



La Critica Sociologica

67. AUTUNNO 1983

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

una copia L. 5000 (IVA compresa)

abbonamento annuo L. 20.000 (IVA compresa)

un numero arretrato costa il doppio

ESTERO

una copia L. 10.000 abbonamento annuo L. 40.000

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

Codice fiscale N. 01364030583

Direzione e amministrazione: Via Appennini, 42 - 00198 Roma
Tel. (06) 4757868

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

67. AUTUNNO 1983

luglio-settembre 1983

SOMMARIO

F.F. — Etica cattolica e terrorismo pag. 3

SAGGI

H.J. GRAFF — I lasciti dell'alfabetismo »	6
A. PETRUCCI — Alfabetismo e rivolta sociale »	22
K.H. WOLFF — La sociologia della conoscenza e « resa e cattura » »	28
E. POZZI — Giochi di guerra e tempi di pace »	42

INTERVENTI

J. FRASER — Dopo lo storicismo, l'organicismo e il meccanicismo: ci serve una nuova sistematica? »	56
N. PORRO — Carisma e tirannide »	64
S. SEGRE — Natura e agire sociale in Marx e Weber »	69
E. RUTIGLIANO — Sul concetto di destino in Max Weber »	85

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

E.R. PAPA — Scienze sociali, positivismo, impegno politico »	90
F. VARANINI — « Gringos » y « Morenos » »	114
S. FALASCA ZAMPONI — La maschera e il tabù: interpretazione dell'ideologia della morte »	128
F. FERRAROTTI — Cinema, letteratura e contesto sociale »	147

(Per mancanza di spazio le sezioni « Cronache e commenti »
e « Schede e recensioni » saranno pubblicate nel prossimo numero).

La foto in copertina è di Patrizia Barberito
Questo numero è stato chiuso in tipografia il 10 settembre 1983

Stringeva il cuore dibattere di certi temi nella verde tranquillità del Bedford College dell'Università di Londra, mollemente, quasi distrattamente adagiato nell'odoroso silenzio del Regent Park. Si avvertiva, acuta fino al fastidio, una certa incongruità: com'è possibile, in questo paesaggio e con la calma meticolosità di un normale seminario accademico, parlare di terrorismo, di agguati, di proiettili sparati a tradimento e di sangue? Più grave ancora: è mai concepibile stabilire, sia pure in via puramente ipotetica, un legame significativo fra la pratica del terrorismo, i suoi tentativi di giustificazione teorica, e l'etica cattolica? Non è già questo, di per sé, scandaloso o semplicemente improponibile? Non ripugna forse al senso comune? Sì, certo. La ripugnanza c'è. Al Bedford College, l'ultima settimana dell'agosto 1983, in occasione della XVII riunione della « Conferenza Internazionale di Sociologia della Religione », essa è stata debitamente registrata. Ma le acquisizioni scientifiche delle scienze sociali, come del resto quelle di tutte le altre scienze, non hanno da tener conto, se non forse come punto di labile partenza, della saggezza convenzionale, di quello che spesso passa anche per il « buon senso ». Sarebbe stato difficile, prima di Durkheim, immaginare un legame fra il suicidio, atto eminentemente individuale, e il grado e il tipo di solidarietà sociale extra-individuale. Nessuno prima di Max Weber avrebbe osato proporre un nesso significativo fra la condotta metodica di vita del buon protestante, lettore attento e osservante scrupoloso della parola di Dio, e l'accumulazione primitiva di capitale e il sorgere infine delle poderose banche svizzere.

Si comprende che il tema è delicato. La discussione sugli album di famiglia, incautamente aperta ai danni della sinistra, è stata chiusa in tutta fretta. Gli album di famiglia puntavano infatti in tutte le direzioni: erano di sinistra ma anche di destra. Riguardavano terroristi che avevano militato nei sindacati o nei partiti di sinistra ma, ad un esame di poco più approfondito, emergeva con grande chiarezza che molti terroristi, la maggioranza, avevano ricevuto un'educazione religiosa — cosa che in Italia può anche non stupire — avevano avuto una socializzazione primaria strettamente ecclesiastica, molti di loro appartenevano, e appartengono, a famiglie cattoliche praticanti, osservanti e rigorose, piuttosto arcaiche quanto alla pratica sociale quotidiana, avevano trascorso l'infanzia all'oratorio, fatto parte di or-

ganizzazioni scolastiche e giovanili cattoliche militanti. Forse è possibile muovere allora un passo innanzi con riguardo all'interrogativo circa la provenienza ideologica, ma anche sociale familiare, dei terroristi. La discussione sugli album di famiglia, benché breve e imbarazzante, tanto da essere stata strozzata sul nascere, mi sembra un momento iniziale della presa di coscienza rispetto ad un fenomeno fondamentale per la vita italiana (e non solo italiana, come l'America latina e l'Irlanda e il Libano, in vario modo, insegnano). L'idea che il terrorista, nonostante il carattere « eroico » della sua posizione e la sua conclamata solitudine di « rivoltato » (« chi sono mia madre e i miei fratelli? »), sia poi in realtà figlio del suo tempo, esca da una certa famiglia, abbia frequentato certe scuole ed esercitato certi mestieri, sia — in una parola — latore di un ruolo e parte di una società, è un'idea di grande interesse che apre la strada alla ricerca. Di fatto, ci si è quasi subito arenati. E' curioso che questo blocco sia intervenuto precisamente quando, e dalle confessioni dei pentiti e a seguito dei risultati conseguiti dalle forze di polizia, il fenomeno cessava dall'essere completamente clandestino e cominciava ad offrire documenti e dati suscettibili di analisi.

Il caso dà talvolta una mano. Ricordo che tempo fa mi fu richiesto di commentare le confessioni di Patrizio Peci (sul « Messaggero »). Quel testo, che costò del resto al giornalista che l'aveva procurato qualche noia giudiziaria e alcune settimane di carcere, mi colpì per il suo carattere veritiero e disadorno: ne usciva la quotidianità della vita alla macchia, ma anche il modesto livello culturale, le domeniche trascorse in un piccolo centro di provincia, gli affetti familiari molto intensi, una certa atmosfera paragoliardica e nello stesso tempo da oratorio parrocchiale — tutta una antropologia pre-ideologica, istituti e quadri di comportamento profondi, metateorici, che vanno esplorati per avviare la comprensione della tragica decisione di farsi giustizieri, di cominciare a sparare a freddo contro persone per lo più sconosciute, colte di sorpresa, innocenti. Mi sembrava chiaro che qui giocava, potente, la nozione tutta religiosa della funzione catterica della violenza, vole a dire del sangue dell'agnello che con il suo sacrificio lava e risolve le ingiustizie del mondo. Si aggiunga la mentalità chiliastica, l'ansia millenaristica che si lega all'atteggiamento dogmatico, incapace di concepire compromessi positivi di cui non ci si debba necessariamente vergognare.

Ciò che sembra peraltro tipicamente italiano, e cattolico, è l'istituto della confessione. Il terrorista pentito — con tutta la elaborata casistica dei pentiti a metà, dei dissociati, dei pentiti intermittenti — è una figura unicamente italiana ed è difficile non collegarla con la morale cattolica vissuta. Non si tratta

qui evidentemente dei dogmi cattolici nella loro formulazione dottrinarìa. E' invece in gioco il modo con cui le credenze religiose e i precetti morali della chiesa sono di fatto vissuti, come diventano quotidianità. La raccolta delle storie di vita e i profili di carriera dei terroristi diventano, da questo punto di vista, importanti. Si sa, per esempio, che Mario Moretti frequentava la casa dello studente e che ha fatto parte della « Gioventù studentesca », nata come opposizione cattolica al « Movimento studentesco ». Patrizio Peci, d'altro canto, risulta iscritto all'Università del Sacro Cuore di Milano, nei corsi serali della Facoltà di Economia e Commercio; al primo posto nel suo piano di studi figura « l'esposizione della dottrina e della morale cattolica », che è poi la sola materia in cui ottiene i pieni voti.

Quando tutto crolla, questi terroristi salvano la famiglia, si sposano e fanno anche figli dietro le sbarre; da notarsi che non rinunciano a sposarsi con il rito religioso. Si direbbe che, al di là delle distinzioni ideologiche e delle feroci lotte di fazione e di tendenza (i « movimentisti » contro i « militaristi »), sono collegati da una comune radice che sembra essere la matrice cattolica (si veda in proposito il mio saggio « Nostalgia dell'autorità » in VV.AA., In nome del padre, di prossima pubblicazione presso Laterza). Qualche anno fa Dominique Schnapper, in *Italie rouge et noire*, sosteneva la tesi che contro ogni apparenza destra e sinistra, rosso e nero, erano in Italia la stessa cosa. Tesi provocatoria, che si presta a interessanti fraintendimenti. Vale però la pena di tentare una verifica. La domanda resta in piedi: da dove sono usciti i terroristi italiani? Da quali famiglie? Che studi hanno fatto? Corrado Stajano, con *Italia nichilista*, ha dato un buon esempio di giornalismo investigativo ad alto livello. Cosa aspettano i sociologi?

F.F.

I lasciti dell'alfabetismo

Esposizione critica dei sofismi e degli assunti culturali da cui il « mito dell'alfabetismo » è circondato nelle società occidentali.

Fino in tempi assai recenti, le concezioni accademiche e popolari sul valore dell'alfabetismo hanno seguito supposizioni perentorie circa i mutamenti apportati dalla sua *diffusione*. Ancor più, l'alfabetismo è stato intimamente legato alle teorie sociali « liberali » postilluministiche e alle prospettive del ruolo attribuito all'alfabetismo e all'istruzione nello sviluppo socioeconomico, nell'ordine sociale, e nel progresso individuale. Questo insieme di congetture costituisce quello che mi sono trovato a chiamare « il mito dell'alfabetismo ». Insieme ad altri dogmi di una visione del mondo predominante in Occidente durante la maggior parte dei due secoli scorsi, il « mito » non fornisce più una spiegazione soddisfacente al posto dell'alfabetismo nei campi sociale, politico, culturale o economico.

Il concetto errato che in passato reggeva i significati e gli apporti dell'alfabetismo è radicato nelle origini ideologiche della società occidentale. Le aspettative e le supposizioni circa il primato e la priorità dell'alfabetismo e della stampa agli occhi delle società e degli individui, la necessità di capacità « funzionali » (per quel che esse siano) per la sopravvivenza, o le condizioni dell'alfabetismo di massa come indice delle condizioni della civiltà, sono stati tutti concetti-guida che hanno oscurato una più profonda, più giustificata concezione delle complessità dell'alfabetismo.

Una visione concettuale più adeguata dell'alfabetismo deve tener conto di tre cose. Primo: deve essere resa esplicita una definizione dell'alfabetismo, onde possa poi essere usata come termine di paragone nel tempo e nello spazio. Se, per esempio, quanto s'intende per alfabetismo sono le capacità primarie di leggere e scrivere, allora i mutamenti rilevati da strumenti di misurazione quali i Test Attitudinali Scolastici, le capacità di composizione dei non laureati, e i Test di Qualifica delle Forze Armate divengono problematici, considerandoli una rappresenta-

zione adeguata dell'alfabetismo. I risultati di tali misurazioni non debbono venir ignorati, ma bisogna andar cauti — per non dir altro — nell'applicarli per... spiegare l'alfabetismo.

A mio avviso, i livelli di base o primari delle capacità di leggere e scrivere costituiscono le sole indicazioni flessibili e ragionevoli all'altezza dei criteri essenziali della confrontabilità: si possono impiegare numerose fonti, storiche e contemporanee, quantunque non del tutto soddisfacenti in sé. Vi sono inclusi dati eterogenei; dal contenuto di documenti scritti, secondo le dimensioni delle firme e dei segni di riconoscimento, alle dichiarazioni fornite dagli interessati (in effetti, sorprendentemente credibili), secondo le risposte a indagini e questionari, i risultati dei test, e così via (vedi 16, 21, 37, 48 [introduzione e appendici], 57, 76, 100). Tali indicazioni primarie, ma sistematiche e dirette, sono all'altezza dei canoni dell'accuratezza, dell'utilità, della confrontabilità.

Qualcuno potrebbe mettere in dubbio la qualità di tali dati, od obiettare che i test delle capacità di base sono di livello troppo basso per impiegarli. Tener conto di tali obiezioni è una seconda componente in una definizione dell'alfabetismo. L'alfabetismo, prima di tutto, riguarda la capacità umana di usare un insieme di tecniche per decodificare e riprodurre materiali scritti o stampati. Scrivere e stampare sono separate tecniche meccaniche. Né lo scrivere né lo stampare sono di per sé « cause di mutamento »; il loro effetto è determinato dal modo con cui gli esseri umani li sfruttano. L'alfabetismo è una capacità appresa, che abitualmente si consegue in modi con cui non si conseguono l'abilità orale o forme di comunicazione verbali e non alfabetiche.

Quanto scritto sulle supposte « conseguenze » o « implicazioni » o « concomitanze » dell'alfabetismo ha attribuito al conseguimento dello stesso un numero di effetti nei campi conoscitivi, affettivi, comportamentistici e attitudinali, che davvero intimidisce. Codeste caratteristiche includono di solito, atteggiamenti che abbracciano il trasporto contemplativo, le capacità d'innovazione, l'orientamento finalizzato, il « cosmopolitismo », la sensibilità-ai-mezzi d'informazione, l'autoidentificazione nazionale, l'accettazione delle tecnologie, la razionalità; l'impegno per la democrazia, per l'opportunismo; il pensare e il comportarsi linearmente, oppure la residenza urbana. L'alfabetismo è talora concepito come una capacità, ma più spesso come un simbolo rappresentativo di atteggiamenti e di mentalità. Sopra altri piani, le « soglie » dell'alfabetismo sono viste quali requisiti per lo sviluppo economico, per il « take-off », per la « modernizzazione », per lo sviluppo politico e la stabilità, per i livelli di vita, per il con-

trollo della fertilità, e così via. Ma non sono frequenti le indagini sopra codeste correlazioni e conseguenze significanti. Inoltre, i risultati degli studi a macro livello, globale o ecologici, provocano d'abitudine meno impressione, sia dal punto di vista statistico che da quello essenziale, di quanto facciano le teorie e i presupposti normativi.

Contemplare l'alfabetismo in astratto come qualcosa fondato su determinate capacità che possono svilupparsi, perdersi o ristagnare, non vuol dire niente se non lo si connette ai possessori di tali capacità. Comprendere l'alfabetismo quindi, richiede una terza condizione: il suo uso e la sua applicazione a specifici materiali storici e a contesti culturali. Il problema principale è quello di ricostruire il contesto del leggere e dello scrivere: come, quando, dove, perché e a chi l'alfabetismo fu trasmesso, i significati che gli furono attribuiti, gli usi ai quali venne piegato, le richieste poste alle capacità alfabetiche e fino a che misura vennero esaudite, il mutevole estendersi delle restrizioni sociali alla sua distribuzione e diffusione, e le differenze reali e simboliche irraggianti dalla posizione sociale dell'alfabetismo tra la gente.

Significati e risultati dell'alfabetismo non possono essere presunti ma debbono essere, piuttosto, un distinto obiettivo di ricerca.

Il contesto entro cui si apprende o viene conseguito l'alfabetismo è uno dei significativi campi di ricerca. L'opera di Cole e Scribner intorno alla popolazione Vai, in Liberia e altrove, suggerisce che l'ambiente in cui gli studenti divengono alfabeti gioca un influsso fondamentale se esaminiamo quali conseguenze d'apprendimento ha la loro padronanza delle tecniche nonché degli usi ai quali può venire piegata. I ragazzi educati in modo formale nelle apposite scuole hanno acquisito come parte del loro apprendimento un insieme di capacità alquanto diverso rispetto a quelli sottoposti a un insegnamento meno formale. Mentre precedenti studi empirici avevano confuso l'alfabetismo con l'istruzione, Scribner e Cole cercarono di distinguere i ruoli e gli apporti dei due procedimenti. In contrasto con altri ricercatori, essi scoprirono che « la tendenza delle popolazioni istruite a trarre generalizzazioni da una gran massa di problemi si verificava perché l'istruzione fornisce alla gente una massa d'abitudini nel trattare i problemi dell'apprendimento quali esempi di classi generali di problemi. Inoltre, non presupponevano che le capacità suscitate dall'istruzione dovessero essere necessariamente applicate in contesti non collegati all'esperienza scolastica » (104, p. 453; vedi anche 42, 43, 44, 102, 103). Tali scoperte circa le conseguenze circoscritte dell'analfabetismo comportano grosse implicazioni, specie per quel che riguarda i tempi e i luoghi d'acquisto e di tra-

smissione dell'alfabetismo in circostanze esterne all'ambiente dell'aula scolastica e dei luoghi formalmente consacrati all'istruzione. Una ricerca del genere deve anche circoscrivere i presupposti e le aspettative da cui gli esperti affrontano gli studi dell'alfabetismo; come per esempio, presupporre che esso sia « liberatore » o « rivoluzionario » nelle sue conseguenze.

Un secondo punto focale delle ricerche sull'alfabetismo riguarda la tirannia delle dicotomie concettuali nel suo studio e nella sua interpretazione. Si considerino le contrapposizioni abituali: alfabeto e analfabeto, scritto e orale, stampato e manoscritto, e così via. Nessuno di codesti poli opposti descrive utilmente circostanze effettive; tutti, invero, ostacolano una comprensione contestuale. La dicotomia orale-alfabeto é l'esempio migliore. Il conclamato declino del potere pervasivo della cultura orale « tradizionale », a partire dall'avvento dei caratteri mobili di stampa, oscura il persistente potere dei sistemi orali di comunicazione. L'opera di Havelock sull'alfabetismo nella Grecia classica o quella di Clanchy su quello nell'Inghilterra medievale¹⁶ illustrano con dovizia i concorrenti e complementari processi comunicativi orali. Clanchy rivela la lotta che lo scrivere e i documenti scritti ingaggiarono per essere accettati nel periodo tra i secoli undicesimo e tredicesimo — un periodo di alfabetismo laico in ascesa. I primi documenti scritti, sotto la spinta degli interessi proprietari privati, riprodussero fedelmente le « parole » delle cerimonie orali e i riti che tradizionalmente avevano accompagnato gli accordi formali; erano anche adornati dai contrassegni che sigillano i contratti. Secondo Havelock, l'alfabetismo occidentale, dalla sua « invenzione » tramite l'alfabeto greco e la sua prima diffusione popolare nelle città-stato dell'epoca classica, fu creato, formato e condizionato dall'universo orale in cui penetrava. L'alfabetismo era, allora, assai ristretto e una capacità senza troppo prestigio; portava con sé ben poco delle associazioni con la ricchezza, il potere, lo status, e la cultura che avrebbe più tardi acquisito. Persino col dilagare dell'alfabetismo, il mondo antico rimase un mondo orale, vuoi negli angoli delle strade, che nei mercati, nelle assemblee, nei teatri, nelle ville, o nelle riunioni intellettuali. La parola parlata era la più comune e la più potente. Tale tradizione continuò dall'epoca classica attraverso il millennio del Medio Evo, e può ben dirsi oggi rinforzata dalla valanga dei mezzi elettronici più recenti.

La parola e lo scritto costituiscono, pertanto, un complemento e un arricchimento vicendevoli.

Le parole poetiche e drammatiche degli antichi furono soppiantate, per quanto non rimpiazzate, da una religione radicata nel Libro, ma propagata in primo luogo dalle prediche e dall'in-

segnamento. Quella classica e altre forme d'istruzione rimasero a lungo attività orali, con l'alfabetismo insegnato verbalmente. Parole scritte e stampate vennero diffuse a molti semiletterati e illetterati tramite processi orali: informazioni, notizie, letteratura e religione vennero pertanto diffuse molto più ampiamente di quanto avrebbero permesso mezzi puramente alfabetici. Per molti secoli la stessa lettura fu un'attività orale, spesso collettiva, non già quella privata, silenziosa quale oggi noi la riteniamo.

La storia dell'alfabetismo è stata piegata a una spiegazione dei mutamenti, particolarmente nel senso di essere uno degli elementi chiave nello sviluppo del "moderno" occidente industrializzato.

Non desta, quindi sorpresa che la storia dell'alfabetismo sia, di solito, una storia tronca, ignorando, perché irrilevanti o inaccessibili, i primi duemila anni dell'alfabetismo occidentale avanti l'avvento dei caratteri mobili. Codesta prospettiva lineare, ponendo, come fa, l'enfasi sui mutamenti provocati dall'alfabetismo, oscura la continuità e le contraddizioni dei ruoli storici che l'alfabetismo ha avuto. Quello della tradizione è tipico. Per esempio, l'uso dell'insegnamento elementare e dell'apprendimento delle lettere, ai fini di funzioni politiche o civiche quali la condotta morale, il rispetto dell'ordine sociale, la partecipazione ai doveri del cittadino, era notevole nelle città-stato greche durante il quinto secolo avanti Cristo. Tale uso dell'alfabetismo costituisce un'eredità classica che venne regolarmente riscoperta dagli abitanti dell'Occidente durante ogni secolo o movimento di riforma. Il riconoscere codesta continuità ovvero legato dell'alfabetismo ci permette di prendere in considerazione somiglianze e differenze nei gradi d'alfabetismo, nei profili scolastici, negli usi pratici e simbolici dell'alfabetismo, e così via, che accompagnano il rinnovato riconoscimento del valore positivo dell'alfabetismo popolare che si espande entro contesti sociali ed economici differenziatisi.

Parimenti la forza dell'idea di una dicotomia orale-scritto, di cui si è dianzi trattato, fu dovuta anch'essa in parte all'enfasi esagerata posta sul mutamento e sulla discontinuità. Infine, coloro che hanno fatto un uso primario dell'alfabetismo — lo stato, la chiesa, e il commercio — sono rimasti sostanzialmente immutati, a prescindere dal grado di restrittività sociale che ha regolato la curva d'offerta dell'alfabetismo popolarmente diffuso. Quantunque alteratosi l'equilibrio tra codeste istituzioni, quel triumvirato ha conservato la propria egemonia culturale e politica sopra le funzioni sociali dell'alfabetismo. Lo sviluppo di codeste tre istituzioni e dei loro usi dell'alfabetismo illustra la continuità e le contraddizioni dell'alfabetismo stesso.

Forse l'esempio migliore si trova nel significativo legame tra alfabetismo e religione. Le riforme del sedicesimo secolo, tanto protestante che cattolica, sono naturalmente i più notevoli esempi di codesto fenomeno. Ma l'impulso religioso a usare la lettura per propagandare il sentimento religioso e la fede è anteriore nel tempo. Entro la storia del Cristianesimo occidentale la dialettica tra l'orale e lo scritto ha dato origine ad equilibri diversi accessi in periodi e luoghi e sette diverse. L'alfabetismo servì a statuire per tempi immemorabili il Verbo. Ma il suo influsso e la sua diffusione si verificarono in maniera schiacciante, per secoli, grazie a metodi orali d'insegnamento e di predicazione.

La Riforma costituisce la prima grande campagna per l'alfabetismo nella storia occidentale, con sui legati sociali d'un alfabetismo individuale quale possente forza sociale e morale. Una delle grandi innovazioni della Riforma fu il riconoscimento che l'alfabetismo, potenzialmente una pratica pericolosa o sovversiva, poteva essere impiegato (se controllato) quale mezzo per insegnamenti e addestramenti popolari in un'autentica scala senza precedenti. Non che la Riforma ai suoi tempi fosse un successo scevro da ambiguità, tutt'altro, ma può darsi che abbia contribuito alla causa dell'alfabetismo popolare più che a quella delle pratiche pie e religiose.

La relazione tra l'alfabetismo e i processi di sviluppo economico fornisce un altro esempio impressionante di modelli contraddittori. In generale, il commercio e la sua organizzazione sociale e geografica stimolarono dal dodicesimo secolo in avanti nelle regioni più sviluppate dell'Occidente, livelli d'alfabetismo in crescita. Nondimeno, fondamentali passi avanti negli scambi, nel commercio, e persino nell'industria ebbero luogo in certi periodi e luoghi con livelli d'alfabetismo notevolmente bassi; viceversa, livelli più alti d'alfabetismo non si sono dimostrati stimoli o molle per certi, « moderni », sviluppi economici. Per lo sviluppo economico si sono rivelati più importanti, rispetto ad alti gradi o di « soglie di livello » dell'alfabetismo i livelli d'istruzione e le relazioni di potere in possesso di certe persone-chiave, in confronto a quanti dei più avevano. Alcuni dei principali « take-off, a cominciare dalla rivoluzione commerciale del Medio Evo fino alla proto-industrializzazione del diciottesimo secolo nelle zone rurali e persino agli stabilimenti manifatturieri nelle città di medie e grandi dimensioni, dovettero relativamente e forse sorprendentemente poco alle capacità alfabetiche e all'istruzione popolari. In effetti, l'industrialismo ridusse spesso le occasioni per l'istruzione e, di conseguenza, i tassi d'alfabetismo decrebbero man mano che esso faceva pagare dazio al « capitale umano » da cui traeva alimento. In gran parte

dell'Europa, e sicuramente in Inghilterra — l'esempio paradigmatico — lo sviluppo industriale (la « prima rivoluzione industriale ») non fu costruito sulle spalle di una società colta né valse a incrementare i livelli dell'alfabetismo popolare, almeno nel breve termine. In altri luoghi — e tipicamente più tardi nel tempo —, comunque, può darsi benissimo che l'esistenza di più alti livelli d'istruzione popolare *prima* dell'avvento del capitalismo delle fabbriche, abbia trasformato il processo in un tipo diverso, con diversi bisogni e risultati. L'alfabetismo, a far tempo dal diciannovesimo secolo, divenne vitale per il processo di « addestrare ad essere addestrato ». Può anche darsi che l'« alfabetismo » richiesto per l'inventiva tecnologica e per le innovazioni che resero possibile il processo, non fosse affatto uno di genere alfabetico, bensì piuttosto uno di tipo più visuale, sperimentale.

