e di Pier Paolo Pasolini (*Una vita violenta*). E' qui che troviamo, anzitutto, l'apporto originale del libro: i testi letterari sono stati analizzati da quattro gruppi (due e due, rispettivamente) di studenti liceali e di studenti universitari in materie psicologiche. E da questa sezione del libro si ricavano, anche, i risultati significativi dell'intera indagine; risultati in funzione dei quali vanno letti i citati capitoli iniziali dello studio, sia le intraduzioni di Franco Martinelli (relativa alle indagini di sociologia urbana su Roma) e di Graziella Pagliano Ungari (attinente alla letteratura in tema di città).

La scelta dei quattro romanzi, di quei quattro romanzi, consente un arco imprevedibilmente esteso dei risultati raggiunti. Ciò per via, in primo luogo, dell'ampiezza diacronica dell'esame a cui Roma viene sottoposta, dapprima durante gli anni '30, poi durante i '60. E lo si deve, soprattutto, al fatto che gli autori sposano agli interessi più congeniali alle loro personalità (sia nell'analisi psicologica, oppure le espressioni linguistiche) capacità di osservazione tali da permettere lo-

ro di cogliere con esattezza sconcertante i mutamenti sociali *in fieri* o intervenuti. Il panorama sociale spazia, così, da un punto focale esclusivamente borghese ne *Gli indifferenti* (dove i proletari fanno capolino solo tramite certe opinioni che vengono espresse: «Vivono meglio di noi...») all'immagine di una Roma come città essenzialmente «dicotomica» (la definizione è di Ferrarotti) in *Una vita violenta*; una città dove l'esistenza delle borgate emarginate e del centro opulento si condizionano vicendevolmente.

Codesta concordanza tra le intuizioni dei romanzieri e i risultati delle indagini di sociologia urbana relative ai medesimi periodi storici conferma la significatività dell'approccio adottato, come Michelina Tosi, in sede conclusiva, non manca di rilevare: «l'aver privilegiato il testo letterario come strumento di indagine ci sembra essere stato di notevole efficacia e di concrete possibilità euristiche».

Si ha persino l'impressione che, talvolta, gli scrittori taglino per primi il traguardo della corsa verso una «verità» umana compiutamente rappresentata — posseggano chiavi più immediate per svelarne il mistero. Un esempio da *La noia* di Moravia: «Cecilia stava nella sua famiglia allo stesso modo che una sonnambula fra i mobili della propria casa, ossia escludendoli dalla propria coscienza».

Ma, forse, si tratta soltanto di quel non so che inteso corrente tra uno scrittore autentico e un mero artigiano della penna.

GIUSEPPE GADDA CONTI

DANIEL BERTAUX, *L'approche biographique - Sa validité méthodologique, ses potentialités*, in « Cahiers internationaux de sociologie », volume LXIX, 1980, pp. 197-225.

Dopo avere condotto ampie ricerche di storia sociale, specialmente su certi mestieri artigianali e sulla *boulangerie* in particolare, insieme con Isabelle Bertaux-Wiame, l'autore cerca qui di considerare sistematicamente la prospettiva che il rinnovato interesse per le storie di vita, come metodo sociologico relativamente autonomo, sembra aprire alla ricerca sociale. Egli nota correttamente come dalla pluralità delle impostazioni che la storia di vita consente e, anzi, richiede sarà forse possibile forzare i limiti della sociologia riduttivamente intesa e dar corso, finalmente, ad una ricerca sull'uomo in società che sia effettivamente inter-disciplinare.

F. F.

Classe, Quaderni sulla condizione e sulle lotte operaie, diretti da G. Consonni, R. Guastini, S. Merli, edizioni Dedalo, n. 18, anno XI, dicembre 1980, dedicato a « Fare e scrivere storia », pp. 351.