La storia dell'alfabetismo mostra chiaramente che non esiste un unico percorso obbligato verso l'alfabetismo universale.

Nella storia dell'Occidente, si possono distinguere i ruoli dell'istruzione privata e pubblica nel raggiungimento di alti tassi d'alfabetismo popolare, come anche l'azione dell'istruzione formale e informale, volontaria e obbligatoria. Alti tassi d'alfabetismo sono risultati da tutti codesti approcci, in diversi casi e contesti. Gli sviluppi conseguenti sono parimenti svariati.

Le esperienze storiche forniscono, pertanto, una guida a fondamentali domande quali: come e in qual grado l'alfabetismo primario contribuisce al benessere economico e individuale delle persone in contesti socioeconomici diversi? E in quali circostanze si può conseguire un alfabetismo universale? La storia fornisce una base per soppesare e formulare l'azione politica in campo sociale. Si possono anche discernere i costi e i benefici dei percorsi alternativi. Pertanto, connessioni e sconessioni tra l'alfabetismo e lo sviluppo commerciale (una connessione favorevole) e tra l'alfabetismo e lo sviluppo industriale (spesso un legame sfavorevole, almeno nel breve termine dei decenni e dei mezzi secoli) offrono importanti esempi e analogie all'analisi. Se non altro, i risultati del passato suggeriscono con forza che modelli d'alfabetismo che siano semplici, lineari, indicanti modernizzazione, quali prerequisiti dello sviluppo, (quest'ultimo inteso come stimolo a livelli crescenti d'istruzione), non bastano.

L'esempio della Svezia è forse il più importante a tal riguardo. Livelli d'alfabetismo quasi universale furono raggiunti rapidamente e permanentemente in Svezia all'alba della Riforma. Per gli sforzi congiunti della Chiesa luterana e dello Stato, la capacità di leggere fu richiesta a tutte le persone sottoposte alla legge, a partire dal diciassettesimo secolo. Entro un secolo, esistevano nella popolazione livelli d'alfabetismo no-

tevolmente alti, senza che vi fosse un concomitante sviluppo dell'istruzione formale o uno sviluppo economico o culturale che richiedesse impieghi funzionali o pratici dell'alfabetismo, cosa che portò a un alfabetismo definito dal leggere e non dallo scrivere. Urbanizzazione, commercializzazione, industrializzazione non hanno nulla a che vedere con il processo che ha reso gli svedesi il popolo forse più alfabetizzato dell'Occidente prima del diciottesimo secolo. Contrariamente ai cammini imboccati dall'alfabetismo altrove, codesta campagna, incominciata dal re Carlo XI, ebbe come *sponsor* la chiesa statale. Per via d'imperio legale e di vigile supervisione che comprendeva esami personali da parte del clero parrocchiale, la chiesa si trovò posta sopra un vertice che aveva le radici nell'istruzione domestica. La ragione della campagna per l'alfabetismo, una delle più riuscite nella storia occidentale prima degli ultimi due decenni, risultò conservatrice: consuetudini religiose e civili, l'ordine, e la preparazione militare furono gli obbiettivi principali.

Il modello d'istruzione domestica ed ecclesiastica ideato dagli svedesi non solo riuscì a raggiungere lo scopo di avere una popolazione addestrata a leggere e scrivere, ma anche pose un'enfasi particolare sull'alfabetismo delle donne e delle madri. Questo condusse, in Svezia, al risultato anomalo di tassi d'alfabetismo femminile alti quanto, o anche più alti, di quello maschile, un risultato assai raro nelle transizioni occidentali verso l'alfabetismo di massa. Inoltre la Svezia si avviò ai suoi impressionanti livelli di diffusione della lettura senza altrettanti nello scrivere; non fu che alla metà del diciannovesimo secolo con l'instaurarsi di un sistema di scuole pubbliche sovvenzionate dallo stato che lo scrivere, in aggiunta al leggere, divenne parte dell'alfabetismo popolare e una preoccupazione dei maestri in questo paese scandinavo. Le uniche altre aree che raggiunsero tanto pienamente e rapidamente livelli di alfabetismo quasi universale prima che il diciannovesimo secolo terminasse furono aree di religione intensamente praticata, di solito, ma non sempre, protestanti: la Scozia, la Nuova Inghilterra, i centri ugonotti francesi, e zone nell'interno della Germania e della Svizzera.

La relazione dell'alfabetismo con lo sviluppo sociale indica i percorsi altamente variabili del mutamento e della maturazione delle società.

Dall'era classica, capi politici ed ecclesiastici, tanto riformatori quanto conservatori, si sono resi conto degli usi dell'alfabetismo e dell'istruzione. Spesso hanno giudicato l'alfabetismo sbrigliato e immoderato come potenzialmente pericoloso, una minaccia all'ordine sociale, all'integrazione politica, alla produttività economica, agli schemi autoritari. Ma hanno finito sempre di più

col concludere che l'alfabetismo, se somministrato attraverso istituzioni formali appositamente create per intenti educativi, attentamente controllate e seguite da vicino, poteva essere una forza possente e utile onde ottenere una serie di scopi importanti. Vi furono precedenti di gran lunga anteriori ai primi sforzi sistematici di porre a frutto codesto concetto, a Roma, per esempio, e negli intenti visionari degli umanisti cristiani del quindicesimo e sedicesimo secolo. Con l'illuminismo e la sua eredità si verificò il finale stretto collegamento alle riforme « moderne » e « liberali » dell'istruzione popolare e degli edifici istituzionali che formarono la rete di rapporti educativi-sociali-politico-economici al centro delle ideologie dominanti e delle loro espressioni socio-teoretiche nel secolo e mezzo passato.

Benché questi argomenti fondamentali non rientrino nel mio obiettivo principale, l'importanza dell'alfabetismo per individui e gruppi nel corso della storia è, qui, indubbia. Vi è già un vasto anche se ineguale volume di studi così orientati, il quale getta fasci di luce sul valore dell'alfabetismo per il successo individuale, per acquisire conoscenze opportune, ovvero per la consapevolezza collettiva e per l'azione. Gli scritti di Robert K. Webb, Richard Altick, Thomas Laquer, e Michael Clanchy, tra molti altri, sostengono energicamente questo punto di vista, documentandolo. Il ruolo di specifiche richieste — da parte delle classi e dei gruppi — di capacità alfabetiche, il peso incrementato dei motivi, e la consapevolezza crescente del loro valore e dei loro benefici, sono tra i più importanti fattori che spiegano i contorni mutevoli delle percentuali d'alfabetismo popolare. Qualsiasi completo significato e apprezzamento della storia dell'alfabetismo deve abbracciare il grosso ruolo — anche se talora esagerato e collocato fuor di contesto — della richiesta (in relazione dialettica con l'offerta) e degli autentici benefici a cui l'alfabetismo può condurre. Debbono anche essere valutati i limiti dell'alfabetismo, cosa che, però, non può avvenire se essi non vengono specificamente esaminati.

E' importante sottolineare le funzioni integratrici ed egemoniche degli apporti dell'alfabetismo tramite l'istruzione formale. Particolarmente con la transizione dagli ordinamenti sociali pre-industriali fondati sul rango e la deferenza alle società classiste del capitalismo dapprima commerciale e poi delle fabbriche, l'istruzione divenne sempre più un aspetto vitale nel mantenere la stabilità, specie durante periodi di massicci, ma spesso scarsamente compresi, mutamenti sociali ed economici. Molti individui, per lo più *leaders* sociali ed economici e riformatori sociali di primissimo rango, afferrarono l'utilità dell'istruzione e del veicolo alfabetico per promuovere valori, atteggiamenti, ed usi

considerati essenziali per mantener l'ordine sociale e il persistere di integrazioni e coesioni.

Data la natura delle prove offerte, tutti gli studi storici si sono concentrati sul misurare l'estensione e le distribuzioni del leggere e dello scrivere; argomenti relativi alle capacità in sé e alle maniere di farne uso non hanno attirato grande attenzione. Tutte le ricerche condotte, comunque, di qualunque genere siano, giungono a una conclusione comune: le abilità qualitative non possono essere dedotte *sic et simpliciter* dai livelli quantitativi della diffusione dell'alfabetismo. Gli studi sull'Inghilterra protomoderna, sulla Svezia del diciottesimo e diciannovesimo secolo, e sulle aree urbane del diciannovesimo secolo suggeriscono tutti che vi è una disparità significativa tra gli alti livelli della padronanza dell'alfabetismo e l'utilizzo proficuo di tali capacità. In Svezia, per esempio, dove esistono dati sistematici, un gran numero di persone che aveva conseguito alti livelli di capacità di lettura *orale* non aveva livelli paragonabili nel *comprendere* quanto letto. Questo significa che misurare la distribuzione dell'alfabetismo all'interno di una popolazione può in effetti rivelare ben poco circa gli usi in cui tali capacità possono venir impiegate e il grado in cui differenziate richieste all'alfabetismo personale possono essere soddisfatte con le capacità comunemente ritenute idonee. Secondariamente, è anche possibile che tassi crescenti d'alfabetismo popolare non siano accompagnati da capacità (abilità qualitative) sempre in ascesa — può anche darsi il caso di capacità in declino.

Tali dati comprovano il più volte proclamato declino dell'alfabetismo, e lo pongono in un contesto distintamente nuovo, che sfocia in una nuova e più moderna prospettiva storica. Può darsi che i livelli di massa delle capacità d'uso dell'alfabetismo si siano, tipicamente a lungo termine, attardati all'ombra della quasi universalità dei tassi d'alfabetismo. Dovremmo forse prestar più attenzione alle tendenze di lungo periodo piuttosto che a quelle di un decennio o due, e ai mutamenti nelle capacità comunicative popolari e agli effetti nella composizione dell'universo studentesco piuttosto che agli « esami di competenza » tipo i *tests SAT*. Nelle parole di Galtung:

« Che accadrebbe se l'intero mondo diventasse alfabeta? Risposta: non proprio molto, poiché il mondo, nel complesso, è strutturato in modo di esser capace di assorbire l'urto. Ma se il mondo consistesse di gente alfabeta, autonoma, critica, costruttiva, in grado di tradurre idee in azioni, individualmente o collettivamente, allora il mondo cambierebbe ».

(trad. it. di Giuseppe Gadda Conti)

HARVEY J. GRAFF

NOTE BIBLIOGRAFICHE

1. Anderson, C.A. « Literacy and Schooling on the Development Threshold ». In C.A. Anderson and M.J. Bowman (Eds.) *Education and Economic Development*. Chicago: Aldine, 1965, pp. 247-263.
2. Appleby, Joyce. « Modernization Theory and the Formation of Modern Social Theories in England and America. » *Comparative Studies in Society and History* 20, 1978, pp. 259-285.
3. Appellewaite, H.B. and D.G. Levy. « The Concept of Modernization and the French Enlightenment ». *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 84, 1971, pp. 53-98.
4. Aston, Margaret. « Lollardy and Literacy ». *History* 62, 1977, pp. 347-371.
5. Ballinger, Stanley E. « The Idea of Progress Through Education in the French Enlightenment. » *History of Education Journal* 10, 1959, pp. 88-89.
6. Bantock, G.H. *The Implications of Literacy*. Leicester: Leicester University Press, 1966.
7. Bataille, Léon (Ed.) *A Turning Point for Literacy*. New York and Oxford: Pergamon Press, 1976.
8. Blaug, Mark. « Literacy and Economic Development. » *School Review* 74, 1966, pp. 393-417.
9. Bowen, W. G. « Assessing the Economic Contribution of Education. » In Mark Blaug (Ed.) *The Economics of Education*, Vol. 1. Harmondsworth: Penguin, 1968, pp. 67-100.
10. Bowles, Samuel and Herbert Gintis. *Schooling in Capitalist America*. New York: Basic Books, 1976.
11. Bowman, M. J. and C.A. Anderson. « Concerning the Role of Education in Development. » In Clifford C. Geertz (Ed.) *Old Societies and New States*. New York: Free Press, 1963, pp. 247-279.
12. Bowman, M.J. and C.A. Anderson. « Education and Economic Modernization in Historical Perspective. » In Lawrence Stone (Ed.) *Schooling and Society*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1976, pp. 3-19.
13. Bruneau, William A. « Literacy, Urbanization and Education in Three Ancient Cultures. » *Journal of Education (British Columbia)* 19, 1973, pp. 9-22.
14. Burke, Peter. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: Harper and Row, 1978.
15. Cipolla, Carlo. *Literacy and Development in the West*. Harmondsworth: Penguin, 1979.
16. Clanchy, Michael T. *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.
17. Cole, Michael. « How Education Affects the Mind. » *Human Nature*, April 1978, pp. 51-58.
18. Cole, Michael et al. *The Cultural Context of Learning and Thinking*. New York: Basic Books, 1971.
19. Commager, H.S. *The Empire of Reason*. Garden City, N.Y.: Doubleday/Anchor, 1977.
20. Cremin, Lawrence. *American Education: The Colonial Experience*. New York: Harper and Row, 1970.
21. Cressy, David. *Literacy and the Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 1890.
22. Davis, Natalie Z. « Printing and the People. » In *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1975, pp. 189-226.

23. Dore, Ronald. *Education in Tokugawa Japan*. London: Routledge and Kegan Paul, 1967.
24. Douglas, G.H. « Is Literacy Really Declining? » *Educational Records* 57, 1977, pp. 140-148.
25. Eisenstein, Elizabeth L. *The Printnig Press as an Agent of Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
26. Farr, Roger, Leo Fay, and Harold H. Negley. *Then and Now: Reading Achievement in the U.S.* Bloomington, Ind.: University of Indiana School of Education, 1974.
27. Farr, Roger, Leo Fay, and Harold H. Negley. *Then and Now: Reading Achievement in Indiana* (1944-45 and 1976). Bloomington, Ind.: University of Indiana School of Education, 1978.
28. Ferguson, Eugene. « The Mind's Eye: Nonverbal Thought in Technology. » *Science* 197, 1977, pp. 827-836.
29. Field, Alexander J. « Educational Reform and Manufacturing Development in Mid-Nineteenth Century Massachusetts. » Unpublished Ph. D. dissertation, University of California, Berkeley, 1974.
30. Field, Alexander J. « Educational Expansion in Mid-Nineteenth Century Massachusetts. » *Harward Educational Review* 46, 1976, pp. 521-552.
31. Field, Alexander J. « Economic and Demographic Determinants of Educational Commitment: Massachusetts, 1855. » *Journal of Economic History* 39, 1979, pp. 439-459.
32. Field, Alexander J. « Occupational Structure, Dissent, and Educational Commitment: Lancashire, 1841. » *Research in Economic History* 4, 1979, pp. 235-287.
33. Finnegan, Ruth. *Oral Literature in Africa*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
35. Flora, Peter. « Historical Processes of Social Mobilization. » In S.N. Eisenstadt and S. Rokkan (Eds.) *Building States and Nations*, Vol. 1. Beverly Hills, Cal.: Sage, 1973, pp. 213-258.
36. Furet, François and Jacques Ozouf. « Literacy and Industrialization. » *Journal of European Economic History* 5, 1976, pp. 5-44.
37. Furet, François and Jacques Ozouf. *Lire et Ecrire*. Paris: Les éditions de Minuit, 1977.
38. Galtung, Johan. « Literacy, Education, and Schooling—For What? » In Léon Bataille (Ed.) *A Turning Point for Literacy*. New York and Oxford: Pergamon Press, 1976, pp. 93-105.
39. Ganshof, F. L. *The Carolingians and the Frankish Monarchy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1971.
40. Gay, Peter. *The Enlightenment: The Science of Freedom*. New York: Knopf, 1969.
41. Gerhardtsson, Birger. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Uppsala, Lund, and Copenhagen: Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, XII, 1961.
42. Goody, Jack. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge University Press, 1977.
43. Goody, Jack (Ed.) *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
44. Goody, Jack, Michael Cole, and Sylvia Scribner. « Writing and Formal Operations: A Case Study Among the Vai ». *Africa* 47, 1977, pp. 289-304.
45. Goody, Jack and Ian Watt. « The Consequences of Literacy ». In Jack Goody (Ed.) *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

46. Graff, Harvey. *Literacy in History: An Interdisciplinary Research Bibliography*. Chicago: The Newberry Library, 1976, 1979; rev. ed., New York: Garland Press, 1981.
47. Graff, Harvey. « Literacy Past and Present: Critical Approaches to the Literacy-Society Relationship ». *Interchange* 9, 1978, pp. 1-21.
48. Graff, Harvey. *The Literacy Myth: Literacy and Social Structure in the Nineteenth-Century City*. New York and London: Academic Press, 1979.
49. Graff, Harvey. *The Legacies of Literacy: Continuities and Contradictions in Western Society and Culture*. Manuscript in process.
50. Graff, Harvey (Ed.) *Literacy and Social Development in the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
51. Gutman, Herbert. « Work, Culture, and Society in Industrializing America, 1815-1919 ». *American Historical Review* 78, 1973, pp. 531-588.
52. Havelock, Eric. *Preface to Plato*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1963.
53. Havelock, Eric. *Origins of Western Literacy*. Toronto: Ontario Institute for Studies in Education, 1976.
54. Havelock, Eric. « The Preliteracy of the Greeks ». *New Literacy History* 8, 1977, pp. 369-392.
55. Inkeles, Alex and David H. Smich. *Becoming Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.
56. Ivens, William M., Jr. *Prints and Visual Communications*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1953.
57. Johansson, Egil. *The History of Literacy in Sweden, in Comparison with Some Other Countries*. *Educational Reports*, no. 12. Umea, Sweden: Umea University and School of Education, 1977.
58. Johansson, Egil. « The Postliteracy Problem—Illusion or Reality in Modern Sweden? » In Jan Sundin and Erik Söderlund (Eds.) *Time, Space and Man*. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1979, pp. 199-212.
59. Johnson Richard. « Notes on the Schooling of the English Working Class, 1780-1850 ». In R. Dale, G. Esland, and M. MacDonald (Eds.) *Schooling and Capitalism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1976, pp. 44-54.
60. Kaestle, Carl. « Between the Scylla of Brutal Ignorance and the Charybdis of a Literary Education: Elite Attitudes Toward Mass Schooling in Early Industrial England and America ». In Lawrence Stone (Ed.) *Schooling and Society*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1976, pp. 177-191.
61. Kaestle, Carl and Maris Vinovskis. *Education and Social Change in Nineteenth-Century Massachusetts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
62. Katz, Michael B. « The Origins of Public Education: A Reassessment » *History of Education Quarterly* 14, 1976, pp. 381-407.
63. Katz, Michael B. « Origins of the Institutional State ». *Marxist Perspective* 1, 1978, pp. 6-22.
64. Kerber, Linda K. « Daughters of Columbia: Educating Women for the Republic ». In Stanley M. Elkins and Eric L. McKittrick (Eds.) *The Hofstadter Aegis*. New York: Knopf, 1974, pp. 36-60.
65. Kuritz, Hyman. « Benjamin Rush: His Theory of Republican Education ». *History of Education Quarterly* 7, 1967, pp. 432-451.
66. Laqueur, Thomas. Critique of Sanderson's « Literacy and Social Mobility in the Industrial Revolution ». *Past and Present* 64, 1974, pp. 96-108.
67. Laqueur, Thomas. « The Cultural Origins of Popular Literacy in England, 1500-1800 ». *Oxford Review of Education* 2, 1976, pp. 255-275.

68. Laqueur, Thomas. *Religion and Respectability*. New Haven: Yale Univ. Press, 1976.
69. Laqueur, Thomas. « Working-Class Demand and the Growth of English Elementary Education, 1750-1850 ». In Lawrence Stone (Ed.) *Schooling and Society*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1976, pp. 192-205.
70. Leith, James A. « Modernisation, Mass Education and Social Mobility in French Thought. 1750-1789 ». In R. F. Brissenden (Ed.) *Studies in the Eighteenth Century*, Vol. 2. Canberra: Australian National University Press, 1973, pp. 223-238.
71. Leith, James A. (Ed.) *Facets of Education in the Eighteenth Century. Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 167, 1977.
72. LeRoy Ladurie, E. *Montaillou, The Peasants of Lanquedoc*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1975.
73. LeRoy Ladurie, E. *Montaillou's Promised Land of Error*. New York: Braziller, 1978.
74. Levine, David. *Family Formation in an Age of Nascent Capitalism*. New York and London: Academic Press, 1977.
75. Levine, David. « Education and Family Life in Early Industrial England ». *Journal of Family History* 4, 1979, pp. 368-380.
76. Lockridge, Kenneth A. *Literacy in Colonial New England*. New York: Norton, 1974.
77. Lockridge, Kenneth A. « L'alphabétisation en Amérique ». *Annales; e, s, c* 30, 1977, pp. 503-518.
78. McClelland, David C. « Does Education Accelerate Economic Growth? » *Economic Development and Cultural Change* 14, 1966, pp. 257-278.
79. McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy*. Toronto: University of Toronto Press, 1962.
80. McLuhan, Marshall. *Understanding Media*. New York: McGraw-Hill, 1964.
81. Martin, H.-J. « Culture écrite et culture orale, culture savante et culture populaire dans la France d'Ancien Régime ». *Journal des Savants*, 1975, pp. 225-282.
82. May, Henry. *The Enlightenment in America*. New York: Oxford University Press, 1976.
83. Maynes, Mary Jo. « Schooling the Masses ». Unpublished Ph. D. dissertation, University of Michigan, 1977.
84. Maynes, Mary Jo. « The Virtues of Anachronism: The Political Economy of Schooling in Europe, 1750-1850 ». *Comparative Studies in Society and History* 21, 1979, pp. 611-625.
85. Meyer, Donald H. *The Democratic Enlightenment*. New York: Putnam's Sons, 1976.
86. Mortier, Roland. « The 'Philosophies' and Public Education ». *Yale French Studies* 40, 1968, pp. 62-76.
87. Nipperdey, Thomas. « Mass Education and Modernization—The Case of Germany ». *Transactions, Royal Historical Society*, 27, 1977, pp. 155-172.
88. Olson, David. « Review: *Toward a Literate Society* ». *Proceedings, National Academy of Education*, 1975-1976, pp. 109-178.
89. Olson, David. « From Utterance to Text: The Bias of Language in Speech and Writing ». *Harvard Educational Review* 47, 1977, pp. 257-286.
90. Ong, Walter. *The Presence of the Word*. New York: Simon and Schuster 1970.
91. Ong, Walter. *Interfaces of the Word*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1971.

92. Ong, Walter. *Rhetoric, Romance, and Technology*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1971.
93. Palmer, Robert R. « The Old Regime Origins of the Napoleonic Educational Structure ». In Albert Cr mer (Ed.) *De L'Ancien Régime   la Révolution Française*. Gottingen, West Germany: Vandenhoeck and Rupprecht, n.d., pp. 318-333.
94. Pollard, Sidney. *The Genesis of Modern Management*. Harmondsworth: Penguin, 1968.
95. Resnick, Daniel P. and Lauren B. Resnick. « The Nature of Literacy: An Historical Exploration ». *Harvard Educational Review* 47, 1977, pp. 370-385.
96. Sanderson, Michael. « Education and the Factory in Industrial Lancashire ». *Economic History Review* 20, 1967, 266-279.
97. Sanderson, Michael. « Social Change and Elementary Education in Industrial Lancashire ». *Northern History* 3, 1968, pp. 131-154.
98. Sanderson, Michael. « Literacy and Social Mobility in the Industrial Revolution ». *Past and Present* 56, 1972, pp. 75-105; reply to Laqueur, 64, 1974, pp. 109-112.
99. Schleunes, Karl A. « The French Revolution and the Schooling of European Society ». *Proceedings, Consortium on Revolutionary Europe*, 1977, pp. 140-150.
100. Schofield, Roger S. « The Measurement of Literacy in Pre-industrial England ». In J. Goody (Ed.) *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968, pp. 311-325.
101. Schofield, Roger S. « The Dimensions of Illiteracy in England, 1750-1850 ». *Explorations in Economic History* 10, 1973, pp. 437-454.
102. Scribner, Sylvia and Michael Cole. « Cognitive Consequences of Formal and Informal Education ». *Science* 182, 1973, pp. 553-559.
103. Scribner, Sylvia and Michael Cole. « Studying Cognitive Consequences of Literacy ». Unpublished manuscript, 1976.
104. Scribner, Sylvia and Michael Cole. « Literacy Without Schooling: Testing for Intellectual Effects ». *Harvard Educational Review* 48, 1978, pp. 448-461.
105. Spufford, Margaret. *Contrasting Communities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
106. Spufford, Margaret. « First Steps in Literacy: the Reading and Writing Experience of the Humblest Seventeenth-Century Spiritual Autobiographers ». *Social History* 4, 1979, pp. 407-435.
107. Stephens, W. B. « Illiteracy and Schooling in The Provincial Towns, 1640-1870 ». In David Reeder (Ed.) *Urban Education in the 19th Century*. London: Taylor and Francis, 1977, pp. 27-48.
108. Strauss, Gerald. *Luther's House of Learning*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1975.
109. Thompson, E. P. « Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism ». *Past and Present* 38, 1967, pp. 56-97.
110. Trigger, Bruce G. « Inequality and Communication in Early Civilizations ». *Anthropologica* 18, 1976.
111. Verne, E. « Literacy and Industrialization—The Dispossession of Speech ». In Léon Bataille (Ed.) *A Turning Point for Literacy*. New York and Oxford: Pergamon Press, 1976, pp. 211-228.
112. Vinovskis, Maris. « Horace Mann on the Economic Productivity of Education ». *New England Quarterly* 43, 1970, pp. 550-571.
113. Vovelle, Michel. « Maggiolo en Provence ». Colloque sur le XVIII me siècle et l'éducation. *Revue de Marseille* 88, 1972, pp. 55-62.
114. Vovelle, Michel. « Y a-t-il une révolution culturelle au XVIII me siècle? ». *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 22, 1975, pp. 89-141.

115. Wallace, A. F. C. *Rockdale*. New York: Knopf, 1978.
116. Webb, R. K. *The British Working Class Reader*. London: Allen and Unwin, 1955.
117. West, E. G. « The Role of Education in 19th Century Doctrines of Political Economy ». *British Journal of Educational Studies* 12, 1964, pp. 161-174.
118. West, E. G. *Education and the Industrial Revolution*, London: Batsford, 1975.
119. West, E. G. « Literacy and the Industrial Revolution ». *Economic History Review* 31, 1977, pp. 369-383.
120. Winchester, Ian. « How Many Ways to University Literacy? ». Unpublished manuscript presented to the Ninth World Congress of Sociology, Uppsala, 1978, and the University of Leicester Seminar on the History of Literacy in Post-Reformation Europe, 1980.

IL SAGGIO DI BRUNO GENTILI,

« ORALITA' E CULTURA ARCAICA »

SARA' PUBBLICATO NEL PROSSIMO NUMERO.

Alfabetismo e rivolta sociale *

La mala ora di Gabriel García Márquez (del 1966 ed edito in Italia da Feltrinelli nel 1970) è un romanzo tutto costruito su un fatto di scrittura. Nella cupa Macondo, che fa abitualmente da sfondo alle storie del romanziere colombiano, è stata appena soffocata una rivolta; e l'ordine è mantenuto da un « alcalde » cinico, grossolano, violento, ma anche dotato di un certo semplice buon senso; quando d'improvviso ogni notte cominciano ad apparire, appiccicati sulle porte delle case, dei fogli di carta contenenti anonime, infamanti pasquinate; sono scritti rozzamente, a pennello, in maiuscole e minuscole, con inchiostro turchino; divulgano segreti privati che in realtà nella piccola comunità paesana tutti conoscono, ma portano ugualmente turbamento e scompiglio, causano incidenti e morti; provocano l'intervento dell'autorità di polizia, ronde notturne, violenze. Ai cartelli altrettanto improvvisamente seguono fogli in ciclostile con testi incitanti alla rivolta, clandestinamente stampati e clandestinamente distribuiti; ne derivano arresti, torture, morti; il ciclo della rivolta e della repressione riprende così come prima, come sempre e il romanzo si chiude simbolicamente sulla notizia che cercando dappertutto i « fogli » la polizia aveva scoperto un deposito di armi; e che si era cominciato a sparare.

Questo esemplare racconto sembra concentrare in sé, nell'arco di poco più di duecento pagine, la parabola ideale dell'uso che della scrittura hanno fatto nei secoli le classi subalterne alfabetizzate dell'Europa moderna e possono fare o fanno oggi le classi oppresse dei paesi del terzo mondo in via di alfabetizzazione; dall'apprendimento elementare ed imperfetto all'uso privato di natura violenta e criminale sino all'uso consapevole politicamente, che precede immediatamente quello delle armi. Dal pennello, insomma, al ciclostile al fucile: una progressione che richiama fantasmi recenti della storia italiana ed europea che vorremmo esorcizzare, ma che pure risponde alla realtà di molte situazioni sociali del passato: quelle nelle quali più volte singoli o gruppi appartenenti alle classi subalterne urbane hanno fatto uso della scrittura come di un'arma, in modo clandestino, violento e criminale, per rivolgerla ora, nell'ot-

* Parzialmente edito ne « Il Manifesto », 12-5-'82.

tica di un rapporto privato, contro singoli antagonisti vicini per collocazione topografica o per condizione, ora, nell'ottica di un rapporto di classe inteso antagonisticamente, contro membri delle classi dominanti.

Si tratta di un fenomeno non molto noto e finora pochissimo studiato; recentemente se n'è occupato lo storico inglese di ispirazione marxista Edward P. Thompson, oggi in prima linea nella battaglia pacifista, in un saggio del 1975 (ora tradotto in italiano: *Il delitto di anonimato*, in Idem, *Società patrizia e cultura plebea*, a cura di E. Grendi, Torino, Einaudi, 1981, pp. 181-249), a proposito del Settecento e dei primi anni dell'Ottocento. Nell'Inghilterra di quel periodo era infatti diffuso l'uso, da parte di operai e di contadini in lotta contro i padroni o contro l'autorità, di compilare ed inviare o di affiggere lettere anonime e manifesti di contenuto insultante, minatorio, ricattatorio o apertamente incitante alla rivolta. I destinatari erano costituiti soprattutto dagli aristocratici e dalla piccola nobiltà di campagna, da industriali, commercianti e mugnai, da funzionari, sindaci e magistrati; la natura delle minacce comprendeva l'assassinio, l'incendio, distruzioni generiche, mutilazioni e danneggiamenti, sino ad azioni di guerriglia armata; le rimostranze erano prevalentemente rivolte contro gli alti prezzi dei beni alimentari, contro le condizioni proibitive di lavoro, contro l'imperfetta amministrazione della giustizia.

I documenti segnalati e commentati dal Thompson vanno dai primi decenni del secolo XVIII sino al 1830 circa ed hanno natura e struttura assai diverse a seconda delle circostanze e degli ambienti in cui sono prodotti; inoltre Thompson non ha potuto studiare i documenti originali, ma soltanto delle « edizioni a stampa » degli stessi, pubblicate, a scopo di denuncia e per facilitare le indagini, sulla *London Gazette*: in realtà un sistema di indiretta, ma alla lunga efficace propaganda, di cui gli anonimi autori dei testi incriminati non tardarono a rendersi conto e ad approfittare. Eppure in tutti questi testi c'è qualcosa di comune: la violenza verbale, innanzitutto, che serve a terrorizzare i destinatari e a rinforzare le minacce; quindi la pubblicità, ottenuta in vari modi (affissione, distribuzione, presunzione della successiva pubblicazione); il tentativo di una certa cura formale, a volte i richiami biblici nel testo; la evidente dipendenza da modelli pubblici e colti; infine l'anonimato, che dipende dalla consapevolezza della criminalità dello scritto che si produce.

Come giustamente osserva il Thompson, il fenomeno venne meno dopo il 1830, quando le necessità espressive di natura po-

litica avvertite dalle classi subalterne inglesi cominciarono ad essere soddisfatte dalla nascente stampa socialista; un fenomeno anticipato dal fatto che proprio con il primo Ottocento i testi incriminati sembrarono prodotti non più direttamente da operai e contadini, ma da persone di condizione sociale e di cultura superiori, schieratesi al loro fianco. Il che del resto risulta anche da molte delle lettere che accompagnarono l'ultimo movimento di rivolta contadina organizzato in Inghilterra nel 1830-'32, che prese il nome dal mitico « Captain Swing », e che fu duramente represso (alcune « Swing-letters » si trovano riprodotte in un altro classico della storiografia del proletariato inglese: E. J. Hobsbawm-G. Rudé, *Captain Swing*, London, 1973, pp. 172, 173, 175, 177).

L'importanza socio-culturale di tali testimonianze scritte di episodi o stati di rivolta popolare non sfuggì, naturalmente, al Thompson, che anzi la sottolineò con forza: « queste lettere, egli ha affermato, sono, molto spesso, e per molti decenni, la *sola* espressione scritta che ci è rimasta di coloro che non hanno voce » (p. 236); e ne pose giustamente in evidenza il valore come prove dirette ed indirette di una forte diffusione di massa dell'alfabetismo nell'Inghilterra pre o protoindustriale (p. 229).

In realtà la condizione generale che permise alle classi subalterne inglesi di adoperare la scrittura come strumento di lotta sociale in alcune situazioni di crisi e di rivolta fu appunto quella di un alfabetismo urbano relativamente diffuso anche agli strati sociali più bassi e perfino a una porzione del sesso femminile; ciò risulta con grande chiarezza da un altro recente saggio di un giovane storico inglese (non tradotto in italiano), David Cressy, che si è appunto dedicato allo studio dell'alfabetismo nell'Inghilterra sei-settecentesca (*Literacy and social order: Reading and Writing in Tudor and Stuart England*, Cambridge University Press, 1980). Il metodo meramente quantitativo adoperato dal Cressy per affrontare un argomento complesso e delicato come quello della misurazione dei livelli di alfabetismo di una popolazione presa nella sua totalità può non essere approvato; ed io stesso ho espresso forti riserve a questo proposito; ma certamente i risultati da lui raggiunti sono notevoli e sembrano, nelle grandi cifre, accettabili. Dalle ricerche di cui il Cressy dà conto risulta infatti come, al di là delle resistenze conservatrici, già nel corso del secolo XVII si diffondeva in Inghilterra un atteggiamento favorevole all'alfabetizzazione di massa, vista come mezzo di educazione religiosa e di promozione civile, anche se l'analfabetismo continuò a regnare in larghissima parte del paese e l'insegnamento elementare continuò ad essere impartito mediante strutture del tutto inad-

guate, che mantenevano nettamente separate la pratica dello scrivere da quella del leggere. Fra la metà e la fine del Seicento l'alfabetismo si diffuse ulteriormente nelle campagne e soprattutto nelle città e in particolare a Londra; qui ai primi del Settecento la maggior parte delle donne era divenuta alfabetata: un risultato sorprendente e di grandissimo rilievo, che trova forse una sua spiegazione anche nella funzione di educazione indiretta svolta dalla fittissima pubblicistica politica contemporanea, di larghissima diffusione fra gli strati popolari della popolazione urbana.

Non meraviglia, dunque, che alla fine del Settecento le classi lavoratrici inglesi si trovassero a disposizione il particolare strumento di lotta rappresentato dalla scrittura e che tendessero ad adoperarlo come meglio sapevano e potevano a sostegno delle loro rivendicazioni, sia pure, almeno in una prima fase, in modo anonimo, clandestino e personale. Ma cosa accadeva intanto nel resto d'Europa? E in Italia?

Per la Francia abbiamo i due volumi di François Furet e Jacques Ozouf usciti nel 1977 sotto il suggestivo titolo di *Lire et écrire: l'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*; ma per l'Italia le ricerche in questo settore della storia socio-culturale sono appena avviate e procedono ancora a tentoni, anche perché finora era mancato un qualsiasi sussidio di carattere generale che potesse orientare il ricercatore negli sterminati « cimiteri di carta » costituiti dagli archivi (vedi l'intervista di M. Porro a R. Merzario ne *il manifesto* del 20 gennaio di quest'anno); ma oggi l'Ufficio Centrale per i beni archivistici ha incominciato a pubblicare la *Guida generale degli Archivi di Stato italiani* (I volume: località le cui lettere iniziali sono comprese fra A ed E, Roma 1981, nn. 1041), di cui si auspica il pronto completamento. Attualmente infatti le ricerche d'archivio vanno di moda, sia come ricerche di tipo « quantitativo », condotte su grandi serie per lunghi periodi, i cui risultati, secondo il fortunato modello francese, possono essere computerizzati, sia come ricerche di tipo « microstorico », condotte su minuscoli nuclei di popolazione o minimi fenomeni storici indagati con cura minuziosa e ricostruiti con la lente d'ingrandimento. Ma nell'uno e nell'altro caso mai (o quasi mai) le fonti rinvenute dallo storico sono *dirette*, prodotte cioè dai soggetti stessi dell'indagine; si tratta, in genere, di documenti scritti da notai o di atti amministrativi e così via, da cui lo storico trae le notizie che gli servono a ricostruire per es. le pratiche matrimoniali o i rapporti di parentela o l'evoluzione dei possedimenti e delle abitudini di vita di più o meno estese comunità dei secoli passati (molti esempi del genere, nella rivista *Quaderni storici*, che privilegia, con bril-

lanti risultati, un approccio microstorico alla tematica storiografica).

Per studiare il livello di alfabetismo e di uso della scrittura da parte delle classi popolari nell'Europa e nell'Italia dell'antico regime è al contrario necessario rinvenire e studiare la produzione scritta diretta proveniente dalle medesime classi o meglio da quella parte dei loro rappresentanti che era stata alfabetizzata e sapeva e voleva adoperare la scrittura. Io ho la impressione che le grandi città dell'Europa del Cinque, dei Sei e del Settecento fossero attraversate da un ricco filone di « scrittura popolare », che si manifestava nelle scritte e nei disegni murali, giocosi, osceni, di memoria, apposti un po' dappertutto, ma soprattutto negli abituali luoghi di ritrovo, volontario o coatto: scuole, prigioni, ospedali, ricoveri, osterie, locande; nei cartelli infamanti e minacciosi studiati dal Thompson; e infine in una ricca e fitta produzione di lettere, conti, apputi, che riproduceva in piccolo e in modi a volte distorti o particolari gli usi che della scrittura facevano le classi egemoni ed in particolare il clero.

Questo materiale è andato in gran parte perduto, perché prodotto da individui del tutto privi di quella mentalità della conservazione dello scritto che qualifica soltanto le classi culturalmente e socialmente egemoni, le quali sole creano e gestiscono nel tempo strutture come le biblioteche e gli archivi, di natura pubblica o privata. Ma se sono mancati meccanismi di conservazione diretta, ve ne sono stati invece di conservazione indiretta, che hanno provveduto a tramandare i prodotti scritti delle classi subalterne in contesti e per finalità ad esse estranei. Tali meccanismi sono stati quelli delle amministrazioni fiscali pubbliche e private, che hanno conservato conti e ricevute di operai, di artigiani, di donne; quelli di uffici amministrativi che hanno conservato dichiarazioni, sottoscrizioni, richieste, suppli- che; quelli degli uffici di polizia, che hanno conservato documentazione sequestrata perché ritenuta sediziosa e pericolosa; quelli dei tribunali che negli atti dei processi, come corpo di reato, hanno conservato le testimonianze delle « scritture criminali » prodotte in diverse occasioni e in differenti contesti dalle classi subalterne e che avevano dato luogo a inchieste giudiziarie. Su questo tipo di materiale e sulle sue enormi potenzialità di testimonianza, dal livello grafico-educativo a quello linguistico, da quello socioculturale a quello economico, aveva già attirato l'attenzione un convegno su *Alfabetismo e cultura scritta* tenutosi a Perugia nel 1977; oggi questo tipo di materiale mi è servito per documentare l'uso della scrittura da parte delle classi popolari nella Roma del Seicento nella mostra « Scrittura e

popolo nella Roma barocca » svoltasi a Palazzo Braschi e di cui si è già scritto abbondantemente. In particolare il ritrovamento di numerosi « cartelli infamanti » originali, già affissi sui muri o sulle porte e sequestrati dagli sbirri (e perciò conservati) dimostra che il fenomeno studiato dal Thompson per l'Inghilterra del Sette-Ottocento è in realtà anteriore e che, con una ricerca paziente e fortunata, è possibile mettere le mani sugli originali stessi, e cioè sulla fonte diretta.

D'altra parte, anche se per l'età contemporanea, il fascino della fonte scritta diretta pare si vada diffondendo. Mi basta citare due esempi recentissimi e degni di particolare attenzione. Nel IX volume della collana *Mondo popolare in Lombardia* dedicato a *La Grande Guerra. Operai e contadini lombardi nel primo conflitto mondiale*, Milano, Regione Lombardia, 1980, Glauco Sanga pubblica una ricca serie di lettere di soldati italiani dal fronte, corredandola di un attento saggio linguistico (ma non vi sono fac-simili!) con una prefazione di Tullio De Mauro. Anna Ubaldi pubblica in un volumetto edito dalla Regione Lazio una serie di vere e proprie «suppliche» indirizzate da persone diverse alla Regione negli ultimissimi anni (*Per ragioni di miseria. Lettere alla Regione* raccolte da Anna Ubaldi, s. d., ma Roma 1981); una serie di testimonianze umanamente e socialmente strazianti, ma anche rivelatrici dallo stato di arretramento culturale di buona parte della popolazione italiana odierna, condannata ad un uso imperfetto ed approssimativo dello strumento scrittura.

Che in questo caso non è strumento di lotta, ma di richiesta, e perciò di rapporto subordinato e di atteggiamento suplice; eppure, nelle loro incertezze, nei loro ripetuti errori, nella loro sostanziale estremeità alla forma espressiva amministrativa, queste suppliche appaiono marcate da un segno di diversità e di oscura pericolosità che in qualche modo le avvicinano alle testimonianze scritte di denuncia e di lotta. In fondo il passo dalla supplica al testo di rivolta può essere breve; e chi riesce a scrivere in qualche modo l'una, sa e può scrivere anche l'altro; e spesso vuole farlo e si determina a farlo.

ARMANDO PETRUCCI

La sociologia della conoscenza e « resa e cattura »

I

Dall'inizio della sua carriera, che ormai ha più di sessanta anni, il nome « sociologia della conoscenza » è una fonte di confusione; è una traduzione erronea di *Wissenssoziologie*, termine che esso stesso non suggerisce veramente ciò che si è fatto in suo nome. Poiché le speculazioni e le analisi della *Wissenssoziologie* e gli studi che si identificano con essa trattano meno della conoscenza, anche nel senso lato che conoscenza o sapere hanno in tedesco, che non di vari fenomeni affini che hanno a che fare con essa, ma non sono essi stessi conoscenza — ad esempio ideologie ed utopie, concetti quali « libertà », concezioni quali lo storicismo oppure — e questi sono difficili a distinguere da temi caratteristici di una sociologia della cultura perfino più generale — forme della letteratura e dell'arte. Anche il termine originale, dunque, è troppo ristretto, e un termine meno fuorviante sarebbe qualcosa come « sociologia della vita intellettuale ».

Cioè, sembra difficile trovare un base teoretica per distinguere sociologia della conoscenza e sociologia della cultura; la base della differenza è piuttosto storica. Qui sarà utile ricordare una distinzione che anni fa era generalmente accettata nella sociologia tedesca, quella tra *Realsoziologie* e *Kultursoziologie*. Quest'ultima vuol dire « sociologia della cultura », ma la prima si riferisce alla sociologia del « mondo reale » nel senso dei « fattori reali » di Max Scheler, cioè fattori di biologia, economia e potere, entro i limiti dei quali i « fattori ideali » — spirito, intelletto, cultura — debbono operare.

La sociologia della conoscenza, molto più di quella della cultura, ha un carattere polemico, che deriva da una delle sue due fonti storiche — due fonti, cioè, se parliamo sistematicamente; una sola se parliamo storicamente. Le due fonti sono Durkheim e Marx, ma è necessaria poca conoscenza della materia per riconoscere che Marx è l'influenza decisiva e che Durkheim, sebbene avesse stimolato studi importanti intrapresi da antropologi e sociologi come Marcel Mauss o Marcel Granet, forse non aveva neanche un singolo allievo che fosse in contatto con il dibattito sulla sociologia della conoscenza che aveva luogo nella Germania di Weimar fra studiosi marxisti di vari colori,

non-marxisti ed anti-marxisti¹. Il dibattito riguardava anzitutto la natura dell'ideologia e del marxismo autentico in contrapposizione con lo pseudio-marxismo e il marxismo tradito. Ma fondamentalmente, qualsiasi fossero i termini in cui era condotto, era un dibattito sulla potenza dello spirito nei confronti di quella delle forze materiali o, per usare i termini adoperati prima, sulla potenza relativa ai fattori « ideali » e a quelli « reali » e quindi sull'importanza della *Kultursoziologie* e della *Realsoziologie*.

II

Come nacque la sociologia della conoscenza? Karl Mannheim, uno dei suoi due soci fondatori — l'altro, Max Scheler, la iniziò appena prima di lui — sollevò questa domanda e le diede una risposta. La formulazione mannheimiana riflette la sua interpretazione particolare ma non esplicita della storia occidentale. Egli scrive in un saggio del 1925 che, insieme all'*Ideologia e utopia* del 1929, è la sua più penetrante analisi della sociologia della conoscenza.

Domandiamoci dunque *quali siano i fattori ultimi fondamentali che intervengono in quella costellazione da cui sorge necessariamente il problema di una sociologia del pensiero* [= della conoscenza] possiamo notare i quattro seguenti elementi (Mannheim [1925], 1974, p. 156).

da qui sorse la sociologia della conoscenza:

a) dall'auto-relativizzazione del pensiero e della conoscenza; b) dall'emergere di un nuovo sistema di relazione, cioè quello della sfera sociale, partendo dal quale e rispetto al quale il pensiero poteva essere relativizzato; c) dal nascere di una nuova forma di relativizzazione effettuata con l'apparizione della « coscienza che smaschera » e d) dall'aspirazione alla totalità di una tale relativizzazione per cui non un pensiero, non una « idea », ma un intero sistema di pensiero fu messo in relazione con l'essere sociale che lo sostiene (*ibid.*, p. 164).

Ci sono dunque quattro correnti nella storia intellettuale occidentale necessarie per la genesi della sociologia della conoscenza: 1) la comprensione del pensiero relativamente o in relazione a qualcos'altro; 2) lo stile smascherante o riduzionistico

¹ I contributi più importanti si riferivano a Mannheim, specialmente (ma non esclusivamente) alla sua *Ideologia e utopia* (1929). Essi sono stati raccolti recentemente da Volker Meja e Nico Stehr (1982).

di tale relativizzazione; 3) la comprensione del pensiero in relazione alla « sfera sociale » (società, struttura sociale); e 4) tale relativizzazione, non di un'idea o un pensiero particolare, non di una certa concezione o di un'altra parte di una totalità, ma di tutto il pensiero di un individuo o di un'epoca — veramente del pensiero come tale.

Per « autorelativizzazione » del pensiero, Mannheim aggiunge premurosamente in un nota,

non si deve intendere un « relativismo » gnoseologico ma solo l'opposto di « autonomia ». Si può facilmente sostenere che il pensiero sia relativo all'essere, esistenzialmente determinato, non autonomo, parte di una totalità che lo trascende, senza con ciò proclamare un « relativismo » riguardo al « valore di verità » delle conoscenze. Rimane aperta qui la questione [e con ciò entriamo nel mezzo del dilemma epistemologico mannheimiano per cui tanti critici l'hanno riprovato, spesso con un sentimento di superiorità] se con una relativizzazione all'essere del pensiero si voglia o meno proclamare anche un relativismo gnoseologico. [Ma adesso si mette in vista l'impegno esistenziale di Mannheim]: Comunque, in questa occasione vogliamo dire che non possiamo condividere la paura che il pensiero contemporaneo manifesta nei confronti del relativismo. [Ma Mannheim non andava mai oltre questa « occasione »²]. L'accusa di relativismo è ormai entrata a far parte di quegli slogan che si lanciano contro gli avversari, pretendendo con questo di marchiarli, di distruggerli. Preferiamo un « relativismo » che si sforza di individuare tutti gli elementi che rivelano la parzialità, il legame con l'essere di una affermazione, a quell'« assolutismo » che, per principio proclama l'assolutezza della propria posizione o della « verità in sé », mentre di fatto è parziale almeno quanto ogni suo avversario; e ciò che è peggio, nella sua teoria della conoscenza non sa cosa farsene dei problemi del riferimento al tempo e all'essere del pensiero che si presenta in concreto e non vede come questo riferimento all'essere penetri nella struttura e nelle forme di sviluppo del sapere (*ibid.*, p. 393, n. 1).

« Rimane aperta qui la questione se con una relativizzazione all'essere del pensiero si voglia o meno proclamare anche un re-

² Cfr. MANNHEIM (1946), in WOLFF (1959). (Questa — una lettera — fu scritta 21 anni più tardi, alcuni mesi prima della sua morte).

lativismo gnoseologico ». Che cosa vuol dire questo? Mannheim scrive come se ci fosse una scelta, ed egli non sapesse, o non sapesse ancora, come deve scegliere. Ma egli, invece di distinguere tra due cose intrinsecamente eterogenee, non sembra certo se esse lo siano. Quelle due sono la *comprensione* e la *validità*. Una cosa è comprendere qualcosa in relazione o relativamente a qualcos'altro, inclusa la situazione sociale in cui si trova, e l'ingiunzione di tale comprensione è davvero un significato del relativismo. Chiamiamolo relativismo metodologico; esso è la regola ben conosciuta da ogni studioso, anche dallo scienziato sociale, che ci comanda di comprendere qualsiasi cosa nel suo contesto e non dal punto di vista dello studioso. Altra cosa è il problema della validità del pensiero — non come questo pensiero è compreso da chi lo pensa (la comprensione della validità del pensiero da parte di chi la pensa è implicita nella richiesta che lo studioso miri alla comprensione contestuale), ma secondo un altro criterio, il quale può essere o no il criterio del pensatore stesso e deve esserne distinto analiticamente anche se c'è coincidenza empirica.