Sono particolarmente notevoli il saggio di G. Contini, « Fonti orali e fonti scritte » e inoltre le interviste a M. Paghera e S. Sgueglia, operai della Olivetti, e a V. Tognarini e a S. Tacola, operai dell'Ilva. Ottimo materiale grezzo, da cui partire per una lettura sistematica dei rapporti di produzione che non li appiattisca nelle loro definizioni puramente formali.

F. F.

GLEN H. ELDER JR., RICHARD C. ROCKWELL, *Historical Times in Lives - The Impact of Depression Hardship on Men's Lives and Values*, Contributo al IX Congresso dell'« International Sociological Association », in corso di pubblicazione nel volume di Martin Kohli, a cura di, « Soziologie des Lebenslaufs » Darmstadt, Luchterhand Verlag.

Gli autori mettono in luce il fatto, in sé strano, che gli studiosi del fenomeno giovanile, come August Hollingshead nella sua ricerca di *Elmsown's Youth* (1949) e John R. Seeley, « Adolescence » in Harry Silverstein, a cura di, *The Sociology of Youth*, New York, MacMillan, 1973, pp. 21-28, abbiano trascurato l'influenza della storia con riguardo alle possibilità di carriera dei giovani mentre hanno esplorato attentamente l'impatto della classe sociale di appartenenza in proposito. Anche James Coleman (*The Adolescent Society*, 1961) ha ignorato piuttosto inspiegabilmente la dimensione « tempo » come emerge dalla storia di vita. La tesi degli autori è che il peso della grande crisi del 1929, in termini di atteggiamenti e valori, può essere compreso solo analizzando le storie di vita delle persone che sono passate attraverso quel periodo drammatico. Essi tentano la verifica studiando due « coorti » della California settentrionale, a Berkeley e a Oakland.

F. F.

J. LE GOFF, a cura di, *La nuova storia*, trad. it., Milano, Mondadori, 1980.

E' una raccolta di testi rappre-

sentativi delle nuove, per la cultura italiana, tendenze storiografiche che non si preoccupa eccessivamente della coerenza fra i vari saggi e che mira piuttosto a dare un'idea, anche solo approssimativa, delle nuove dimensioni della ricerca storica e delle sue possibilità.

F. F.

AGNÈS HANKISS, *Ontologies du Moi. Le réarrangement mythologique de l'histoire de la vie*, Contributo al IV congresso dell'ISA, Uppsala, agosto 1978.

Membro del « Mass communication research center » di Budapest, la dr. Hankiss dimostra che l'immagine dell'io non è mai il semplice riflesso delle esperienze legate all'io; chiarisce inoltre i meccanismi mediante i quali ciascuno elabora a posteriori una *unità storica*, coerente e significativa, di queste esperienze di vita, sfruttando in particolare la selettività della memoria umana, la quale conferisce significato simbolico e, al limite, mitologico a certi episodi ritenuti fondamentali.

F. F.

FRANÇOIS HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris, Gallimard, 1980, pp. 390.

Tratta soprattutto del posto dello storico e del suo potere, in quanto riordinatore dell'infinita ricchezza della vita. Lo specchio non è mai a senso unico; i barbari sono l'immagine del negativo che lo specchio offre ai Greci, ma sono anche l'immagine delle altre possibilità, delle potenzialità inesplorate. Così Erodoto è ambiguo: storico del tiranno o della città? Vale a dire, storico oppure etnografo? O forse, inter-

rogativo alquanto sconcertante, è vero che il padre della storia non era (solo) uno storico?

F. F.

SANDRO MEDICI, *Vite di poliziotti*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 131.

In pochi anni l'immagine media del poliziotto è profondamente cambiata. Il terrorismo e la criminalità comune hanno contribuito ad accreditare presso il grande pubblico il poliziotto come effettivo « tutore dell'ordine », garante (fino ad un certo punto) della sicurezza pubblica. Ma fino al '68 il poliziotto era ancora e semplicemente lo sgherro, il servo del potere, il bastonatore della famigerata « Celere ». Ora, le vittime della violenza politica e comune fra i poliziotti sono così numerose che l'immagine è cambiata, ma ancor più si è ristretto il numero di coloro che aspirano a far parte dei corpi di polizia.