Il passaggio ripetuto dalla nota di Mannheim può servire ad illustrare questa differenza. Per ripeterlo una seconda volta: « Rimane aperta qui la questione se con una relativizzazione all'essere del pensiero si voglia o meno proclamare anche un relativismo gnoseologico » — o, per usare le nostre parole, se il relativismo metodologico e il relativismo epistemologico (« gnoseologico ») dovrebbero andare insieme o di fatto vanno insieme; se la richiesta di comprensione contestuale implica la relativizzazione della validità relativa. (Forse non è necessario dire che alla validità nell'ambito del pensiero corrispondono altre caratteristiche oggettive — si discuterà fra un momento il significato di « oggettivo » — come l'adeguatezza estetica nell'opera d'arte, la correttezza logica nell'argomentare, l'accuratezza nell'osservare, ecc.). E' utile adesso applicare la nostra distinzione alla frase presa dal brano di Mannheim. Abbiamo, in verità, esaminato la validità o sostenibilità di essa e ci siamo chiesti come Mannheim ha potuto *non* fare la distinzione che abbiamo fatto, cioè come ha potuto scrivere qualcosa non valida e, inoltre, come, ripetiamolo, ha potuto *non* scoprire e correggere questa insostenibilità. Abbiamo dunque sollevato un problema di comprensione, ma non l'abbiamo risolto.

III

Che cosa vorrebbe dire risolverlo? Potremmo tentare di rispondere riferendoci alla biografia di Mannheim, nel senso del modo in cui si formava la sua personalità. E' così che potrebbe

procedere uno psicologo. O potremmo tentare di rispondere riferendoci ai luoghi e tempi della sua vita, alla società o alle società e i mutamenti di queste alle quali egli partecipava, e questo sarebbe piuttosto il procedimento di un sociologo. Ambedue queste risposte sono ciò che Mannheim stesso chiama « interpretazioni trascendenti », vuol dire, semplicemente, interpretazioni relative a qualcosa al di fuori dell'interpretandum, piuttosto che nei termini dell'interpretandum stesso (Mannheim, 1926) — egli chiama queste ultime interpretazioni « ideologiche ». Per usare termini meno ambigui e più descrittivi, è meglio parlare di interpretazioni estrinseche ed intrinseche. Fra quelle estrinseche, l'interpretazione sociologica è una di quelle che, secondo Mannheim, « Proceede in riferimento a una totalità », e in questo caso, la totalità è « esistenziale ». Così come l'interpretazione estrinseca idealistica (il cui rappresentante più evidente nella storia occidentale moderna presumibilmente è Hegel), l'interpretazione sociologica assume come sua unità « l'intera sfera ideologica [« intellettuale » o « mentale » o « spirituale »] insieme all'esistenza sociale che le sta dietro », ed è così che queste due interpretazioni estrinseche — quella idealistica e quella sociologica — « rappresentano la fase più elevata dell'interpretazione totale stessa » (Mannheim, 1926, pp. 129, 129-130). E Mannheim termina il suo saggio sui tipi d'interpretazione insistendo che la loro molteplicità

mostra la peculiarità dei fenomeni intellettuali consistente nel fatto che essi possono essere considerati da molti angoli diversi. Mostra anche che i generi elencati, tra cui il più moderno è il sociologico, non possono essere fissati per sempre. Poiché nascono e cambiano insieme allo sviluppo storico della coscienza così offrono la possibilità d'una penetrazione sempre crescente e trasformatrice del mondo intellettuale (Mannheim, 1926, pp. 130-131).

Questo brano ci dà una possibilità di accedere al problema che emerse nella discussione del relativismo metodologico ed epistemologico e che dicemmo che avremmo considerato dopo un momento. Se, come Mannheim sostiene, i fenomeni intellettuali « possono essere considerati da molti angoli diversi » — e di questo, certamente, non può esserci dubbio — allora si potrebbe domandare, come *non* fa Mannheim, quanti siano i « molti » e se il loro numero sia finito o infinito. Se è finito, ci vuole un metodo o criterio che ci permetta di contarli; ma siccome Mannheim non si preoccupa del significato di « molti », non può sorprenderci che non sollevi il problema di un tale metodo o cri-

terio. D'altra parte, se il numero è infinito, allora emerge il problema di che cosa rimanga del fenomeno una volta che è stato interpretato in un numero infinito di modi (per cui, ovviamente, ci vorrebbe un tempo infinito). In altre parole: che cosa è la realtà che è infinitamente interpretabile? Che cosa c'è oggettivamente che è appropriato soggettivamente in un numero infinito di modi? (o, infine, in termini fenomenologici: qual'è il nucleo noematico su cui si opera il numero infinito di modifiche noetiche che risultano nel numero infinito di modifiche noematiche?).

Si potrebbe essere tentati di rispondere: il mondo è ciò che è interpretato o interpretabile infinitamente; questo è ciò che « mondo » vuol dire. Una tale risposta va parallela al punto di vista secondo cui l'elettricità è ciò che viene misurato dal contatore elettrico, o il tempo ciò che è misurato dall'orologio, o la lunghezza ciò che è misurato dalla riga, o il peso ciò che è misurato dalla bilancia. Ma una tale prospettiva dimentica che dobbiamo avere qualcosa che vogliamo misurare prima di costruire il contatore elettrico o l'orologio o la riga o la bilancia³. Essa dimentica che se metto le mie dita in una presa elettrica, succede qualcosa che mi dà una scossa e che, se lo sperimento per la prima volta, mi sconcerta. In modo simile, una tale prospettiva dimentica che può arrivare la notte prima che noi ce ne accorgiamo o che il treno non è ancora giunto; o che l'altro lato del tavolo è troppo lontano perché io possa toccarlo, e la valigia troppo pesante perché possa portarla. In altri termini, una tale prospettiva dimentica che c'è un mondo esterno od oggettivo — nel quale dobbiamo vivere.

IV

Max Scheler vede la realtà nella *resistenza* — ma questa concezione non si trova nel suo abbozzo della sociologia della conoscenza. Ci sono, invece, due brani, nella sua opera *Erkenntnis und Arbeit (Conoscenza e lavoro)*, — uno studio, come dice il sottotitolo, del « valore e dei limiti del motivo pragmatico — in cui questa concezione è presentata. Nel primo brano Scheler la esprime in termini ipotetici:

[...] se l'investigazione di questo problema [dell'essenza della « realtà »] mostrasse che l'essere reale stesso è dato originariamente soltanto nella resistenza con la quale alcune [...] cose si asseriscono contro [...] i nostri] impulsi, allora la conoscenza pragmaticamente condizio-

³ Cfr. LUNDBERG: 1936, p. 708, e la critica di MACIVER (1942), 1964, pp. 157-158, n. 24.

nata della natura sarebbe sicuramente fondata su un fenomeno primordiale della stessa struttura ontica del mondo (Scheler, 1926, p. 281; corsivo omissivo).

Ma in un brano posteriore, Scheler è sicuro di quanto aveva ipotizzato:

Immagina il contenuto intero della visione naturale del mondo [cioè di tutto ciò che « è considerato valido come incontestabilmente "dato" »: Scheler, 1924, p. 61] smantellato pezzo per pezzo; lascia impallidire tutti i colori, affievolirsi tutti i suoni, sparire la sfera della coscienza del corpo insieme a tutto ciò che essa contiene, lascia la forma spaziale e temporale livellarsi in un'esistenza [*So-sein*] indeterminata — allora rimane ciò che non può essere smantellato: una semplice impressione della realtà come tale, un'impressione che non si può analizzare oltre, l'impressione di qualcosa semplicemente « resistente », [che resiste] alla [nostra] attività spontanea. [...] Essere reale non è essere oggetto [...]; è piuttosto resistenza alla spontaneità che scorre primordialmente e che è la stessa nel valore e nell'accorgersi di qualsiasi genere (Scheler, 1926, p. 363; corsivo omissivo).

Scheler dunque arriva molto più vicino di Mannheim a individuare il nucleo oggettivo dell'interpretazione. Ma egli non usa la « resistenza » del mondo esterno od oggettivo per concettualizzare il superamento del relativismo del quale soffriva come ne soffriva Mannheim. Poiché non risolvere il problema del numero e della natura delle interpretazioni del mondo o della differenza tra il mondo interpretato e non interpretato vuol dire essere imprigionato nel relativismo (« il mondo è la somma delle sue interpretazioni », cioè « il mondo è così come lo interpreto ») — la validità non è altro che validità relativa.

D'altronde, nella sua analisi della sociologia della conoscenza, Scheler descrive così il suo tentativo di superare il relativismo: lo sfuggiamo, egli scrive, appendendo,

per così dire, infinitamente più in alto di tutti i sistemi di valori esistiti di fatto nella storia fino ad oggi, il *regno assoluto delle idee e dei valori* corrispondenti all'idea essenziale dell'uomo; [...] non conserviamo che l'*idea* del logos oggettivo ed eterno, di modo che penetrare nei suoi entusiasmanti misteri [...] non è compito né di una nazione né di una cerchia di cultura, né di un'epoca di cultura, né di tutte le epoche di cultura che si siano avute fino ad oggi, ma di tutte queste epoche insieme con inclusione delle future, in una *cooperazione solidale*, nello

spazio e nel tempo, di soggetti culturali insostituibili perché individuali ed unici (Scheler, 1924, trad. it., pp. 15-16).

Ma questa non sembra una soluzione del problema del relativismo perché Scheler la rimanda alla fine del tempo quando non rimarrà nessuno per tentarla. Per di più, Scheler preserva lo spirito-in-se-stesso, non relativizzato, non interpretato, rimovendolo al di fuori di tutti — e « appenderlo » potrebbe suggerire la salvezza per mezzo di uccisione, suggerimento questo che può traumatizzarci associando il procedimento scheleriano con la « liberazione » di un villaggio vietnamita per mezzo del bombardamento che lo annienta.

Al contrario, Mannheim ammetteva di non aver trovato una soluzione del problema del relativismo. In quella che è probabilmente la sua ultima affermazione rispetto a tale tema, egli scrive:

Voglio superare in modo radicale la vecchia epistemologia e non ci sono ancora riuscito completamente. Ma ciò non può essere opera di un solo uomo. Penso che tutta la nostra generazione dovrà dedicarsi a essa in quanto nulla è più ovvio del fatto che trascendiamo in ogni campo l'idea secondo cui la mente dell'uomo è uguale alla Ragione assoluta in favore di una teoria secondo cui pensiamo sulla base di schemi di riferimento mutevoli, l'elaborazione della quale è uno dei compiti più emozionanti del prossimo futuro⁴.

E così, i due fondatori della sociologia della conoscenza affrontavano, sebbene in modi molto diversi, il problema del relativismo (epistemologico) e soffrivano dell'incapacità di superarlo. Come non solo la sua lettera dimostra Mannheim era consapevole del suo fallimento e ne soffriva, mentre Scheler sembra essere stato meno turbato o credeva di aver risolto il problema, forse nella maniera citata, la quale però, potrebbe ben colpirci come se egli avesse piuttosto tentato di sbarazzarsene freneticamente.

V

Ci siamo chiesti che cosa significherebbe rendere conto del fatto che Mannheim non ha potuto riconoscere la differenza tra il relativismo metodologico e il relativismo epistemologico. Abbiamo menzionato due sensi (certamente ce ne sono di più) in cui si potrebbe dare una risposta: psicologico e sociologico. Il

⁴ MANNHEIM, 1946, p. 243.

senso sociologico che vogliamo considerare ora è suggerito dall'osservazione che malgrado l'intelligenza e il sapere di Mannheim e Scheler, né l'uno né l'altro è riuscito a superare il relativismo al quale la loro intelligenza e sensibilità li avevano spinti. Poiché se fossero stati radicati più sicuramente nella tradizione intellettuale e morale di quanto lo erano — particolarmente Scheler abbracciava varie tradizioni nel corso della sua vita tempestosa, relativamente breve — non avrebbero dovuto affrontare il relativismo in primo luogo e poi far naufragio su di esso.

Così la questione che è sociologicamente interessante non è che cosa nella loro vita li spingeva ad affrontarlo ed a fallire nel risolverlo, bensì quale corrente nel tempo in cui vivevano travolgeva questi uomini tanto dotati verso le loro posizioni insostenibili. Non possiamo sperare di dare più di una risposta provvisoria.

L'indizio di questa risposta viene dalla componente marxiana nell'origine della sociologia della conoscenza o, per usare una parola singola, purtroppo un po' ambigua, dal suo elemento smascherante che caratterizza la sua origine ma che entra nella sua concettualizzazione sia in Mannheim sia in Scheler, sebbene in modi differenti. La scoperta che l'autonomia dello spirito è quanto meno problematica certamente può essere schiacciante, ed era una scoperta fatta in due varianti quasi allo stesso tempo: quella dell'auto-delusione sociologica (la sociologia della conoscenza che si rifà a Marx e di là a Hegel) e quella dell'auto-delusione psichica (Freud). Un'altra tradizione o idea ricevuta — quella dello spirito autonomo della ragione autonoma — doveva essere riveduta, e non era evidente come rivederla, purché potesse essere salvata del tutto e non fosse stata distrutta oltre ogni possibilità di revisione, perché qualunque promessa di revisione potrebbe ancora essere soltanto un'altra illusione. E' sullo sfondo di questo orizzonte intellettualmente ed emozionalmente minaccioso che suggerisco venga considerato il dibattito menzionato sopra sulla sociologia della conoscenza — praticamente su quella di Mannheim che aveva luogo in Germania negli ultimi anni '20 e nei primi anni '30 di questo secolo.

VI

Un modo di interpretare l'idea di « resa-e-cattura » (Wolff, 1976) è di vedere in essa una risposta al relativismo. La caratteristica che collega questa idea con alcune concezioni del mondo, compresa la sociologia della conoscenza, che sotto altri aspetti sono molto diverse, è la richiesta di diventare coscienti di ciò che

è successo storicamente, la necessità di rivedere nozioni ricevute e di rendere giustizia a questa necessità per mezzo della sospensione, e quindi la verifica, di tante nozioni ricevute per quanto sia umanamente possibile — dove « umanamente possibile » vuol dire per quanto dipende dall'individuo. E la « cattura » è il risultato o frutto della resa.

L'idea di resa-e-cattura viene dall'*esperienza* di sospendere nozioni ricevute. Essa si costruisce sulla base di questa esperienza, invece di temere che sia invalidata da essa — e che l'individuo che s'arrende ne venga distrutto. Essa prende sul serio il carattere problematico degli orientamenti tradizionali e delle loro istituzioni, insistendo ed affermando che nel nostro tempo ci è rimasto l'io solo come fonte della verità, teoretica e pratica.

In questa fiducia in se stessi, l'idea di resa-e-cattura riscopre la distinzione ricevuta tra il soggetto empirico e il soggetto trascendentale. Ma la riscopre di fronte alla sua propria situazione storica che è caratterizzata non soltanto dal relativismo e il fallimento del suo superamento ma anche da due elementi senza precedenti i quali *sembrano* soltanto non aver niente a che fare con l'emergenza e il destino del relativismo: la contrazione della terra, la nostra dimora, e il pericolo per la sua sopravvivenza. L'idea di resa-e-cattura definisce l'essere umano come il soggetto trascendentale che può arrendersi-e-catturare, che può catturare ciò che è vero, ma mutabile da una nuova cattura. Tale relatività alla cattura, però, non vuol dire relativismo, ma l'opposto. Poiché la capacità di arrendersi-e-catturare è universale fra gli esseri umani, e questa è la ragione per cui ogni cattura porta l'impronta della sua provenienza universale e quindi può essere tradotta in ogni altra cattura. L'idea di resa-e-cattura emerge in questa congiuntura storica come l'*assoluto* nel senso dell'universale, cioè come quella caratteristica che si mostra come il tratto storicamente importante fra quelli condivisi da tutti gli esseri umani. Nello stesso tempo e nello stesso processo, l'idea di resa-e-cattura compare anche come *accesso all'assoluto*, cioè come accesso a quella verità, teoretica e pratica, che è universale perché tutti i suoi modi sperimentali sono intersoggettivamente traducibili.

VII

Per chiarire questa relazione tra l'idea di resa-e-cattura e la sociologia della conoscenza sarà utile menzionare alcune fasi anteriori del suo sviluppo. Cioè, bisogna inserire un cenno autobiografico che però concerne l'autore non come persona privata o empirica ma come strumento di una concezione in sviluppo, quin-

di come soggetto trascendentale⁵.

Nel secondo saggio che ho dedicato alla sociologia della conoscenza (Wolff, 1948), il sociologo della conoscenza è caratterizzato da un massimo sforzo di comprensione, lo sforzo che, venti anni più tardi, ho riconosciuto anche come una caratteristica della resa (Wolff, 1974, p. 454). In un terzo saggio (Wolff, 1953), « parlo della mia resa alla sociologia della conoscenza (nella presentazione di essa da parte di Arthur Child) » (Wolff, 1974, p. 454), e ancora più tardi, cerco di rivalutare quel saggio (Wolff, 1967, 1971). Già in quel terzo saggio scrivo che per via della sociologia della conoscenza l'uomo si adatta a vivere in un mondo unico e trascende il relativismo culturale. Questa trascendenza prende la direzione di una visione di se stesso come essere duplice [più tardi sono arrivato a parlare dell'essere umano come un « fenomeno misto », cioè che ha caratteristiche esclusivamente umane e caratteristiche condivise con altri contenuti del cosmo], che sfiderò per sempre la sua propria esplorazione (Wolff, 1953, p. 542).

Ormai dovrebbe essere chiaro che « sociologia della conoscenza » può essere letta anche « resa-e-cattura ». Rispetto all'autore che ha valutato quel terzo saggio ho scritto:

Ecco qualcuno che è assalito da mariadi di prove della vita condotta dalla maggioranza dei suoi simili. Tra [...] [il terzo saggio e la sua valutazione], egli è venuto a riconoscere l'uomo come fenomeno misto e i prodotti umani come fenomeni misti. Nella sua resa a uno di essi, la sociologia della conoscenza, egli non può preoccuparsi soltanto di ciò che è esclusivamente umano ma deve rendere giustizia anche a quanto l'uomo condivide con altri esseri e con altre cose. Egli desidera migliorare la mistura, di modo che l'uomo possa diminuire la sua distanza dall'immagine dell'essere che è capace di resa-e-cattura (Wolff, 1974, p. 456).

Più particolarmente, ecco i due ultimi paragrafi della valutazione di quel terzo saggio:

Chiamare l'immagine dell'uomo [come l'essere che può arrendersi e catturare] un'immagine dell'uomo essenziale vuole dire postulare una natura umana transculturale e trans-storica e, allo stesso tempo, invitare non soltanto a sostenere questa immagine ma ad emularla, cioè a condurre una vita che le renda giustizia. Ciò che questo im-

⁵ Cfr. Wolff, 1982, per una presentazione autobiografica più particolareggiata dello sviluppo della relazione tra la sociologia della conoscenza e la resa.

plica è qualcosa che ciascuno di noi deve individuare, ed è una questione che può ben essere una occasione di resa. [...] Concludo con suggerimenti della direzione in cui potrebbe andare la ricerca della sociologia della conoscenza se traducesse quanto precede in una indagine concreta.

Una tale ricerca sarebbe uno sforzo di aumentare la nostra conoscenza dei desideri, delle aspirazioni, paure, indifferenze, ignoranza degli individui, sperando di imparare quali condizioni sociali, politiche ed economiche sarebbero favorevoli o sfavorevoli alla nascita, lo sviluppo, il declino ed altri mutamenti nei loro interessi. La meta dell'indagine sarebbe la crescita della nostra comprensione di ciò che possiamo far generare per una società più favorevole a una vita migliore per più generi di individui [...] di quanto non lo siano le società in cui viviamo. Questa meta è così ambiziosa che può sembrare di sogno, frivola o veramente vacua. Aggiungo perciò che l'aspettativa su cui la ricerca è basata è che per avvicinarci di più a realizzare la meta al cui servizio si è iniziata, il mondo, il mondo quotidiano, dev'essere cambiato. Questa è un'aspettativa che risulta dalla natura critica dell'idea resa. La ricerca si concentrerebbe non tanto sull'individuazione di mutamenti desiderabili — distribuzione migliore della ricchezza, della salute, dell'educazione e della giustizia — perché su questo non c'è bisogno di ricerca, quanto sull'identificazione dei modi giustificabili, locali o situazionali, di questi mutamenti e, soprattutto, sulla maniera di realizzarli (Wolff, 1967, 1971, pp. 550-551).

VIII

Così nella mia prima analisi delle relazioni tra resa e sociologia della conoscenza finisco abbozzando in modo certamente minimo e vago, un vasto campo di ricerca proposto al fine di condurre al mutamento sociale per migliorare la condizione umana. L'interpretazione della sociologia della conoscenza presentata qui, concentrata sul problema del relativismo, come quella dell'idea di resa-e-cattura, deriva da un'interpretazione del nostro tempo. Le due interpretazioni possono essere distinte come due risposte a questo tempo. Resa-e-cattura è una protesta contro di esso e uno sforzo di ricordare ciò che l'uomo può essere. La sociologia della conoscenza è una protesta contro l'ipocrisia del tempo e contro le influenze sociali non esaminate. Così come la resa, la sociologia della conoscenza non teme ma cerca appassio-

natamente ciò che è vero, e così, come la resa, è un ricordo, una proclamazione e celebrazione dello spirito. Ambedue le idee, quella della sociologia della conoscenza e quella della resa, sono critiche, polemiche, radicali (Wolff, 1977; Ludes, 1977), e così è la sociologia della conoscenza anche nella sua prassi, mentre nella sua prassi la resa è amore cognitivo. Usando una distinzione mannheimiana adoperata precedentemente, possiamo anche dire che la sociologia della conoscenza è un'interpretazione estrinseca del suo tempo, del nostro tempo; la resa, intrinseca: la prima è, sostiene e pratica una tale interpretazione estrinseca (sociologica) ma ha bisogno della seconda per superare il relativismo incontrato nella sua prassi per mezzo della sua memoria, riscoperta, reinvenzione, cattura di ciò che è comune a tutti gli esseri umani, di ciò che universalmente umano.

KURT H. WOLFF

BIBLIOGRAFIA

- IZZO ALBERTO, a cura di. 1970. *Il condizionamento sociale del pensiero*. Torino, Loescher.
- LUDES, PETER. 1977. « The Radicalness of Surrender: Reflections on a Significant Concept », *Sociological Analysis*, 38 : 402-408.
- LUNDEBERG GEORGE A. 1936. « The Thoughtways of Contemporary Sociology ». *American Sociological Review*, 1 : 703-723.
- MACIVER, ROBERT M. (1942). *Social Causation*. New York, Harper Torchbooks, 1964.
- MANNHEIM, KARL. 1925. « Il problema di una sociologia della conoscenza ». In Mannheim, 1974, pp. 153-222, 393-396.
- 1926. « Die ideologische und die soziologische Interpretation geistiger Gebilde ». In Mannheim, 1964.
- MANNHEIM, KARL. 1926. Die ideologische und die soziologische. Interpretation geistiger Gebilde. In Mannheim, 1964 1929. *Ideologia e utopia*. Trad. it. e introd. Antonio Santucci. Bologna, Mulino, 1957.
- 1946. *Lettera a Kurt H. Wolff*. In Wolff 1959.
- 1964. *Wissenssoziologie*. A cura di e introd. Kurt H. Wolff. Neuwied und Berlin, Lucterhand.
- 1974. *Sociologia della conoscenza*. A cura di Paul Kecskemetri. Trad. it. Marina Gagliardi e Tina Souvan. Bari, Dedalo.

- MEJA VOLKER, e STEHR, NICO, a cura di. 1982. *Der Streit um die Wissenssoziologie*. 2 voll. Frankfurt, Suhrkamp.
- SCHELER, MAX. 1924. *Sociologia del sapere*. Trad. it. Dario Antiseri, introd. Gianfranco Morra. Roma, Abete, 1966.
- 1926. « Erkenntnis und Arbeit ». In *Die Wissensformen und Gesellschaft*, a cura di Maria Scheler. Bern und München, Francke, 1960.
- WOLFF, KURT H. 1948. « The Unique and the General: Toward a Philosophy of Sociology ». In Wolff, 1974, pp. 847-509.
- 1953. « A Preliminary Inquiry into the Sociology of Knowledge from the Standpoint of the Study of Man ». In Wolff, 1974, pp. 510-547.
- 1959. « Sociologia della conoscenza e teoria sociologica ». Trad. it. Alberto Izzo. In Izzo, 1979.
- 1967, 1971. « Presuppositions of the Sociology of Knowledge and a Task for It ». In Wolff, 1974, pp. 548-553. ?
- 1974 *Trying Sociology*. New York, Wiley.
- 1976. *Surrender and Catch. Experience and Inquiry Today*, Dordrecht and Boston, Reidel.
- 1977. « Toward Understanding the Radicalness of Surrender ». *Sociological Analysis*, 38 : 397-401.
- 1982. « On *Trying Sociology*, 'Surrender', and the Sociology of Knowledge ». *Newsletter, International Society for the Sociology of Knowledge*, 6, 63-65.

NEL PROSSIMO NUMERO SARA' PUBBLICATA LA
 RASSEGNA CRITICA DI
 « SOCIOLOGIA DELLA LETTERATURA »
 DI GIANFRANCO CORSINI.

Giochi di guerra e tempi di pace

La tendenza alla spazializzazione integrale del tempo caratterizza le società industriali avanzate. Oggetto di anatemi e di esorcizzazioni apocalittiche, questa equivalenza spazio/tempo va esplorata più attentamente, e nelle sue modalità concrete. Nelle pagine che seguono, intendiamo esaminare due forme estreme, solitamente ignorate ma quantitativamente importanti e qualitativamente significative, di costruzione sociale del tempo-spazio delle nostre società: i war games e lo sport. Le loro analogie strutturali ci permetteranno, crediamo, a) di cogliere alcune matrici rimosse del processo di spazializzazione del tempo b) di individuarne gli aspetti paradossali, la logica che li sottende, e gli spazi degradati che offrono alla sopravvivenza della durée¹.

I. I war games: una metafora filosofica

Alcuni cenni storici sui war games possono aiutare a capirne meglio le caratteristiche significative². Non a caso, il primo « gioco di guerra » — cioè la prima simulazione integrale a tavolino di una situazione bellica — è legato al gioco degli scacchi. Infatti nel 1664, a Ulm — l'intero sviluppo dei war games avrà

¹ Cfr. DAVID GROSS, *Space, Time and Modern Culture*, « Telos », 50, inverno 1981-82, pp. 59-78. Inutile tentare anche solo qualche accenno alla sterminata bibliografia sul tempo/spazio. Limitiamoci a ricordare doverosamente H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1888.

² Esistono varie esaurienti ricostruzioni storiche della evoluzione dei war games, tutte purtroppo poco sensibili alle implicazioni filosofiche della riflessione strategica. Segnaliamo A. WILSON, *The bomb and the computer. Wargaming from ancient Chinese mapboard to atomic computer*, New York 1968, capp. 1, 2, 3; JOHN P. YOUNG, *A survey of historical developments in war games*, Johns Hopkins University, Operations Research Office, Bethesda, Md., 1959; RUDOLF HOFMANN, *War games*, Department of the Army, Office of the Chief of Military History, Washington, 1952; e soprattutto, per il contributo tedesco, l'affascinante analisi di WALTER GOERLITZ in *History of the German General Staff: 1657-1945*, New York 1983. Oltre che negli scritti dei padri fondatori, una certa consapevolezza dei problemi logici ed epistemologici posti dai war games sopravvive ancora nel dibattito sul Kriegspiel esploso a cavallo del secolo. Per alcuni testi chiave di questo dibattito, cfr. VON VERDY DU VERNONIS, *Beitrag zu Kriegsspiel*, Leipzig 1878; H. HENRIONNET, *Le jeu de guerre en France*, Paris 1898; VON LITZMANN, *Einführung in den Betrieb des Kriegsspiels*, Berlin, 1905; FARRAND SAYRE, *Map maneuvers and tactical rides*, Springfield, Mass., 1908.

per almeno due secoli come patria elettiva i paesi dell'etica protestante: un fatto già di per se indicativo —, Christopher Weikmann propose una versione modificata degli scacchi il « gioco del Re »: a ciascun giocatore toccavano 30 pezzi (1 re, 1 maresciallo, 1 colonnello, 1 capitano, ecc.), e le possibilità di movimento erano state notevolmente ampliate, portandole a 14. Secondo l'autore, questo gioco, che divenne presto popolarissimo tra la nobiltà tedesca, non era un passatempo, ma uno strumento pedagogico e un compendio di tutte le principali situazioni e principi della politica e dell'arte militare.

Toccò tuttavia all'evoluzione del pensiero strategico prussiano preparare per i war games il salto decisivo da gioco educativo a Weltanschauung. Nella 2^a metà del XVIII secolo, unica tra le potenze militari dell'Ancien Régime, la Prussia era andata elaborando una concezione scientifica della strategia, vista come esercitazione logico-deduttiva governata da leggi matematiche, e raffigurata come geometria applicata. Questo « esprit de géométrie » venato di pitagoricismo aveva i toni leibniziani di una « mathesis universalis »³: ogni aspetto della battaglia poteva e doveva cadere sotto il controllo razionale e rientrare nel regno della qualità. Come commenterà von der Goltz, « un vero stratega di quel periodo non sapeva come far attraversare un fossato a un plotone senza ricorrere a una tavola di logaritmi ».

A questa prospettiva si riallacciano le nuove forme che gli antesignani dei war games vanno assumendo in quegli anni. Nel 1780, Helwing, un educatore di giovani ufficiali alla corte di Brunswick, propone come nuovo strumento formativo un'altra modifica degli scacchi, ben più ambiziosa. Questa volta, un'ampia scacchiera era suddivisa in ben 1.666 quadratini di vari colori, che indicavano i diversi tipi di terreno, i villaggi, i laghi, ecc. Le truppe erano rappresentate da pedoni simili a quelli degli scacchi, i cui movimenti sottostavano a regole fisse. Scopo del gioco era la conquista della fortezza dell'avversario. Diciotto anni dopo, uno scrittore di problemi strategici, Georg Venturini, introduceva due innovazioni fondamentali. Da un lato, la facile scoriatoia della scacchiera viene eliminata e lo sforzo di controllo razionale si esercita su rappresentazioni più veritiere della realtà, cioè su carte geografiche. Dall'altro, alle masse prefissate secondo canoni fissi e geometrici si sostituiscono movimenti di truppe più realistici, che tengono conto della struttura del terreno. Il « gioco » avvicina sempre più alla esercitazione sul terreno e comincia a farsi modello simulato. Nella premessa alla edizione del 1804, Venturini scriveva con orgoglio: « Non si chiami " gio-

³ Cfr. HEINRICH SCHOLZ, *Storia della logica*, Milano 1962, pp. 106-107.

co" questa esercitazione per ufficiali ».

La fine dell'Ancien Régime coinvolge anche i war games. L'esercito di popolo della Rivoluzione francese e le sue imprevedute vittorie sono per gli strateghi delle corti europee una minaccia politico-militare, e per gli strateghi prussiani anche una minaccia filosofica, la messa in crisi di una Weltanschauung. Si apre un dibattito complesso il cui oggetto è la strategia, ma il cui fondo reale è la riflessione sul caso e la necessità. Contro la vecchia scuola prussiana, che mirava a ridurre il campo di battaglia ad una geometria di forze governata da principii matematici, si delinea una nuova scuola, che ripropone il primato dello « esprit de finesse » e la presenza dell'imponderabile, del caso. Per questi ultimi, la tattica e la strategia non sono più un mero esercizio della ragione, ma arte complessa, che sfugge ad ogni regola o legge, anche se ha bisogno di regole e leggi. In quegli stessi anni Napoleone affermava che in ogni battaglia esiste « la parte di Dio ». Più semplicemente, alcuni giovani strateghi riscoprono il difficile rapporto che regola l'evento e la legge. La consumata affermazione di von Clausewitz sulla guerra come prosecuzione della politica sul piano strategico non è altro che la rivendicazione di una logica dell'eccezione e dell'evento contro le presunte leggi immanenti della battaglia, del genotipo contro il fenotipo.

In questo quadro si colloca il salto qualitativo dei war games. Già nel 1811, il Kriegers und Domanenrat von Reisswitz aveva inventato un gioco di guerra condotto su una riproduzione realistica (sabbia e stucco) di un campo di battaglia in scala 1 : 2373, con una rappresentazione attenta di tutte le variabili del terreno che potevano essere decisive: boschi, laghi, fossati, corsi d'acqua. Con i suoi plotoni e squadroni di porcellana il gioco divenne presto uno dei passatempi favoriti alla corte di Federico Guglielmo III di Prussia. Tuttavia spetterà al figlio di von Reisswitz, tenente d'Artiglieria nella guardia prussiana, il merito di elaborare una versione del gioco paterno immediatamente adattabile alla rappresentazione di qualsiasi situazione bellica e all'addestramento tattico-strategico a tavolino. Il « gioco » di von Reisswitz figlio consisteva in una carta topografica 1 : 8000, che copriva solamente, ma in grande dettaglio, 4 miglia quadrate di terreno. I reparti erano indicati da blocchetti di legno con facce di colori diversi che servivano a denotare sia il tipo di reparto (cavalleria, fanteria, artiglieria), sia variabili fondamentali come il presumibile grado di stanchezza, il livello reale degli effettivi, ecc. I 'comandanti' dei due eserciti ricevevano una « situazione » descritta analiticamente degli obbiettivi precisi, ignoti all'avversario e un primo gruppo di ordini. Per ogni mossa erano

previsti due minuti, e un fitto insieme di regole determinava i sistemi di mosse.

L'innovazione più importante era però l'introduzione del 'dado'. Le 'mosse' non erano dettate solo dalla logica tattica e strategica. Esse dovevano avere anche l'avallo della buona sorte: i numeri dei dadi disegnavano le varie possibilità della napoleonica 'parte di Dio'. In questo modo la polemica sul caso e la necessità veniva incorporata nei war games; il 'caso' diveniva parte integrante della preparazione alla guerra. Si badi bene: questa scelta geniale di von Reisswitz non significava la sua adesione alle concezioni 'provvidenziali' o 'artistiche' della strategia, né un richiamo al primato dell'intuizione. Tutt'altro. Il memoriale del 1824, « Istruzioni per la rappresentazione delle manovre tattiche mediante un gioco di guerra », è una esaltazione spinoziana della 'necessità' che governa tutti gli accadimenti del reale, dunque anche le battaglie. Von Reisswitz aveva introdotto il 'caso' nel suo gioco non per riconoscerne il ruolo, ma per dimostrare che anch'esso poteva esser previsto, tenuto sotto controllo e ridotto a ragione. Certo anche le più sofisticate e coerenti progettazioni tattiche potevano esser sovvertite da un lancio di dadi, eppure — ciò malgrado — rimaneva sempre possibile avvicinarsi in qualche modo al conseguimento dell'obbiettivo prestabilito. Risultava vincitore del gioco chi delineava non la tattica e la strategia logicamente più lineari e razionalmente più adeguate, una la tattica e la strategia più 'economiche' rispetto alla 'situazione' e all'effetto disordinante del caso. Von Reisswitz sostituisce così un principio economico — il rapporto ottimale tra raggiungimento, sempre parziale, dell'obbiettivo e consumo di mezzi (uomini, armi, tempo, spazio). « Non si tratta di vincere o perdere, come nei giochi di carte o a scacchi [...]. Chi realizza meglio il proprio piano, adotta a questo fine i mezzi più semplici e naturali, si allontana di meno dall'idea generale dell'operazione, costui avrà vinto la partita, anche se ha perso più pezzi dell'avversario ».

Salutato come 'geniale' dal Capo di Stato Maggiore dell'Esercito prussiano, il 'gioco' elaborato da von Reisswitz conobbe un successo enorme: fu adottato dalle scuole d'arma del Regno; si progettò di assegnarne una copia (con ampio corredo di carte topografiche ad hoc) a tutti i reparti; ben presto gli eserciti di altre potenze europee si impadronirono dell'idea e la introdussero nelle loro Accademie. L'unico a non vedere il trionfo della propria idea fu von Reisswitz stesso: il successo gli si capovolsse contro, sotto forma di invidie di alti ufficiali. Spedito ingiustamente a marcire in una fortezza della frontiera, si uccise quattro anni dopo, nel 1827; e questa era sicuramente una varia-

bile non prevista nel suo gioco della guerra.

Inutile soffermarsi qui alla evoluzione successiva dei giochi di guerra: per quanto concettualmente e operativamente sempre più raffinati, essi non si discostano dalle articolazioni-chiave elaborate dal tenente prussiano. Più esattamente: essi esprimono ancora quella prospettiva sulla realtà di cui von Reisswitz aveva colto gli aspetti essenziali, e che potremo chiamare la costruzione sociale della realtà propria della società militare⁴.

2. *I war games: struttura e aporie*

Il pensiero 'liberal' ha amato compiacersi in una ideologica separazione tra società militare e società tout court, che forse solo i primi decenni post-Ancien Régime potevano aver reso credibile per un attimo. Ma la società militare sta al cuore stesso della società industriale, come suo parziale nucleo di verità. La « costruzione sociale della realtà » imposta dalla prima è congrua alla seconda, anzi la abita, la penetra, in parte la genera, sicuramente la fonda. L'altro colpo di dado non previsto da von Reisswitz era appunto che un giorno i suoi giochi di guerra, nati per l'educazione tattica dell'ufficiale di stato maggiore, sarebbero divenuti un fenomeno di massa, la forma emergente del 'gioco' nella società occidentale. I 1.573.627 giochi di guerra venduti negli ultimi 5 anni negli USA, i quasi 10 milioni venduti finora in 12 paesi occidentali, mostrano come la Weltanschauung della guerra, lungi dall'essere 'separata' dalla società borghese nel chiuso delle caserme, la abita e la plasma pervasivamente.

Stenogramma, il gioco di guerra ci aiuta a capire i contenuti e le strutture di questo modellamento. Assai più dello spessore storico coinvolgente della guerra, il suo 'gioco' mette a nudo l'intelaiatura della costruzione sociale della realtà che l'apparato della guerra produce, e ci consente di individuarla con chiarezza.

Inutile entrare qui in una tipologia analitica dei war games⁵.

⁴ Sui war games moderni, e soprattutto sul crescente intreccio tra produzione dei war games, modellistiche di gestione aziendale e programmazione strategica, cfr., tra i tanti, G.D. BREWER, M. SHUBIK, *The war game. A critique of military problem solving*, Harvard University Press, Cambridge 1979; ma anche il meno rigoroso e aggiornato A. WILSON, *cit.* Sulle basi logico matematiche dei war games, si veda A. RAPOPORT, *Fights, games and debates*, Ann Arbor 1960, che costituisce anche probabilmente la migliore introduzione esistente alla teoria dei giochi. Sempre a Rapoport si deve il disvelamento della non-neutralità della struttura logica dei war games (in *Strategia e coscienza*, Bompiani, Milano 1969).

⁵ Una intelligente classificazione analitica dei war games si può trovare in G. SALADINO, *Introduzione ai giochi di guerra*, Mursia, Milano 1979, pp. 13-15. Al col. Saladino, vice-direttore della « Rivista Marittima », si deve per gran parte la diffusione dei war games colti in Italia.

Limitiamoci a cogliere ed analizzare quegli aspetti generali che li accomunano tutti: la « situazione », la « mappa », il « segno-tempo », i « dadi ».

A. La « *situazione* »: definita comunemente 'scenario', la 'situazione' non è altro che l'*evento* che mobilita il gioco, costruito intorno ad un paradigma ipotetico (se/allora). Gli elementi strutturali della 'situazione' sono a) gli attori: le parti in causa, viste essenzialmente come sistemi di forze e motivazioni; b) le norme che vincolano il comportamento degli attori, vale a dire le 'regole' del gioco; c) il 'fine', vale a dire gli obbiettivi principali e secondari; d) i 'mezzi', ovvero le forze in campo e le loro riserve. La 'situazione' colloca perciò in partenza il gioco nel campo della ragione strumentale/economica, essa assume a modello l'orientamento razionale allo scopo e definisce come interferenze tutti gli altri orientamenti dell'agire. Il gioco di guerra si colloca d'emblee nella direzione del 'tecnico' e dell' 'economico'.

B. La « *mappa* »: è lo 'spazio' della guerra. Basta guardare le carte topografiche — essenziali in ogni war game — e balza agli occhi una loro particolarità. Esteso o minimo che sia, il loro è uno spazio interamente quadrettato, irretito nella trama di una fittissima griglia cartesiana. Questo spazio plasmato dalla ragione geometrica è percorso da un sistema di linee immaginarie che lo avvolgono completamente e lo assoggettano alla razionalità. E' perciò uno spazio assolutamente *definibile*, senza interstizi né residui, in cui ogni oggetto non può non trovare la sua collocazione precisa: tutto vi è situabile in modo puntiforme e quantitativo, senza sbavature. Spazio dello sguardo poliziesco e del « quadrillage », che significa 'quadrettatura ma anche, e qui altrettanto propriamente, 'azione di rastrellamento'.

Questo spazio astratto è però anche del tutto irreali, perché nega l'esistenza dello spazio vissuto. Nella sua griglia non c'è posto per il disordine delle passioni, che pure le guerre mobilitano in misura estrema. La paura, il panico, la fuga, la diserzione, ma anche l'eroismo e il sacrificio gli rimangono incomprensibili, non situabili: mere interferenze irrazionali di cui non si sa cosa fare. E' significativo da questo punto di vista lo status che i giochi di guerra riservano ai civili: cioè, nessuno. Come hanno colto con finezza, ma troppo brevemente, Boatti e Massobrio⁶, per i war games i civili non esistono, oppure, se esistono, devono essere assoggettati alla e portatori della logica della guerra: capi di sta-

⁶ Cfr. GIORGIO BOATTI, GIULIO MASSOBRIO, *Giocare la guerra*, Comunicazione al Convegno Internazionale « La Guerra », San Marino, 24 aprile 1982, par. 8.

to, diplomatici, ministri... Vengono cancellati invece i civili che questa logica non la riconoscono e si limitano a subirla: gli sbandati, i profughi, le colonne in fuga dai teatri bellici, che interferiscono con i movimenti delle truppe, ingombrano le vie di comunicazione, ostacolano l'afflusso dei rifornimenti, saccheggiano i depositi-viveri. Questi civili rappresentano nel gioco della guerra il negativo della ragione, l'irruzione dell'emozionale, dell'Erlebnis, di ciò che non obbedisce al rapporto economico-razionale tra mezzi e fini. Masse di spazio vissuto, che vagherebbero nella bella geometria dello spazio astratto, disordinandolo e rendendolo disfunzionale; e che dunque vanno rimosse dal 'teatro' razionale della battaglia.

E tuttavia lo spazio dei giochi di guerra ha un suo risvolto misterioso e singolare. Come tutte le istruzioni di war games precisano con cura, la vittoria totale sull'avversario è impensabile, ed è resa infatti praticamente impossibile dalle 'regole'. Ci si avvicina progressivamente alla distruzione e/o all'assoggettamento del nemico, ma questo non si compie mai fino in fondo. Si tende alla totale occupazione del suo territorio, ma questa occupazione non avviene mai del tutto. Siamo per così dire nell'ambito logico di una rappresentazione spaziale dell'economia marginalista, in cui il costo/valore marginale dello spazio che si va conquistando cresce a dismisura e all'infinito; finché non la ragione pura, ma la razionalità strumentale-economica consiglia di sospendere le operazioni. In questo modo la vittoria (spaziale) sul nemico è un movimento di avvicinamento ultimo. Lo spazio del war game si rivela uno *spazio asintotico*, infinito e inesauroibile. Rimane nella situazione bellica uno *scarto* infinitesimale e non eliminabile. Nello spazio trasparente e assoggettato della ragione economica fiorisce un punto di fuga opaco, un *punctum u-topico*. La dialettica dell'illuminismo si fa qui paradosso spaziale.

C. Il '*segnatempo*': i giochi di guerra prevedono *tutti* regole relative al tempo, e contengono o rinviando ad uno strumento per misurarlo (talvolta una semplice clessidra). Non a caso questo tempo ricalca le caratteristiche dello spazio. Così come lo spazio è ordinato da una quadrettatura talvolta micrometrica, così il tempo è successione cronologica pura, processo additivo di secondi e minuti, sommatoria di atomi temporali omogenei; tempo cronometrico, in cui ogni momento trova la sua collocazione definita, la sua ora esatta. Ancora, tempo parcellizzabile, scindibile all'infinito: alcuni giochi di guerra programmano determinate operazioni fino al decimo di secondo. Dunque tempo-spazio *astratto* e senza soluzioni di continuità, il tempo della ragione tecnica, griglia cronologica di tutti gli eventi possibili

che riduce tutti a ragione (temporale). In questo tempo non c'è spazio (ci si perdoni il bisticcio) per la *durée*, per il tempo vissuto, che è il tempo disordinato ed elastico dell'azione umana, il tempo imprevedibile, il tempo con i tempi morti, il tempo che 'manca' o 'avanza', il tempo ricco di fratture, residui e scarti⁷.

Eppure anche questo tempo spazializzato non sfugge ai paradossi che avevamo colto nello spazio. Da un lato il 'limite' — la scadenza del 'gioco' — rende diseguale il valore di questo tempo astrattamente eguale: gli ultimi minuti di gioco introducono per es. uno iato crescente tra la tensione verso l'obbiettivo e la scansione temporale inerte. Al tempo astratto identico a se stesso corrisponde un suo valore marginale sempre più elevato.

D'altra parte, la divisibilità infinita del tempo spazializzato gli si capovolge contro. In alcuni war games USA destinati ai personal computers, le operazioni belliche non riguardano grandi unità, ma piccoli gruppi di soldati, piccole squadre a volte di soli quattro o cinque uomini. In queste microoperazioni, il tempo viene previsto al secondo: nelle 'situazioni di crisi', occorre che determinate mosse siano frammentate dai giocatori secondo per secondo, o addirittura in sottounità di secondo. Siamo dunque di fronte a un tempo singolare, in cui il protendersi verso lo scopo si spezzetta e frammenta in sotto-unità temporali teoricamente divisibili all'infinito. A sua volta l'azione, invischiata in questi atomi di tempo, si rallenta progressivamente fin quasi a scomporsi anch'essa senza fine in atomi di azione, e dunque tende a fermarsi sempre più senza mai fermarsi del tutto. In questa ironica rivincita di Zenone d'Elea, il tempo diventa anch'esso *asintotico*. Si protende verso l'arresto dell'istante o del limite, ma senza mai raggiungerlo. E' costretto dalla sua stessa logica a produrre appunto ciò che teme maggiormente; uno scarto strutturale, un vuoto di tempo generato dal suo troppo-pieno, una u-cronia puntiforme e irriducibile.

D. Il *dado*: in varia forma, il 'dado' come oggetto e metafora è sempre presente nei war games. Esso sembra riportare nel loro universo assoggettato alla ragione una dimensione strutturale di non-ragione: basta un lancio di dadi, e ogni strategia o tattica, ogni progetto possono dissolversi. Il dado pare reintrodurre una rivincita del vissuto e del disordine. Esso riconosce per un attimo la complessità dell'agire umano, di cui l'orientamento razionale allo scopo è solo un caso-limite, e la sfida epistemologica dell'evento. La sua paradossale *organizzazione* del caso ri-

⁷ Cfr. FRANCO FERRAROTTI, *Urgency and the lack of time*, Relazione presentata alla VI Euro Arab Social Research Group Conference, « Social Identity in Time », Cairo, 9-12 aprile 1983.

pristina uno spazio per l'intuizione e la 'decisione', che — come il 'giudizio' quasi mai può trarre conforto da una catena necessitante di deduzioni. E tuttavia il caso nei war games non si presenta mai nella forma pura dell'azzardo. Esso delinea ulteriori probabilità, esige previsioni più sofisticate, allarga lo spettro delle opzioni, ma solo per dimostrare che anche questa irruzione dell'irrazionale può essere tenuta sotto controllo e ridotta a ragione. Il caso del war game è perciò apologia probabilistica della necessità, invito a non lasciarsi sedurre dalla ricchezza proteiforme e imprevedibile dell'evento, richiamo alla forza onnigerente della ragione. Che malgrado il caso un progetto rimanga possibile e un obiettivo possa pur sempre essere conseguito, questo diventa un monumento alla ragione tecnica.

3. Spazio e tempo nello sport.

Strumento sempre più esteso e capillare di iscrizione della società nei corpi, lo sport propone una sua costruzione sociale della realtà che presenta similitudini profonde con i war games. Ci soffermeremo qui su due dei suoi aspetti-chiave, lo spazio e il tempo.

Allo spazio. Si immagini una qualsiasi manifestazione sportiva. Il suo spazio è sempre geometrico, quantificato e quantificabile, contrassegnato da limiti invalicabili e da traguardi, uno spazio astratto e contro-natura. In quello che rimane uno dei contributi più stimolanti ad una sociologia dello sport, Laguilleaumie scrive: « L'astrazione spaziale deriva dalla sistematizzazione di un quadro da cui sono esclusi i rapporti vitali con la natura organica. Che sia praticato negli stadi o nelle piscine o sulle piste di neve, lo sport si svolge in una enclave chiusa, meccanizzata, estranea alla natura. Il contatto diretto con l'elemento naturale non c'è più. Tra esso e lo sportivo si frappone uno schermo. La pista di cenere ha sostituito la foresta, le siepi non sono altro che elementi di una scenografia fittizia, lo stadio non è altro che un pezzo di natura chiusa civilizzata, uniforme, meccanizzata, reificata impalpabile come una linea d'arrivo. Il godimento degli elementi è sostituito dal loro sfruttamento. La natura è presa sotto l'aspetto della redditività per il gesto sportivo. La neve è buona, non è più bella. La natura stessa è reificata »⁸. La geometria è la forma spaziale di questo dominio sulla natura. Commenta P. Angelini: « Gli sport a spazio 'chiuso' [...] hanno maggior potere astrattivo. Gli altri, per esempio il ciclismo su strada, dispongono di un universo geografico, sia pure tecnicizzato e

⁸ Cfr. PIERRE LAGUILLEAUMIE et al., *Sport e repressione*, Roma 1971, p. 53.

geometrizzato, che offre concreti dati di esperienza e l'illusione di continuare a vivere (spostarsi, viaggiare, 'cambiare'). Nel gioco del calcio invece, l'europeo « esprit de géométrie » trova la sua più rigida e assurda espressione — al punto da non 'incontrare' presso paesi extraeuropei. Qui tutto è geometrico: linee, punti, superfici piane o sferire. Il rettangolo 'verde' non più del tappeto di un biliardo — è ambiente che estranea dalla natura simultaneamente atleta e spettatore, riducendo *impalpabili* gli elementi spaziali del gioco (come la linea di porta e le altre linee delimitanti), e condizione necessaria per la codificazione e la quantificazione dell'attività. Tutto ciò richiede, a livello di gioco e di attenzione, da parte dell'atleta e del pubblico una tensione spasmodica, una sorta di 'controllo sfinteriale'... »⁹.