Figura dunque ambivalente e ambigua, come si ricava anche da queste « vite ». Medici ha ragione quando scrive in apertura che « c'è un filo rosso che parte da Gramsci alle prese con i fanti sardi venuti a reprimere i « ricchi » operai torinesi, passa per Di Vittorio che profetizza l'unità tra il padre-bracciante e il figlio-poliziotto e si annoda con Pasolini, il cui giudizio è tanto acuto a proposito di una condizione esistenziale quanto insensibile a proposito di una situazione storica » (p. V.). Merito di Medici è quello di non lasciarsi prendere la mano dalla commozone o dallo sdegno e di vedere al contrario, correttamente, la situazione dei poliziotti come un « frammento della questione dello stato ». Egli si rende ben conto che « i poliziotti democratici si assumono la contraddizione, la vivono coscientemente e se la portano dietro anche in casa, con le mogli, con i figli » (p. VIII).

F.F.

CESARE MILANESCHI, *Ugo Janni pioniere dell'ecumenismo*, Torino, Claudiana, 1979, pp. 311.

Merito di questo testo, come del resto dell'editrice Claudiana in genere, è certamente quello di avere riconsegnato al dibattito ed alla ricostruzione del panorama religioso italiano una figura fino ad oggi non particolarmente nota a livello di massa come quella di Ugo Janni. Troppo spesso infatti la storia religiosa italiana si identifica con la storia del cattolicesimo, con un evidente danno per la corposità e complessità del fenomeno globalmente considerato. Questo erudito studio di Milaneschi ripropone una figura in parte incompresa, nelle sue ansie ecumeniche, anche dalla chiesa valdese cui pure aveva aderito, nonostante egli si richiamasse alla antica tradizione delle chiese evangeliche oltre che ai dogmi della chiesa ancora indivisa. L'autore tratteggia la visione complessa che Janni ebbe dei rapporti fra valdismo e cattolicesimo, i contatti con il modernismo e con Romolo Murri, oltre che con il vescovo di Cremona Bonomelli. Il profilo che ne emerge è quello di una persona che, partita da pregiudiziali verso il protestantesimo, nella sua maturità respinge l'ipotesi che la Riforma sarebbe responsabile di una visione individualistica in seno al cristianesimo e si impegna nella realizzazione di un «pancristianesimo» che prelude ai tentativi attuali di rapporti ecumenici fra le chiese, a partire dalle parziali riunioni intercorse fra chiese denominazionalmente affini.

MARIA I. MACIOTTI

Quaderni storici, n. 35, gennaio-marzo 1978, casa editrice Il Mulino, pp. 315.

Il numero della rivista diretta da Alberto Caracciolo e Pasquale Villani è interamente dedicato al problema della « storia orale ». In esso i saggi di Bernardo Bernardi e di Jan Vansina chiariscono che cosa si debba intendere con questa espressione non sempre perspicua. Sono « storia orale » tutti quei resoconti di testimoni oculari e quei racconti che si tramandano di bocca in bocca alle generazioni future i quali, raccolti soprattutto con interviste, costituiscono vere e proprie fonti storiche, integranti ma talvolta anche alternative, delle fonti ufficiali, quali i documenti scritti, le pubblicazioni, ecc. E' evidente, anche da questa prima definizione, che molti campi di ricerca sono coinvolti nella « storia orale », specialmente i campi tradizionali della ricerca antropologica culturale e sociale, della etnologia e della etnografia, del folklore e della musica popolare. Il problema fondamentale tuttavia sembra essere questo: la « storia orale » si pone come un termine potenzialmente conflittuale e duramente contraddittorio rispetto alla « cultura dominante » in quanto costituisce la documentazione della cultura degli analfabeti, ossia di tutti coloro che hanno a loro disposizione solo l'uso della parola.

F.F.

ABBONATEVI A:

L'Eco della Stampa