Dunque spazio 'quadrettato', micrometrico, antitetico allo spazio naturale (ma di quale 'natura' mitica?); luogo di una azione di cui si nega volutamente, nelle regole stesse del gioco, qualsiasi rapporto normalmente fruitivo, ma anche solo 'tecnico' con il suo spazio. Cosa c'è di più irrazionale delle molte regole di uso dello spazio nei vari sport? Si pensi ai rugbisti, costretti a muoversi in avanti lanciando la palla all'indietro... Ci scontriamo così con un primo paradosso: la razionalità dello spazio sportivo viene costruita sulla sua innaturalità e sul divieto frequente di un orientamento razionale allo scopo. Come nei war games, anche se per vie diverse, lo spazio che si presenta nelle forme della ragione pura *non* è uno spazio razionale.

Con i war games esso ha tuttavia un'altra caratteristica in comune. Pensiamo per esempio al salto in alto (una scelta tra mille): è sempre teoricamente possibile andare un centimetro più oltre, ovvero lo spazio del salto in alto è *senza limiti*. Allo stesso modo, la geometricità pura e ben delimitata del football americano si risolve in un va-e-vieni senza fine, nella conquista statica di uno spazio destinato ad essere perduto. Qui il 'movimento' nello spazio è 'falso movimento', tensione inesausta verso un possesso dello spazio sempre negato. Nel salto in alto il protendersi verso il limite inesistente; nel football, l'avvolgersi in una spirale in cui ogni spira ha un limite, ma che è essa stessa di nuovo senza limite nel suo avvitarci ascendente. Due modalità diverse di uno stesso *spazio asintotico*, esauribile solo all'infinito, e che nello scarto non riducibile tra lo spazio conquistato e lo spazio possibile genera la propria utopia.

B. Il tempo. Non diverso il destino del tempo sportivo. Il tempo dello sport è interamente spazializzato e senza durée. Il suo simbolo è il cronometro, vale a dire la sua scindibilità infi-

⁹ P. ANGELINI, *Introduzione*, in Pierre Laguillaumie et al., cit., p. 26.

nita in sottounità temporali prive di senso reale per l'azione umana: fuori dallo sport, in nessuna prassi razionalmente orientata allo scopo trovano posto il decimo o il centesimo di secondo. Il tempo astratto celebra i suoi trionfi estremi non in fabbrica, ma sui campi da gioco, laddove esso realizza l'assoggettamento totale dell'homo ludens all'homme machine.

Ma anche qui la parcellizzabilità illimitata del tempo astratto diventa il limite ironico del suo dominio. Il tempo dello sport è dolorosamente senza limiti. Non c'è record che non possa esser battuto (la linea del tempo). Quando si ha un tempo limitato (i 90' di una partita, una gara contro il cronometro), non c'è uso di questo tempo che non possa essere ulteriormente migliorato (la spirale del tempo). Nell'ambito dei 90 minuti, sarebbe sempre teoricamente possibile usare — sfruttare — meglio ogni minuto, secondo o decimo di secondo.

Come nei war games, ritroviamo l'asintote, lo scarto e l'ucronia. Il riferimento lontano di questo tempo è una gara sportiva decisiva per la cultura occidentale, la corsa interminabile tra Achille e la tartaruga o l'altrettanto inquietante freccia che si perde nello spazio, ma nel tempo... Il « Zénon! Cruel Zénon! Zénon d'Elée » è ancora ben presente tra noi, al cuore delle categorie a priori della società industriale avanzata. I vari tentativi di soluzione che sono stati dati per tranquillizzare il povero Achille o l'incauto arciere hanno una duplice caratteristica: sono insoddisfacenti, e rinviano tutti al problema dell'infinito¹⁰. Certo il tempo-spazio asintotico di Zenone d'Elea serviva a negare il movimento svelandolo come illusione e finzione concettuale. Ma queste riflessioni delineano per Zenone una più complessa e globale rivincita. Il tempo dello sport e il tempo della guerra segnano forse — in forma estrema ed ironica — perché cosa c'è di più mobile e mobilitante dello sport e della guerra? — che il tempo astratto è il tempo del falso movimento e contiene in se la negazione strutturale del movimento. Zenone ci indica che la ragione illuminista al massimo del suo trionfo non è strumento effettivo di dominio sul reale, ma finzione di una trasformazione che immobilizza la realtà in una recita affannata del movimento. Ci indica anche come questo quadrillage integrale del tempo

¹⁰ Cfr. PAOLO ZELLINI, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1980, che sottopone ad una analisi attenta le varie confutazioni del paradosso di Zenone, per concludere: « La dimostrazione di Zenone sembra tuttavia invulnerabile, nella sua *intenzione* ancor più che nel suo specifico svolgimento dialettico, da ogni confutazione che faccia uso del limite » (p. 41). Per una riflessione complessiva sul tempo/spazio elastico in rapporto alla storia — esistenziale, sociale —, di un certo interesse E. FACCHINELLI, *La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*, Milano 1979.

e dello spazio, questa loro riduzione a ragione, produca appunto di nuovo l'infinito nella storia, ovvero gli 'scarti' irriducibili da cui nasce il bisogno utopico.

4. *Sport, guerra e festa degradata*

Le indicazioni che precedono delineano la ricchezza di alcune prospettive, e non pretendono certo di esaurirle. Esse consentono però alcune ipotesi. La prima riguarda una questione apparentemente marginale: il rapporto tra la nascita dello sport moderno e la rivoluzione marginale: il rapporto tra la nascita dello sport moderno e la rivoluzione industriale. Da tempo erano state colte le analogie tra il tempo/spazio del lavoro astratto e il tempo/spazio dello sport. Se ne era voluta dedurre, a ragione, una consonanza profonda tra l'avvento dell'era della merce, e l'assoggettamento integrale del corpo e dell'attività ludica alla sua legge: lo sport non sarebbe stato altro che un tassello decisivo di questo assoggettamento. Tuttavia i sostenitori di questa tesi si scontravano con un fatto discordante: lo sport moderno è stato inventato, esaltato e organizzato non dalla borghesia, ma dall'aristocrazia, e addirittura dalla sua fascia più marginale rispetto alla rivoluzione industriale, la gentry terriera. Com'era mai possibile che lo sport, capace di recepire e trasmettere aspetti centrali della più avanzata Weltanschauung borghese, fosse stato prodotto e fosse rimasto a lungo appannaggio e status symbol degli strati sociali più immersi nell'Ancien Régime? Per la landed gentry — si vedano le intuizioni di Veblen — lo sport era chiaramente la forma sublimata della guerra, la modalità ludica delle virtù guerriere: ma la guerra e le sue virtù non erano forse uno dei fulcri dell'ordine sociale dell'Ancien Régime, contro il quale la borghesia nascente stava combattendo più o meno consapevolmente?

Occorre arrendersi all'evidenza: la landed gentry ha potuto contribuire all'essenza stessa della Weltanschauung borghese appunto perché era portatrice dei valori della guerra. Gli Junker prussiani che riflettevano sull'assimotica filosofica della strategia e della tattica stavano inventando il tempo-spazio della merce. L'ideologia dell'era borghese ha preferito vedere la guerra come un epifenomeno dell'Ancien Régime, e la sua persistenza come un residuo¹¹. Al contrario, la guerra si colloca al centro dell'ordine borghese; essa è costituita della sua visione del mon-

¹¹ Per un tentativo di ricostruire le strategie di questa ideologia, ci si consenta di rinviare a ENRICO POZZI, *Introduzione alla sociologia militare*, Napoli 1979, in particolare la *Introduzione* e il *Cap. VI*.

do, coesenziale alla sua costruzione sociale della realtà. Un anacronismo ideologico ha cancellato il sapere militare dalle fondamenta dell'era industriale. Occorre restituirgli il suo posto, e in tutta la sua pienezza. Nella istituzione militare, nella sua organizzazione, nelle sue forme di divisione sociale del lavoro, nelle sue articolazioni sempre più complesse e sistemiche, nella sua antropologia e nella sua razionalità, si vanno producendo già nell'ancien Régime le forme primordiali del successivo ordine sociale. La società militare ha prodotto in parte la società industriale, e spetta ad una archeologia del sapere militare il compito di ricostruire questo ruolo decisivo e rimosso¹².

Un secondo aspetto merita di essere sottolineato. I war games non hanno Umwelt; si giocano nel chiuso di salotti borghesi, tra i rappresentanti di una generazione che, dopo aver finto di aggredire il potere, riapprende ora in modo intensivo le sue microfisiche. Diverso il caso dello sport: esso delimita una enclave di non-natura e di ragione illuministica pura nel campo ibrido delle nostre società. Viene da chiederci: se lo spazio sportivo geometrizzato dell'Illuminismo, se è tempo/spazio reificato e falso movimento, come si configura il suo rapporto con l'Umwelt?

Qui il pianeta inesplorato del 'tifo' prende forma. Lo spazio iperrazionale dello 'stadio' produce intorno a se lo spazio della festa. Lo produce però a sua immagine. Questo spazio festivo si erge contro l'ordine illuminista dello 'stadio' come una non-ragione altrettanto povera, deteriorata e precaria. Ciò che avviene intorno alla geometria dello stadio ne è la negazione alienata: all'uomo-macchinatoso a produrre in uno spazio-tempo dolorosamente asintotico si contrappone la passività scopofila dello 'spettatore' al tempo/spazio ossessivo dello sport si contrappone il tempo/spazio narcisista della folla, del 'collettivo' perso in un sogno di onnipotenza e nell'ebbrezza dell'io oceanico; al 'campione' come individualità divizzata si contrappongono la deindividuatione e la « cohésion massive » (Durkheim) della massa regredita. La razionalità perversa dello sport genera l'irrazionalità di una 'festa' degradata, in cui la durée è speculare al tempo che voleva sfidare. Lo 'stadio' come insieme sociale ci indica allora i possibili esiti che la dialettica dell'illuminismo si prepara. Riemerge qui in altra forma il rapporto tra sport e guerra: un'altra 'festa', un altro sottile rampante desiderio di festa autodistruttiva e finale — la vera 'grande festa' arcaica —

¹² Accenni in questo senso, ma che non hanno stimolato ulteriori ricerche, si hanno in MICHEL FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975, soprattutto nella III Parte, *Disciplines*.

di cui la società illuminata produce e riproduce ogni giorno il bisogno e gli strumenti.

4. Le singolari analogie tra i modelli spazio-temporali dei war games e dello sport consentono due ipotesi di lavoro conclusive per lo studio del tempo/spazio nelle società industriali avanzate:

a) la spazializzazione del tempo non cammina solo al seguito della merce, ma anche di quegli *eserciti* che si è voluto contrapporre ideologicamente alla merce. La guerra è tuttora al centro della nostra costruzione sociale della realtà, ma anche — sospettiamo — delle nostre categorie logiche e scientifiche, come scheletro nell'armadio del pensiero borghese. Quanto della riflessione applicata sul caso e la necessità che si è svolta su e intorno ai campi di battaglia degli inizi del XIX secolo è poi entrato nella logica positivista dell'evento e nella teoria positivista dell'azione sociale?

b) questa stessa spazializzazione integrale del tempo genera paradossalmente l'esigenza dell'utopia e dell'ucronia, ma nella forma degradata della dialettica dell'illuminismo: come festa arcaica e interstiziale — le pain et le cirque —, illocua fiammata di stato nascente e non *progetto* storico.

Dove si collocano in tutto questo gli spazi della durée autentica? Forse solo negli angoli sempre più reconditi della biografia come contrazione creativa del sociale¹³. Ancora il difficile percorso cui veniamo costretti: di dover recuperare, ritrovare e reinventare il senso profondo della storia — il tempo come progetto di trasformazione — nelle pieghe talvolta misere delle storie di vita.

ENRICO POZZI

¹³ Cfr. FRANCO FERRAROTTI, *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari 1981.

INTERVENTI

Dopo lo storicismo, l'organicismo e il meccanicismo: ci serve una nuova sistematica?

Negli ultimi anni, nelle scienze sociali c'è stato un tentativo di conciliare su un terreno 'post-ideologico' (né funzionalista né pragmatista) i vari filoni sociologici — di formulare una 'nuova sintesi'. Cioè, dopo l'invenzione del termine 'neo' applicato al funzionalismo, al marxismo, etc., abbiamo subito visto l'arrivo del termine 'post': il post-funzionalismo, il post-marxismo, etc. Storicamente, gli scienziati sociali hanno sempre fatto giocare un sistema 'vincolante' contro uno che sembrava più 'morbido', perfino anarchico (l'empirismo puro). Il tentativo, insomma, è stato quello di fare dello storicismo, dell'organicismo, e del meccanicismo un sistema, con la sua teoria dei sistemi particolari e generali, e con la sua sistematica più o meno dogmatica, contro il disordine dell'osservazione disinteressata, lo studio dei fenomeni senza né ragione intrinseca né ragione obiettiva. Un tempo il meccanicismo poteva sembrare più aperto dell'organicismo: cioè, i principi cartesiani sembravano dare un ruolo alla intelligenza che mancava all'organismo; oggi, al passo con le scienze biologiche, l'organicismo sembra esprimere un principio dominante che manca al meccanicismo — l'evoluzione, la lotta, l'adattamento — sia del tipo cartesiano che di quello dell' 'automatismo' mendeliano. Lo storicismo, che negli ultimi anni si è identificato con una concezione secondo me sbagliata del marxismo, ha anche provato di erigersi in una sistematica delle 'leggi della logica storica'. Tutte le sistematiche, però, hanno dovuto a suo tempo fare i conti sia con l'intelletto (l'intelligenza) che con i valori ed i fini sociali.

Si può dire, insomma, che le correnti classiche della sociologia, dallo storicismo marxista-idealista al neo-funzionalismo hanno cercato una loro propria sistematica. La domanda che ci si può porre è questa: c'è bisogno o no di una nuova sistematica; e, se sì, in quale forma? L'organicismo ha dovuto adattarsi alle esigenze della nuova biologia. Il meccanicismo non può più isolarsi da una nuova sistematica più complessa, da sistemi apparentemente 'automatici', che invece rispondono ad esigenze semplici, addirittura banali (per esempio, la sopravvivenza umana,

o la sua estinzione). Lo storicismo non ha prodotto né un'etica convincente né una teoria 'logica' che va oltre l'accettazione delle potenze come 'leggi' in e per se stesse. Il 'neo' è diventato il 'post' senza risolvere in modo convincente i problemi sia dello storicismo che del funzionalismo — la legge e la funzione. Tutte e due sono divenute rapidamente 'ideologia'. Quindi, lo storicismo concepito come 'logica della storia', l'organicismo come riflesso e adattamento, e il meccanicismo come costruzione fine a se stessa — tutti, al momento del loro superamento critico, continuano a porre la stessa domanda: siamo 'contro il metodo' o siamo alla ricerca di una nuova sistematica con tutti i rischi di strumentalizzazione, di ideologizzazione o in dogmatizzazione, etc.

Al marxismo 'storicista' mancavano i mezzi per un rinnovamento scientificamente rigoroso. Al vecchio biologismo positivistico mancavano elementi dinamici centrali — la lotta, la scelta, la nozione di crisi, di fallimento, etc. Al meccanicismo mancava una teoria sociale della relatività, e dell'intenzionalità. Il funzionalismo esprimeva perfettamente le mancanze di questi ultimi due sistemi e ne rappresentava una versione impoverita.

Lo storicismo e la concezione marxiano-hegeliana della necessità sono allo stesso tempo troppo volontaristici, e troppo impersonali: se l'organismo lotta, deve lottare per se stesso, e così la volontà, l'intelligenza, l'autoconservazione diventano strumenti concepiti puramente come narcisistici e ciechi: il meccanicismo presuppone un'intelligenza, ma un'intelligenza già data, pre-fissata, e rigida, con fini prestabiliti, senza una personalità suscettibile di una modificazione spiegata e ragionevole.

Insomma, dopo la sistematica di ispirazione ideologica, o, meglio, scientifico-culturale, la spiegazione sociologica passa ad una seconda generazione di sistemi (campo in cui il marxismo è sempre stato debole), quale la TGS (teoria generale dei sistemi) di Bertalanffy, i progetti di Ashby e di Wiener, la 'field theory', la Gestalt theory, fino a sistema 'politici' come quello poliarchico di Dahl.

Contro questa tendenza si è posto il non-sistema (almeno come viene concepito dalle scienze sociali) di Popper — il rigore mentale, lo scetticismo, l' 'anti-verismo', dell'idealismo logico puro del 'se-poi'. Infatti, l'attacco di Popper contro la sistematica è basato su un naturalismo assoluto, non-dialettico, nel senso che la natura — morta — può essere l'oggetto perenne di qualsiasi tipo di sperimento. Insomma, se Bertalanffy non è riuscito ad andare oltre i circuiti dell'alienazione totale della macchina pensante, il tentativo di Popper di ricreare un dualismo 'conciliatore' tra intelletto scettico e natura passiva (il mondo

com'è), nella tradizione neo-kantiana rischia di cadere nell'errore opposto, quello dell'intellettualismo puro: invece del nuovo meccanismo della macchina che riesce a pensare, Popper propone un nuovo organicismo del cervello della sperimentazione per stabilire, anche precariamente e linguisticamente (metafisicamente) il sistema del mondo 'al di fuori'. Dopo la generazione di Weber, il problema del superamento dello storicismo, dell'organicismo, e del meccanicismo è diventato sempre più impegnativo: da un lato, sempre più impegnativo: da un lato, sempre più meccanico (strutturalismo), sempre più organico (funzionalismo), e dall'altro sempre più soggettivo (fenomenologia, etnometodologia). Un problema ulteriore costante è quello della riluttanza a collegare le esigenze metodologiche con la realtà socio-politica al cui interno, spesso, i sociologi occidentali si sono trovati sia privilegiati che protetti.

Emblematica della posizione dell'osservazione non- o contro-sistemica è il caso di Schutz: il sociologo è insieme imponente e non-minacciato. Rimane nella sua 'provincia' della *Lebenswelt*, e costruisce una sua realtà relativa, discorsiva, e mai stabilita. Cioè, anche se una posizione 'anti-sistemica' può sembrare — per l'intellettuale — scientificamente proficua, presuppone delle possibilità dell'auto-distaccarsi, di una neutralità discorsiva, della pratica di *flâneur* e, insomma, di un inserimento privilegiato dell'intellettuale-sociologo nella società del tutto particolare.

Nel suo saggio 'Tiresias, or our knowledge of future events', Schutz discute il problema del '*vaticinium ex eventu*'¹ che possiamo considerare, in questo contesto, una specie di commento sui sistemi sia della realtà pre-ordinata che dei sistemi intellettuali. Si tratta del rapporto fra profezia, conoscenza scientifica, e conoscenza 'pratica' (anche 'naturale'). La miscela di Wittgenstein e di pragmatismo, di Husserl e di 'attitudine naturale' tenta di contrapporre alla sistematica derivata sia dal potere, sia dalle verità scientifiche, un nuovo volontarismo. Gli dei — e prima di entrare in questo discorso bisogna credere negli dei — possono infliggere il dono della profezia, al modesto prezzo della vista, ma il profeta 'cieco' può anche stare zitto, può agire in una maniera così come l' 'effetto profetico' non funziona: lui sa il futuro, noialtri no, e quindi non possiamo difenderci contro di esso, né cambiarlo. Lo storicismo, il meccanicismo e l'organicismo, invece, rifiutano un gesto di questo tipo (il silenzio informato), o almeno lo vedono come un gesto inutile. Il profeta

¹ ALFRED SCHUTZ, *Collected Papers*, vol. 2, The Hague, Nijhoff 1971, p. 279.

che sa può anche tacere, non rivelare il futuro e così cancellare ogni intervento da parte della conoscenza profetica, 'superiore', sulla realtà scientifico-reale. Col silenzio priva il futuro — o di un elemento di conoscenze garantita dagli dei, e adesso — forse — anche essa rovesciata dal rifiuto di proseguire il disegno divino (l'inserimento della profezia nella realtà umana). Si tratta di una serie di paradossi che riflettono un rifiuto della sistematica come strumento di potere scientifico: gli dei producono il futuro come concretezza anticipata e, quasi come una maledizione, danno al profeta cieco la possibilità di spiegare tutto, ma di non cambiare nulla *nonostante gli sforzi degli uomini così avvertiti*.

In Schütz e in Popper abbiamo, infatti, due tentativi di uscire dal mondo dei sistemi: dall'ordine, dalla logica prestabilita sia della prima generazione di sistemi intellettuali che della seconda generazione 'confezionati'. Per Schütz, cambiare il futuro già programmato vuol dire rompere il patto-truffa imposto dagli dei. Popper crede — o credeva una volta — che lo scienziato possa fare tutto con la realtà socio-naturale, ma senza incidere su di essa: oltre questo mondo 'concreto', ci sono soltanto 'linguaggi' speculativi e discorsivi, e la pratica dell'auto-negazione. Il mondo naturale è un mondo morto che serve meramente come banco di prova per le ipotesi, indifferente rispetto al metodo, politicamente e socialmente neutro. Tuttavia, come dicono Donolo e Fichera, 'non debbono essere sottovalutate le resistenze organizzative e politiche contro i tentativi di modificare le strutture di implementazione'². La realtà non è affatto un mondo morto; non tutti i sociologi si comportano come privilegiati: non tutti credono negli dei. Insomma, col superamento delle vecchie sistematiche si rischia di entrare in un mondo senza concretezza sociale, senza ragione, senza né fini né scelte 'ragionevoli'. Il discorso può sembrare ridursi ad un argomento tipo « ordine contro la non-ragione ». Devo dire che non vorrei prescrivere per le scienze sociali né lo scetticismo totale (rifiuto e/o indifferenza rispetto al concreto), né la sistematica come dogma e come sistema di potere: dovrebbe essere ovvio che mi sento molto conscio del fascino e del pericolo di questi atteggiamenti, contrapposti così nettamente come sono qui sopra.

Un discorso critico può partire, forse, dallo scetticismo con cui vengono accolti i tentativi di realizzare una riformulazione dei sistemi precedenti. Sto parlando dell'approccio di Luhmann a una nuova sistematica che anche contiene la neutralità, l'astori-

² CARLO DONOLO, FRANCO FICHERA, *Il governo debole. Forme e limiti della razionalità politica*, Bari, De Donato, 1981, p. 288.

cità, l'avalutività che è anche il punto comune fra sistematica (tranne lo storicismo) e la scienza 'anarchica'. Il discorso è semplice: se occorre una nuova sistematica, quella di Luhmann non ci soddisfa, né come descrizione, né come modello 'empirico'. Si legge: '... il potere non è una sfera perfettamente autarchica, ma dipende da altri fattori per quanto riguarda le condizioni in cui esso può realizzarsi, nonché i bisogni e le pretese a cui è legato'³: il potere, quindi è sia diffuso che generico: 'Ovunque gli uomini comunicano fra di loro, è probabile che essi si orientino alla possibilità di danneggiarsi reciprocamente, influenzandosi con ciò a vicenda. Il potere è una categoria universale della esistenza sociale propria dell'esperienza umana...'⁴. Finalmente, l'individuazione del potere 'significherebbe differenziare maggiormente il microcosmo dell'interazione ed il macrocosmo dell'organizzazione e dar corso in ciascuno dei due ambiti al rispettivo gioco di potere...'. Insomma, ci troviamo di fronte ad una teoria del potere come mezzo di comunicazione (o di *poker*) senza fini, senza soggetti, senza 'mandanti' senza né sviluppo né superamento. Questo sistema coinvolge sia la sistematica dell'ordine ('le regole') che il soggetto 'naturale' (il giocatore). Ma di chi è questo potere? a che cosa serve? da dove arriva e dove va? Zolo ha ragione quando nega che la teoria di Luhmann sia una teoria conservatrice: è molto di più. E' la teoria di una lotta pluralistica degli interessi a-ragionevoli perenne: 'L'auto-regolazione non sarà un automatismo logico. A maggior ragione noi ci asteniamo da ogni giudizio sulla 'razionalità' di tali forme di regolazione. L'efficacia e la facoltà di apprendimento delle relative tecnologie non possono al momento attuale essere valutate in termini sociologici e come realtà sociali complessive esse sono delle grandezze sconosciute sia per quanto riguarda l'ampiezza che la diffusione. Ciò nonostante si profilano in questa direzione delle possibilità di ricostruire il potere organizzativo come un potere puramente formale di definizione delle condizioni di appartenenza ad un'organizzazione, e di imbrigliare il potere entro i circuiti delle sue stesse regole⁵. Si può chiedere — siamo noi le organizzazioni, o esiste un potere 'organizzativo delle organizzazioni' al di sopra il pluralismo — o il corporativismo — puro? E' difficile rispondere.

Insomma: il potere è il potere; 'noi' siamo il potere, e il potere è anche sopra di noi. Come per i computer di Alphaville,

³ N. LUHMANN, *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979, p. 69.

⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁵ *Ibid.*, p. 136.

le cose che contano sono le 'données immédiates de la conscience', bergsonianamente parlando. Si tratta, quindi, di un potere che non si spiega, e che non ha bisogno di spiegarsi: esiste nel presente come rapporto-fatto-interesse. Infatti, per Luhmann i dati immediati della coscienza sono anche i dati del potere come comunicazione. Questo potere, quindi, riempie la coscienza ma non aggiunge nulla alla coscienza stessa. Si può ben comprendere il desiderio di una nuova sistemica che contenga soggetto, tempo, e mezzo (o mediazione molteplice). Però, come tanti progetti sul neo-corporativismo, la *metafora* del sistema come metafora della vitalità totale, diventa semplicemente — metaforica: si confondono i vari livelli di analisi, tipi ideali, metafore, meccanismi e fini. Il sistema è *come* il mondo, ma anche parte di esso, e per esprimersi deve diventare il mondo stesso (quello dello *status quo*, beninteso, del gioco del potere). Nel volume 'illuminismo sociologico' si vedono bene le radici della post-razionalità o, meglio, del post-razionalismo: 'Date le condizioni fissate dalla scienza moderna come requisiti della verità', non è stato possibile... sviluppare una teoria degli scopi giusti. La scienza non può legittimare la formulazione su un piano astratto di scopi singoli... soltanto il livello dei sistemi di azione complessi le conferisce un significato proprio, che è quello della razionalità sistemica' ⁶ — cioè, un sistema di *azione* il cui equilibrio relativo permette un grado di soddisfazione nel mondo reale. Insomma, l'azione è razionale (e concreta) se fa parte di un sistema capace di raggiungere il suo scopo. O, meglio, l'azione sistemica intenzionale e vincente costituisce la ragione. Come si perde o si vince a tresette utilizzando sempre lo stesso sistema, così nel mondo concreto e 'scientifico' l'unica ricetta sicura per la sconfitta sta nel porsi dei fini 'irragionevoli'. Nel saggio sull'illuminismo si vede la ragione concretizzata nella soddisfazione che i potenti forniscono. Cioè, il potere — dopo aver vinto il gioco per l'ennesima volta, soddisfa i bisogni dei perdenti civili, fino a un certo punto, ma mai con la ragione, ai bisogni dei giocatori perdenti.

Quelle che erano un tempo le sue premesse (dell'illuminismo) gli assunti relativi ad un possesso comune della ragione ed a fini prevedibili dell'umanità forniscono ora i limiti immanenti dell'illuminismo. E' in questo modo che esso trova la sua legge interna nella tensione fra ideazione del mondo ed esperienza attuale, nella convinzione, cioè che la complessità del mondo possa essere compresa solo se si riesce anche a ridurla' ⁷.

⁶ N. LUHMANN, *Illuminismo sociologico*, Milano, Il Saggiatore, 1983, p. 54.

⁷ *Ibid.*, p. 102.

Dunque, la ragione diventa il concreto, il 'raggiungibile': la ragione è il potere, e il sistema è il sistema di potere. La comunicazione non è né filosofia né scienza: è l'intreccio degli interessi. L'azione possibile e immediata è basata *non* sull'irrazionalità della realtà e sul bisogno di ridurre la sua 'complessità', ma piuttosto sulla gerarchia concreta e strutturata di vincitori-comunicatori dentro il mondo — pragmatico — dell'azione-sistema dell'esperienza attuale, il confronto fra ragione-azione, e esperienza della vita. In altre parole, il sistema metodologico di Luhmann si basa sulla dicotomia fra esperienza come totalità caotica, e ragione-azione. La forma del sistema racchiude in sé ragione (vincitori) e non-ragione (i perdenti, gli irragionevoli). La ragione è il successo, il possibile. Ecco la fine dell'illuminismo e della differenziazione fra ragione-natura, ragione-esperienza. I sistemi di Luhmann sono *tutto* e *solo* sistemi: una teoria dell'azione come ragione contro il caos dell'esperienza — e della realtà concreta, di ogni discorso scientifico. 'Nel corso degli ultimi due secoli è diminuita in maniera vistosa la fiducia nella capacità del diritto di promuovere l'ordine sociale e politico'⁸. La politica ora, esiste per ridurre la complessità dell'esperienza — cioè, delle esigenze e dei bisogni. Ancora una volta, il problema metodologico non viene affrontato: la ragione ha 'fallito' non perché ha sbagliato ma perché ha perso 'la fiducia' — cioè, il successo, come viene definito dai potenti. Certo, il potere per avere un successo totale, deve governare senza violenza: la violenza presuppone una sfida al potere, alla ragione. Ma, com'è pericolosa questa identificazione fra potere, ragione (o comportamento ragionevole in conformità con le regole del gioco, delle *chances*), e successo: sembra una miscela di Machiavelli, Pareto e von Clausewitz, dove sia la filosofia (la logica) che la scienza si rivelano incapaci di intervenire.

La ragione ha sempre suggerito la possibilità di una sistemica: anche se lo storicismo, il meccanicismo e l'organicismo ci appaiono superati sia come sistemi che come realizzazioni della 'ragione' l'inversione luhmanniana della ragione non può essere soddisfacente. Certo, la teoria di Luhmann esclude la violenza, però non attraverso un'intesa o un meccanismo, bensì attra-

⁸ *Ibid.*, p. 205. Il concetto di 'complessità' può essere, infatti, visto in chiave conservatrice, nostalgica per la società 'semplice'; ma anche come accettazione della società razionalmente strutturata intorno agli interessi legittimi (allo steso tempo, però, una società di mercato, senza valori, senza *Gemeinschaft*, senza una *raison d'être* intrinseca, e quindi immune ad ogni critica. Per le estensioni in un senso — critico — tecnico-corporativo di questi argomenti, si veda H. WILENSKY, *Neo-corporativismo, accentramento e stato assistenziale*, Bologna, Cappelli, 1980.

verso il potere stesso. ' La struttura di tutti i codici dei mezzi di comunicazione (incluso, cioè, quello del sistema del potere) rende le ' rivoluzioni ' impossibili. Individualizza tutti i fenomeni del movimento e li definisce in termini operativi. I codici sono catalizzatori che operano entro ordini storici capaci di auto-sostituzione. Anche in questo senso, essi sono elementi formativi di quello speciale sistema che è la società '9. Il lessico nell'edizione italiana espande o, meglio, sintetizza, questa definizione così: il potere è il potere, ' la possibilità di scegliere alternative di comportamento per altri attraverso una propria decisione, di ridurre la *complessità* per altri (corsivo mio) '10. Insomma, la prima citazione tenta il progetto di sintetizzare i tre 'ismi', dell'organo, della macchina, e dell'astoria, ma sotto l'aspetto descrittivo. Per Luhmann, la metodologia diventa sistema, che diventa sistema di potere reale, che poi digerisce la ragione come metodologia. La seconda citazione rivela l'essenza autoritaria della definizione del potere. Luhmann esprime la delusione, l'ironia, anche, forse, un pessimismo moralistico nei confronti del ' sistema ' — il meccanismo potente che sa scientificamente ridurre le complessità altrui, sia di interessi materiali che speculativi. Il sistema sembra vincere finché non utilizza la violenza: ma che cosa significa un ' fallimento ' in cui il potere fa ricorso alla violenza — e vince ancora? Che importanza ha un tale fallimento sul piano metodologico? Semplificare la realtà concettualmente, ridurre le sue complessità è, certo, una delle operazioni delle scienze, e, seguendo Foucault, può anche coinvolgere un tentativo di produrre un discorso come potere: la comunicazione, cioè, come potere diventa lo strumento attraverso cui il signore hegeliano domina il servo senza ucciderlo. Ma la passività del servo non è necessariamente eterna, non accetta l'eroganza perenne del potere 'vincente': altrimenti, non si sarebbe il 'gioco' dei poteri, degli interessi. La nuova sistematica di Luhmann non solo non aggiunge nulla alle vecchie, ma neppure si confronta con le loro deficienze: fini, intelligenza, evoluzione, storia 11, tentano una nuova risposta.

JOHN FRASER

⁹ LUHMANN, *Potere...* cit., p. 106.

¹⁰ *Ibid.*, p. 182.

¹¹ In un contesto abbastanza diverso, i termini presenti in questo commento si ritrovano in S. MANGHI, *La sociobiologia e la critica marxista*, « Quaderni Piacentini », n. 7, 1982. Cf. anche K.E. BOUNDING et al., *Sociobiologia e natura umana*, Torino, Einaudi, 1980.

Pubblicando, due anni fa, *Il capo carismatico*, Luciano Cavalli aveva tentato una vasta e originale ricognizione sulla teoria del carisma. In un certo senso, si può addirittura affermare che il titolo dell'opera suonasse riduttivo rispetto a un impianto critico che si poneva come costitutivo di una riflessione sociologica sull'intera problematica della leadership. Il riferimento alla tematica carismatica, però, esplicitava un'opzione scientifica weberiana e indicava implicitamente la direttrice di un suo possibile aggiornamento. Con questo *Carisma e tirannide nel secolo XX* la riflessione di Cavalli trova sviluppo circoscrivendosi all'esempio storico più significativo e inquietante dell'età contemporanea. Sotto il fuoco dell'analisi è infatti il caso Hitler. A scanso di equivoci — in una congiuntura editoriale percorsa da un ambiguo revival delle biografie dei grandi personaggi — l'autore sottolinea sin dalle prime pagine i fondamenti metodologici del suo approccio come propri della sociologia politica. In linea di continuità con la precedente opera teorica, essi attingono al modello interpretativo weberiano. Così da una parte la dottrina del *capo carismatico* si presta a costituire la sponda euristica della ricerca. Dall'altra, la categoria generale di leadership carismatica è utilizzata in quanto capace di produrre una varietà di tipi storicamente determinabili. Fra questi c'è il caso Hitler: quello, cioè del *tiranno carismatico*, figura che Cavalli distingue dal *capo politico carismatico* descritto da Weber, ma che può rappresentare una delle forme peculiari del modello stesso. Questa almeno è, in sintesi, l'ipotesi di lavoro che sorregge l'analisi di Cavalli.

La verifica dell'ipotesi è affidata a un'ampia ricerca, costantemente percorsa da una tensione che attinge sovente la sfera etico-politica, intersecandosi con l'elaborazione scientifica del modello. Esempiori in questo senso le riflessioni iniziali sulle possibili articolazioni della teoria del carisma, attraverso le quali l'autore evidenzia lo spessore storico-filosofico del problema. Non solo questione di come costruire una tipologia più duttile, quindi, ma anche di come preservare la specificità di figure e di esperienze storiche. Il risvolto etico-politico è immediato se si pone mente al rischio — diretta conseguenza dell'approccio formalistico astratto — di sussumere sotto una sola categoria, sotto un

* LUCIANO CAVALLI, *Carisma e tirannide nel secolo XX. Il caso Hitler*. Il Mulino, Bologna 1982, pp. 273.

unico *tipo ideale* di leadership carismatica, personalità come quelle di Gandhi e di Hitler, per rifarsi all'esempio proposto da Cavalli. La sociologia critica, va aggiunto, è stata in più occasioni tentata di operare una scelta radicale, coinvolgendo nel rifiuto della modellistica astratta anche schemi di derivazione weberiana. Eppure è sempre prevalso il timore di gettare via il bambino con l'acqua sporca. E non solo, credo, per un riflesso di timore reverenziale nei confronti di Weber. La verità è che l'intuizione sociologica weberiana va, almeno nel caso della leadership politica, al di là della tipologia. Ricorda giustamente Cavalli come, fuori delle concettualizzazioni, Weber presagisca l'incipiente polarizzazione del suo tipo ideale attorno a due figure simbolo: il leader della democrazia plebiscitaria e quello della « dittatura dei caporali ». Lo sforzo dell'autore è pertanto quello di proporre uno statuto teorico convincente, capace di verificare e strutturare l'intuizione weberiana. L'impatto sulla storia contemporanea di leaders della democrazia plebiscitaria così lontani dal modello di Gladstone — da Churchill a Roosevelt a de Gaulle — e di tiranni carismatici come Hitler, Stalin, Mussolini, è comunque tale da sconvolgere qualunque rigido paradigma formale.

La simpatia per Gladstone, conciliazione di carisma e di democrazia parlamentare, può convivere in Weber con suggestioni plutarchiane e storicistiche così come con inquietudini post-nietzscheane. Ma all'« orfano di Bismarck », per valerci del titolo di un recente lavoro di F. Ferrarotti, non sarà concesso il tempo della verifica empirica rispetto al ruolo delle grandi personalità nella storia. Weber intuisce che il nodo problematico è tutto nell'esplosione/implosione della democrazia di massa. Nelle sue ultime opere è esplicita la percezione che la crisi europea non modifica soltanto la dislocazione delle forze sociali e i rapporti di forza sul campo. In discussione è forse lo stesso modello concettuale sussunto nella formula di *Politik als Beruf*. La stessa formula si presta a ridefinizioni dense di inquietanti e imprevedibili implicazioni. Weber intuisce, anche, che nel crogiolo di accelerate trasformazioni strutturali la dinamica culturale del *disincanto* può conoscere esiti paradossali, sino ad approdi irrazionalistici.

Ma il presagio di Weber non è passibile di verifica. Non solo perché il sociologo tedesco scompare quando la stagione del nuovo totalitarismo politico è soltanto agli albori, ma anche perché è forse la stessa vertiginosa accelerazione del *tempo storico* a ridimensionare la fecondità euristica del metodo comparativo. Non è casuale che, proprio nell'età dei tiranni carismatici e della democrazia plebiscitaria, la sociologia politica conosca una metamorfosi profonda. In questi anni il pensiero elitistico accreditato

esprime dall'interno la critica più radicale al sistema liberale parlamentare. Ma le sue radici sono storicistiche, si nutrono di umori giuridico-formalistici, sono avulse da un reale contesto sociologico. Così l'approdo ideologico dell'élitismo diviene un confuso liberalismo autoritario, la cui edificazione è affidata alle bizzarrie ingegneristiche della modellistica. Più coerente con le proprie premesse è l'indirizzo politologico nordamericano che prende corpo fra le due guerre. Pragmatico e tendenzialmente astorico, questo orientamento possiede un suo progetto politico implicito. Stabilizzazione sociale e integrazione delle dinamiche del conflitto sono i suoi obiettivi strategici, da perseguire attraverso una metodologia scientifica interdisciplinare in cui confluiranno gli apporti più eterogenei. Fra questi, da ultimo, buona parte dello stesso armamentario teorico di un élitismo giuridico ormai poco commerciabile nelle società totalitarie di massa europee. Di fronte agli esiti della crisi internazionale — tirannidi carismatiche e democrazie plebiscitarie — la sociologia politica classica ripiega nella contemplazione o si trasforma in tecnologia del potere. Si smarrisce la dimensione della storia come possibilità e si scava un solco fra scienze sociali empiriche e analisi di classe — cui non sarà estraneo lo sviluppo del *Diamat staliniano* — sino a esorcizzare la lezione più viva dell'insegnamento di Marx. Quella, cioè, che assume il *punto di vista* come elemento dinamico e decisivo del conflitto sociale, fuori di ogni falsa oggettività. La resa a discrezione dell'élitismo di fronte ai totalitarismi europei è simmetrica alla proliferazione dei laboratori funzionalistici per la razionalizzazione del *Social System* nordamericano.

Ho sviluppato questo inciso per precisare le ragioni teoriche e culturali che a mio avviso rendono legittimo e potenzialmente fecondo un ritorno a Weber sottratto alle letture canoniche o alle tentazioni tipologiche. Cavalli si avventura sul terreno di un'interpretazione evolutiva del modello e lo fa servendosi dell'esempio più ricco di stimoli e di implicazioni. In questa chiave di lettura, studiare il fenomeno del tiranno carismatico nella società di massa non può che essere opera del sociologo. Psicoanalisi e teoria dei sistemi, biografia e filosofia della storia, da sole non ci aiutano a cogliere la compresenza di vecchio e di nuovo, di arcaico e di futuribile, che è fra le componenti primarie della tragica e stupefacente avventura hitleriana. E non mi riferisco qui alla problematica dei modelli culturali archetipici veicolati dall'uso pianificato delle tecnologie della comunicazione. In discussione sono proprio gli aspetti costitutivi l'esperienza carismatica. Siamo nel cuore di una teoria della leadership che accetta di collocarsi nell'orizzonte storico e rinuncia al neutralismo classificatorio fine a se stesso. Lo stesso Cavalli, del resto, sottolinea a

conclusione del suo lavoro come la questione della leadership rappresenti la questione per eccellenza della democrazia moderna. Personalmente, mi riesce più familiare fare riferimento al tema della *rappresentanza*, ma non mi sembra che i due approcci siano in contraddizione, una volta sgombrato il campo da suggestioni psicologistiche o da interpretazioni politologiche astratte. Mi sembra, anzi, che per Cavalli l'esame della tirannide carismatica rappresenti l'occasione per definire con procedimento speculare indotto *anche* l'anatomia del leader politico tout court.

Lavoro difficile e utile, che l'autore conduce con cautela e scrupolo documentario, attingendo a fonti poco note o difficilmente accessibili al lettore italiano. La vicenda di Hitler è seguita passo passo nei suoi tornanti biografici e nell'analisi dei momenti di precipitazione della crisi tedesca che segue la sconfitta bellica. L'attenzione privilegiata posta all'applicabilità del modello interpretativo può addirittura dare la sensazione di una sottovalutazione — paradossale per un'opera che si rifà orgogliosamente al metodo sociologico — dello sfondo strutturale della crisi e delle trasformazioni della società tedesca di quegli anni. In realtà, però, Cavalli costruisce un impianto sociologico saldo, che sorregge come un'impalcatura robusta anche se non vistosa l'intera analisi. Analisi che privilegia il tema del carisma hitleriano, per cui predestinazione, vocazione, chiamata e conferma sono gli aspetti costitutivi che l'autore rintraccia ed evidenzia in una serie di episodi cronologicamente collocabili. Sarà poi il *tiranno carismatico* a realizzarne una singolare totale interiorizzazione. Opererà qui un meccanismo proprio della psicologia individuale, che Hitler rovescia nella pratica della suggestione popolare di massa, convincendo il *suo* popolo di incarnare una volontà straordinaria. L'infallibilità del capo e l'intuizionismo cosmico divengono ingredienti e attributi capaci di legittimare una leadership carismatica in una sorta di corto circuito con la crisi della società tedesca. E' forse da riprendere, a questo proposito, qualche spunto non pienamente sviluppato sulle correnti ideologiche e gli umori culturali che alimentavano, in pieno XX secolo, il mito romantico della *Gemeinschaft*.

Un riferimento, questo, di particolare importanza se riesce a configurarsi come la forma storica di un mito politico reazionario di massa. Un mito in cui convivono confuse aspirazioni alla modernizzazione, retorica nazionalistica di tipo nostalgico/utopistico, bisogni sociali insoddisfatti e sublimati, resistenze piccolo borghesi alle dinamiche urbano-industriali destinate a entrare in sintonia col ruralismo hitleriano. Cavalli sottolinea a questo proposito come gli stessi rigurgiti di naturalismo romantico siano rivelatori di un invalicabile limite culturale nel perso-

naggio Hitler. Al di là della terrificante potenza evocatrice della predicazione nazista, che ha fatto parlare di satanismo e di millenarismo, si rivela un profilo intellettuale e morale di tale modestia da costituire la spiegazione non ultima delle aberrazioni e dei crimini del regime. Il biologismo razzistico, il consequenzialismo ideologico esasperato sino alla paranoia, il provvidenzialismo volgare, sono descritti come veleni circolanti nella società del tempo. Ma per Cavalli il loro combinarsi in una miscela raccapricciante e destinata a incrinare l'immagine stessa della civiltà umana, è reso possibile dalla permeabilità e dalla grossolanità dei meccanismi culturali del tiranno carismatico. Il genio satanico è l'altra faccia dell'intellettuale fallito e ritardatario che, per esempio, è capace di prendere sul serio le dottrine della scuola geopolitica quando la loro insostenibilità è già stata provata dai fatti. In questa chiave di lettura Cavalli spiega tanto come Hitler sia approdato a un potere che custodirà con fanatica intransigenza, quanto come in nessun momento — nemmeno in quello della massima espansione militare del Reich — sia riuscito a proporsi su scala internazionale come un leader carismatico sovranazionale, cioè capace di suscitare processi di identificazione e consenso in popoli che non fossero il suo. La rozzezza e l'eclettismo culturale del leader sarebbero cioè stati, al di là delle interpretazioni psicologiche, un fattore decisivo del successo nazista in Germania e nell'area linguistica tedesca. Ma il provincialismo intellettuale, unito al cinismo etico integrale, avrebbe condannato il Reich millenario a una precoce sconfitta assai più di quanto non abbiano fatto i diaframmi etnici, ideologici e culturali dell'ideologia nazista propriamente intesa.

Si tratta di spunti suggestivi che non c'è ragione di contestare, a mio parere, proprio in quanto si pongono come cifre di analisi complementari e non sostitutive di altre interpretazioni. Direi anzi che proprio nella ostentata *sovrastrutturalità* di queste osservazioni va rinvenuta una preziosa istanza umanistica del razionalismo occidentale. L'enfasi posta da Cavalli sulle determinanti etiche e culturali della figura del tiranno carismatico rappresentano a ben vedere una scelta di campo che qualcuno potrebbe bollare di idealismo, ma che comunque si sottrae al formalismo metodologico di molti politologi. Cavalli non si è proposto, infatti, di ricostruire sistematicamente la società tedesca negli anni dell'avventura nazista. Ha voluto, invece, suggerirci una pista interpretativa originale che muove da Weber ma giunge a scuotere alcuni modelli convenzionali della sociologia politica contemporanea. Nell'auspicio civile che l'esempio studiato rimanga, nel suo genere, irripetibile.

NICOLA PORRO

Natura ed agire sociale nelle concezioni di Marx e Weber

La distinzione è ben radicata nel pensiero marxista, tra le concezioni materialista e « borghese » dei rapporti tra uomini ed ambiente esterno, ossia di ciò che Marx chiamava « l'elaborazione della natura da parte degli uomini »¹. E' Marx stesso d'altronde ad insistere — anche per questo aspetto — sull'incompatibilità tra la propria concezione e quella degli economisti, ed in genere degli studiosi di campo « borghese »², e su questa strada l'hanno seguito quanti si sono ispirati al suo insegnamento. Nell'odierno clima intellettuale, contrassegnato — specie in Italia³ — dalla « crisi » del marxismo come concezione del mondo e come teoria della società, quel che non pare affatto essere « entrato in crisi » è la credenza nell'inconciliabilità ideologica e sociologica dei due campi, sicché oggi diversi autori si dichiarano non più marxisti, pressoché come in tempi passati altri autori — si pensi a Lukàcs — decisero dopo più o meno grande travaglio di « passare » al marxismo.

L'aver diviso in campi avversi lo studio delle discipline storico-sociali non credo abbia sortito altro risultato, se non d'affinare le capacità dialettiche e polemiche dei vari militanti in questo o quel campo; talvolta, nel migliore dei casi, indurli a meglio chiarire determinate questioni teoriche. Ciò non è certo trascurabile, ma è più che compensato dall'inconveniente assai grave d'una mancanza di comunicazione e comprensione tra gli esponenti di parte marxista e « borghese », con nocumento per il progresso delle scienze storico-sociali. Il già citato Lukàcs, fra gli autori marxisti, si è segnalato per quella sorta di monumento d'incomprensione verso la cultura « borghese » che è *La distruzione della ragione*⁴. Questa, dal canto suo, non è stata talvolta da meno: notevole, a questo riguardo, è la posizione di Elton Mayo, secondo cui ogni adesione al marxismo sarebbe la conseguenza di una « storia personale... di privazione sociale », e « ragioni... personali » — ossia, interpretabili in termini biografico-psica-

¹ K. MARX, *L'ideologia tedesca*, (Roma, Editori Riuniti, 1967), p. 26.

² Si vedano ad esempio di K. MARX, *L'ideologia tedesca*, op. cit., pp. 14-35, *Il capitale*, (Roma, Editori Riuniti, 1977), Vol. III, p. 1002, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, (Firenze, « La Nuova Italia », 1968), Vol. I, pp. 8-11.

³ Scrivendo nei tardi anni sessanta, Ralph Miliband notava come negli Stati Uniti un numero crescente di professori universitari si fosse portato su posizioni di sinistra (« radical ») (cfr. R. MILIBAND, *The State in Capitalist Society*, New York, Basic Books, 1969), pp. 248-249. La tendenza verso un'apertura al marxismo sembra essersi rafforzata nel corso degli anni settanta, con la fondazione di riviste come « Theory and Society », l'affermazione ottenuta da altre riviste come « Telos », « The Insurgent Sociologist » and « The Berkeley Journal of Sociology », e la pubblicazione da parte di riviste e case editrici non marxiste di articoli e libri d'orientamento marxista. In Gran Bretagna, Bottomore e l'ultimo Giddens sostengono concezioni della società pressime a quella di Marx (Cfr. A. GIDDENS, *Classes, Capitalism and the State*, « Theory and Society », 9, 1980, p. 890). Si ha insomma l'impressione che la « crisi del marxismo » sia un fenomeno italiano, o quanto meno europeo, piuttosto che anglosassone.

⁴ Torino, Einaudi, 1959.

nalitici — sarebbero all'origine dello stesso pensiero di Marx⁵: con il che, il marxismo si intenderebbe liquidato come modello o teoria scientifica.

Da entrambi le parti, sono questi certamente esempi estremi e non manca chi nel prendere le distanze dal marxismo pur riesce a darne una valutazione approfondita e equilibrata⁶, né chi — aderendo invece ad una prospettiva marxista — è capace di presentare lo sviluppo complessivo della teoria sociologica e politica in modo sereno ed obiettivo⁷. E' tuttavia un fatto, credo che il fossato scavato all'interno delle scienze storico-sociali non abbia giovato ad esse ed abbia anzi ispirato giudizi preconcetti e fraintendimenti. Ne è stata una vittima straordinariamente illustre Max Weber, oggetto ancora in tempi recenti di interpretazioni tendenziose da parte di studiosi italiani e stranieri, d'orientamento appunto marxista: che Weber dichiarasse esplicitamente la sua appartenenza come nascita ed impostazione intellettuale alla classe borghese⁸ non significa affatto che la sua epistemologia e sociologia fossero di stampo idealista e contrapponibili quindi al « materialismo » di Marx e di suoi seguaci. Non è più tempo, insomma, di etichettare Weber con l'appellativo fuorviante di « Marx della Borghesia », contro cui far valere — come scriveva il pur bravo Cantimori — « quello del proletariato »⁹.

Il tema dell'incontro tra agire sociale e natura, o ambiente esterno, nelle concezioni rispettivamente di Marx e Weber, può servire come « test » o banco di prova per la tesi qui sostenuta, ossia che è inopportuno — in quanto fonte di errori interpretativi — considerare inconciliabili i contributi di parte marxista e non marxista, e segnatamente quelli di Marx e Weber. La loro convergenza di vedute su questo tema particolare, una volta dimostrata, permetterà forse non solo di meglio apprezzare i punti di divergenza, pure essi significativi, ma anche di suggerire alcune, in verità certo originali, vie d'uscita dall'attuale « crisi » del marxismo.

A Weber, la natura appare come ciò che è privo di significato, e quindi — sotto questo aspetto — contrapposto all'agire umano. L'agire umano si rivolge alla natura in quanto agire economico, che è diretto a soddisfare i bisogni delle economie tradizionali, e più in generale a fornire i mezzi per procurare determinate prestazioni d'utilità, sia nel caso delle economie tradizionali che in quello delle moderne economie acquisite. La natura appare allora come qualcosa di inerte, privo di senso, capace tuttavia di condizionare in qualche modo l'agire umano: come ostacolo, mezzo, scopo, incentivo, e così via. Si vedano questi passi:

« Sprovvisi di senso... restano tutti i processi o tutte le situazioni — animati, inanimati extraumani, umani — che non hanno un contenuto di senso intenzionato in quanto essi non si presentano nella loro relazione di "mezzo" e di "scopo" con l'agire ma costituiscono solamente un'occasione, un incentivo o un ostacolo ad esso »¹⁰.

⁵ E. MAYO, *The Social Problems of Industrial Civilization*, « Londra, Routledge & Kegan Paul, 1962 », pp. 23-24 e 120.

⁶ Si veda ad esempio E. RIPEPE, *I conti col marxismo*, (Milano, Franco Angeli, 1982).

⁷ Cfr. I.M. ZEITLIN, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, (Englewood Cliffs, N. Y., Prentice-Hall, 1981).

⁸ M. WEBER, *Gesammelte Politische Schriften*, (Tübingen, Mohr, 1971), p. 20.

⁹ D. CANTIMORI, « Post Scriptum 1966 » alla « Nota introduttiva », in M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, (Torino, Einaudi, 1977), p. XXXVII.

¹⁰ MAX WEBER, *Economia e società*, (Milano: Edizioni di Comunità, 1974) - Vol. I, p. 7.

E ancora, in altro contesto:

« Processi, i quali non hanno un senso soggettivamente riferito all'atteggiamento di altri... possono racchiudere in sé le condizioni decisive dell'agire, cioè i suoi fondamenti determinati. Al "mondo esterno" in sé privo di senso, alle cose e ai processi naturali, l'agire è legato in maniera dotata di senso per una parte essenziale dal punto di vista della scienza diretta ad uno scopo di comprensione: l'agire teoricamente costruito, dell'uomo economico isolato, ad esempio, vi è legato in modo esclusivo. Ma la rilevanza dei processi senza un "riferimento di senso" soggettivo... consiste semplicemente, per la sociologia comprendente, nella loro qualità di "condizioni" e di "conseguenze" in rapporto a cui è orientato l'agire dotato di senso »¹¹.

E' decisivo per un agire economico che la necessità d'ottenere mezzi per le prestazioni d'utilità richieste sia soggettivamente avvertita. Dato tuttavia che l'intero agire economico — all'infuori di quello sociologicamente irrilevante dell'uomo economico isolato — è agire in comunità, la definizione dei bisogni, e quindi la definizione di quali mezzi siano da ottenere dal mondo esterno per fornire le richieste prestazioni d'utilità, è opera non del soggetto isolato, bensì della comunità in cui egli agisce¹². Ciò è vero non solo nelle moderne economie acquisitive, dove i bisogni tendono ad essere suscitati e diretti¹³, ma anche nel caso — concettualmente antitetico — nell'economia domestica¹⁴. Infatti:

« La comunità domestica nella sua struttura "pura" ... comporta, dal punto di vista economico e personale, una solidarietà verso l'esterno e una comunità d'uso e di consumo dei beni quotidiani (comunismo domestico) all'interno, in unità ininterrotta fondata su una relazione di reverenza strettamente personale »¹⁵.

Anche là dove l'economia domestica evolve non verso l'economia acquisitiva, ma verso il cosiddetto « oikos », cioè verso « l'economia domestica di grandi dimensioni — autoritariamente diretta — di un principe, di un signore fondiario, di un patrizio », la soddisfazione dei bisogni avviene sotto forma non individuale, ma di « copertura organizzata del fabbisogno »¹⁶, quindi sociale. Quest'ultimo tipo di agire economico è regolato sociologicamente da un tipo di potere tradizionale¹⁷.

Mai, ad ogni modo, — né nelle economie acquisitive (capitalistiche), né nell'economie domestiche o nell'oikos — si ha un rapporto individuale fra uomo e natura. *Sempre* il rapporto è *sociale*; non solo, ma esso è anche *storicamente determinato*, nel senso che vi è « una serie di stadi di sviluppo teoricamente costruibile (a partire dalla forma integra dell'agire di comunità) », dove « la forma economica 'posteriore' — cioè l'economia capitalistica » — è seguita alla « struttura teoricamente 'anteriore', vale a dire il maggiore vincolo degli appartenenti alla casa e la maggiore in-

¹¹ « Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie », in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, (Tübingen: Mohr, 1922), pp. 406-407. Traduz. ital. « Alcune categorie della società comprendente », in *Il Metodo delle scienze storico-sociali*, (Torino: Einaudi, 1974), p. 245.

¹² Più precisamente: della comunità verso cui il suo agire è orientato in modo provvisto di senso.

¹³ V. *Economia e società*, op. cit., Vol. I, pp. 88 e 95.

¹⁴ V. *Economia e società*, op. cit., Vol. I, p. 85.

¹⁵ *Ibid.*, p. 362.

¹⁶ *Ibid.*, p. 389.

¹⁷ V. *Economia e società*, op. cit., Vol. I, p. 233.

tegrità del potere domestico »¹⁸. Da un lato l'uomo sollecita in modo socialmente e storicamente determinato la natura, perché essa fornisca i mezzi per soddisfare queste prestazioni d'utilità. Ma dall'altro lato la natura condiziona il buon esito dell'agire umano, ponendosi come occasione, ostacolo, incentivo, eccetera. La contrapposizione tra uomo e natura appare perciò dinamica, nel senso di mutare il suo carattere col tempo, e genuinamente dialettica.

Se la « natura » è intesa in senso lato come « ambiente esterno sprovvisto di senso », essa comprende anche i prodotti dell'attività umana: ad esempio, le macchine nell'età capitalistica. Anche i prodotti acquistano rilevanza sociologica solo in quanto in essi si è incorporato un agire di uomini:

« 'Sprovvisto di senso' non equivale a 'inanimato' oppure a 'inumano'. Qualsiasi prodotto tecnico — ad esempio una 'macchina' — può venire interpretato e compreso semplicemente in base al senso che l'agire umano (diretto anche a fini assai diversi) ha attribuito, o ha voluto attribuire, alla sua produzione e al suo impiego: senza riportarlo a tale senso, esso rimane del tutto inintelligibile. Il nucleo intelligibile che in esso è presente consiste quindi nel riferimento dell'agire umano a ciò che — sia come 'mezzo' sia come 'scopo' — si proponeva l'individuo che agiva, o gli individui agenti, ed in vista di cui tale agire era orientato. Soltanto in base a queste categorie ha luogo una comprensione di questi oggetti »¹⁹.

Nel senso ora indicato, una macchina può essere descritta — come Weber fece in un celebre passo dei suoi scritti politici — come « spirito rappreso ». Questa particolare caratteristica

« le conferisce la potenza di costringere gli uomini al suo servizio e di determinare la loro esistenza quotidiana di lavoro in modo così dispotico, come effettivamente avviene nella fabbrica »²⁰.

Quanto dispotica sia la macchina nell'asservire l'uomo, è ciò che Weber si sforzò di stabilire nel corso di un'inchiesta diretta e in parte condotta da egli stesso nel 1908, sulla « psicofisica del lavoro industriale ». Ma egli mise in chiaro, nella sua introduzione metodologica alla ricerca, che non è solo la macchina ad influenzare in vario modo l'uomo, ma è anche, viceversa l'uomo a determinare la capacità ed il corso dello sviluppo industriale:

La presente indagine cerca di stabilire da un lato quale effetto ha la grande industria sulla personalità individuale la carriera e lo stile di vita extra-lavorativo degli operai, quali qualità fisiche e mentali sviluppa in essi, e come queste sono espresse nel comportamento complessivo degli operai; e dall'altro lato, in quale grado l'industria dal canto suo, nella sua capacità di sviluppo e nella direzione del suo sviluppo, è governata da determinate qualità che hanno origine nella formazione etnica, sociale e culturale, nella tradizione e nelle condizioni di vita degli operai »²¹.

¹⁸ *Ibid.* p. 386.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 6-7.

²⁰ *Economia e società*, op. cit., Vol. II, p. 703.

²¹ « *Methodologische Einleitung...* » in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, « Tübingen: Mohr, 1924 », p. 1. Considerazioni interessanti su questa introduzione metodologica si trovano in J.ET. Eldridge, « Weber »

La preoccupazione che una scelta errata del tipo d'industria potesse nascondere il carattere dialettico del rapporto uomo-macchina traspare dai suggerimenti che Weber diede agli esecutori dell'inchiesta: nell'industria oggetto dell'indagine, il monte salari doveva costituire un'alta proporzione dei costi totali (in modo che l'utilizzazione e la qualità della mano d'opera incidessero grandemente sui profitti); inoltre, i prodotti dovevano essere standardizzati in massimo grado, affinché differenze in qualità e quantità dei prodotti potessero essere attribuibili non a loro caratteristiche tecniche, ma al fattore umano²². La ricerca che Weber condusse personalmente in una fabbrica tessile sulla « psicofisica del lavoro industriale » confermò che non è solo la macchina a condizionare la vita e la personalità di quanti lavorano nell'industria, ma sono anche le caratteristiche individuali e sociali degli operai ad influenzare la produzione della macchina: ad esempio sentimenti di solidarietà operaia portano a ridurre la produzione nell'unità di tempo, quando si tratta di stabilire le norme per fissare i cottimi; o ancora, operai che sono attivisti sindacali, oppure sono stati educati nella fede pietistica, hanno una produttività assai più alta della media²³.

Il rapporto uomo-natura (intesa in senso lato) rimane dunque secondo Weber dialettico nella moderna società industriale: nondimeno, anche se l'uomo riesce in qualche modo ancora ad influenzare il mondo esterno privo di senso, questa influenza tende a diminuire, e quel rapporto diventa sempre meno dialettico. Infatti si è giunti

« Alla costruzione di quel potente ordinamento economico moderno, legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica, che oggi determina con strapotente costrizione, e forse continuerà a determinare finché non sia stato consumato l'ultimo quintale di carbone fossile, lo stile di vita di ogni individuo, che nasce in questo ingranaggio. Solo come un mantello sottile, che ognuno potrebbe buttare via, secondo la concezione di Baxter, la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle degli 'eletti'. Ma il destino fece del mantello una gabbia di acciaio (*ehernes Gehäuse*). Mentre l'ascesi imprendeva a trasformare il mondo e ad operare nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistarono una forza sempre più grande nella storia. Oggi lo spirito dell'ascesi è sparito, chissà se per sempre, da questa gabbia »²⁴.

In questo passaggio, molto noto e molto bello, è indicata piuttosto una tendenza che una realtà già attuale. Vi è ancora, come si è visto, la possibilità che l'uomo (l'operaio) influenzi l'ambiente esterno (la produzione meccanica), sebbene gli effetti dell'educazione pietistica siano « residui del passato... caratteristici in certo grado delle forze che erano state attive nell'epoca originaria del capitalismo industriale »²⁵. Quindi, almeno questa influenza verrà a scomparire. Quanto alle altre, Weber non si pronuncia. Rimarranno sempre, ad ogni modo, i vincoli posti all'attività umana da parte della natura, intesa in una accezione ristretta come

Approach to the Sociological Study of Industrial Workers», in ARUN SAHAY ed., *Max Weber and Modern Sociology*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1971), pp. 97-111.

²² « Methodologische Einleitung », *op. cit.*, pp. 8-9.

²³ V. « Zur Psychophysik der industriellen Arbeit », in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, *op. cit.*, pp. 155-162.

²⁴ *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, (Firenze: Sansoni, 1977), p. 305.

²⁵ « Zur Psychophysik der industriellen Arbeit », *op. cit.*, p. 162.

mondo naturale non umano: le riserve esistenti — ad esempio la quantità di carbon fossile — continueranno a condizionare l'attività umana, e saranno a loro volta modificate da essa. In questo senso limitato, anche in futuro il rapporto uomo-natura sarà dialettico.

Vediamo ora brevemente i punti di convergenza tra il concetto di natura in Weber e in Marx. In primo luogo, per Marx (come per Weber) l'uomo rivolge il suo agire verso la natura per soddisfare i propri bisogni. In questo senso, l'attività dell'uomo è finalizzata nei confronti della natura qualsiasi sia il modo di produzione in cui l'uomo opera:

« Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna. Si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, così deve fare anche l'uomo civile, e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione »²⁶.

E ancora in un altro passo:

« Il processo lavorativo deve essere considerato, in un primo momento, indipendentemente da ogni forma sociale determinata. In primo luogo il lavoro è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo, per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura. Egli mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita »²⁷.

In secondo luogo, sia per Marx che per Weber, è astrazione artificiosa considerare lo scambio uomo-natura nell'uomo isolato prescindendo dalla comunità in cui egli effettivamente agisce. A questo proposito scrive Marx che

« La concezione che considera storicamente solo i rapporti di distribuzione ma non i rapporti di produzione... si fonda sulla confusione e sulla identificazione del processo sociale di produzione, con il processo lavorativo semplice, che deve compiere anche un uomo artificialmente isolato, senza alcun aiuto sociale. In quanto il processo lavorativo è soltanto un processo fra l'uomo e la natura, i suoi elementi semplici rimangono identici in tutte le forme dell'evoluzione sociale. Ma ogni determinata forma storica di questo processo ne sviluppa la base materiale e le forme sociali. Quando è raggiunto un certo grado di maturità la forma storica determinata vien lasciata cadere e cede il posto ad un'altra più elevata »²⁸.

Ora, « il lavoro comune, cioè immediatamente socializzato », si incontra sin « sulla soglia della storia di ogni popolo civile »²⁹. Col crescere delle forze produttive ed il maturare della società civile, crescono pure i

²⁶ KARL MARX, *Il Capitale*, op. cit., Libro III, p. 933.

²⁷ *Il Capitale*, op. cit., Libro I, p. 211. Sul concetto di ricambio organico fra uomo e natura in Marx vedi ALFRED SCHIMIDT, *Il concetto di natura in Marx*. (Bari: Laterza, 1969), pp. 70-86.

²⁸ *Il capitale*, op. cit., Libro III, p. 1002.

²⁹ *Il capitale*, op. cit., Libro I, p. 109.

bisogni, e s'estendono quindi i rapporti tra uomini associati e natura ³⁰. In questo senso come scrive Marx in un lavoro giovanile

« La scienza naturale si è intromessa tanto più praticamente nella vita dell'uomo mediante l'industria... L'industria è il rapporto storico reale della natura e quindi della scienza naturale con l'uomo... La storia stessa è una parte reale della storia naturale, della natura che diventa uomo... La realtà sociale della natura, la scienza umana della natura, la scienza naturale dell'uomo, sono espressioni equivalenti » ³¹.

Appare chiaro dunque un terzo punto di convergenza tra Marx e Weber, là dove entrambi insistono sul carattere non solo prettamente sociale ma anche storico del rapporto uomo-natura. Dato l'interesse precipuo di entrambi per il capitalismo moderno non sorprende che essi abbiano dedicato particolare attenzione a quel rapporto così come si configura nell'ambito del modo di produzione capitalistico. Marx precede Weber nell'affermare che « il capitale non ha come fine la soddisfazione dei bisogni ma la produzione del profitto » ³² e nel sostenere che il tratto distintivo del capitalismo sia di produrre merci per lo scambio, in vista d'ottenere un plusvalore ³³. Questa peculiarità del capitalismo cambia completamente la relazione dell'uomo con l'ambiente esterno. Marx e Weber concordano nel rilevare un'antitesi concettuale tra modi tradizionali e modo capitalistico di produzione. Anticipando un tema considerato più tardi da Weber con maggiore informazione storica, Marx così descrive questa antitesi, ed i suoi effetti sul rapporto uomo-ambiente:

« Nel primo caso, nel caso dello strumento di produzione naturale gli individui sono sussunti sotto la natura nel secondo caso [quello in cui gli strumenti sono creati dalla civiltà] sotto un prodotto del lavoro. Nel primo caso dunque la proprietà (proprietà fondiaria) appare anche come dominio diretto naturale nel secondo caso come dominio del lavoro e in specie del lavoro accumulato del capitale. Il primo caso presuppone che gli individui siano tenuti uniti da qualche legame sia esso la famiglia, la tribù, il terreno stesso, ecc., il secondo caso presuppone che essi siano indipendenti l'uno dall'altro e che siano tenuti insieme solo dallo scambio. Nel primo caso, lo scambio è essenzialmente scam-

³⁰ « A mano a mano che egli [l'uomo civile] si sviluppa il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni ». *Il Capitale*, op. cit., Libro III, p. 933.

³¹ *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, (Torino: Einaudi, 1978, pp. 121-123. Nello stesso senso, si confronti quest'altro passo: « La celeberrima 'unità dell'uomo con la natura' è sempre esistita nell'industria, e in ciascuna epoca è esistita in maniera diversa a seconda del maggiore o minore sviluppo dell'industria, così come la 'lotta' dell'uomo con la natura esiste finché le sue forze produttive si sviluppano su una base adeguata... Senza industria e commercio dove sarebbe la scienza della natura? Persino puestas scienze 'pura' della natura ottiene il suo scopo, così come ottiene il suo materiale, soltanto attraverso il commercio e l'industria, attraverso l'attività pratica degli uomini ». *L'ideologia tedesca*, op. cit., pp. 16-17.

³² *Il Capitale*, op. cit., Vol. III, p. 310.

³³ Cf. *Il Capitale*, op. cit., Vol. III, pp. 997-999. Similmente, in termini weberiani, il capitalismo moderno presuppone « l'impresa di guadagno con capitale stabile e con organizzazione razionale del lavoro libero, orientata in vista della situazione di mercato dei consumatori privati » e fondata sulla « possibilità di calcolo ». MAX WEBER, *Economia e società*, op. cit., Vol. I, p. 236.

bio fra gli uomini e la natura, uno scambio nel quale il lavoro degli uni viene permutato contro i prodotti degli altri; nel secondo caso esso è principalmente scambio tra gli uomini »³⁴.

Nel secondo caso, quello del capitalismo, è dunque col lavoratore complessivo e non con i singoli individui, che avviene lo scambio uomo-natura³⁵. Ma se col capitalismo « l'operaio esiste per i bisogni di valorizzazione di valori esistenti, invece che viceversa la ricchezza materiale esiste per i bisogni di sviluppo dell'operaio », allora è legittimo concludere con Marx che l'uomo « nella produzione capitalistica è dominato dall'opera della propria mano »³⁶, e che « il processo di produzione padroneggia gli uomini »³⁷. Questo ulteriore punto di convergenza tra Marx e Weber — angosciato anch'egli dalla « strapotente costrizione » della produzione meccanica — è forse quello che più di altri ha richiamato l'attenzione degli studiosi³⁸. S'intende tuttavia che al pessimismo, o almeno incertezza, di Weber quanto al futuro dei rapporti tra gli uomini e l'ambiente esterno, si contrappone l'ottimismo di Marx:

« La libertà in questo campo [il campo dei rapporti tra uomo e natura] può consistere soltanto in ciò che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca »³⁹.

Subito dopo Marx soggiunge, in un passo frequentemente citato, che rimarrà sempre, anche dopo la fine del dominio delle cose sull'uomo, un « regno delle necessità naturali », che farà da supporto al futuro « regno della libertà »⁴⁰. Con l'espandersi delle forze produttive diminuisce il tempo necessario a soddisfare i bisogni limitati dei lavoratori mentre aumenta proporzionalmente il tempo dedicato a fornire pluslavoro per persone estranee. Mai peraltro il tempo di lavoro necessario può essere ridotto a zero: v'è un « limite naturale » allo sviluppo delle forze produttive sociali⁴¹. In questo senso va interpretato il riferimento al regno delle necessità, che ha sempre condizionato le relazioni sociali, e così continuerà a

³⁴ *L'ideologia tedesca*, op. cit., pp. 39-40. In modo ancora più icastico, questo processo è così descritto in un'altra opera: Il proprietario fondiario, nel riformare il suo fondo secondo criteri capitalistici, « libera la terra dalle bocche inutili, strappando i figli della terra dal petto che li ha nutriti, trasformando così lo stesso lavoro della terra, che per sua natura è fonte immediata di sostentamento, in fonte di sostentamento mediata, puramente dipendente dai rapporti sociali. (... Tutti i rapporti come rapporti posti dalla società, non determinati dalla natura). E' per questa via soltanto che diventa possibile l'applicazione e lo sviluppo integrale della forza produttiva... Così come in generale la produzione che si fonda sul capitale è non soltanto formalmente diversa da altri modi di produzione, ma presuppone altresì una totale rivoluzione e uno sviluppo totale della produzione materiale ». *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, op.cit., Vol. I, pp. 258-259.

³⁵ Cf. *Il Capitale*, op. cit. Vol. I, pp. 555-556.

³⁶ *Ibid.*, p. 680.

³⁷ *Ibid.*, p. 113.

³⁸ Si vedano per esempio Karl Loewith, « Max Weber und Karl Marx », in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Vol. 67 (1932), pp. 53-62, WOLFGANG MOMMSEN, *The Age of Bureaucracy*, « New York: Harper & Row, 1974 », pp. 56-57, W.G. RUNCIMAN, *Social Science and Political Theory*. (Cambridge, Engl.: Cambridge U.P., 1965), pp. 54-55.

³⁹ *Il Capitale*, op. cit., Vol. III, p. 933.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 933.

⁴¹ « Sul pluslavoro le differenti condizioni naturali del lavoro influiscono

fare anche nella società futura. « La priorità della natura esterna rimane ferma »⁴² non solo come priorità cronologica (la natura è esistita prima dell'attività umana)⁴³ ma anche — ed è ciò che qui importa — come priorità logica: la natura vincola l'attività umana. Essendo il rapporto dialettico, l'attività umana ha dal canto suo condizionato la natura col ridurre questo vincolo, senza avere tuttavia la possibilità di eliminarlo. Convergono allora in questo punto, come in tutti gli altri, le posizioni di Marx e Weber.

Lo scopo di questa relativamente dettagliata analisi del concetto di natura prima in Weber, poi in Marx⁴⁴ sta in ciò: che la dimostrata delle due posizioni mette Weber al riparo dell'appunto — che pur gli è stato mosso — di aver fatto dell'apologia indiretta del capitalismo col proporre questo concetto di natura. Se vi fosse qualche verità in tale appunto, risulterebbe che pure Marx si sarebbe reso, dalla convergenza della sua posizione con quella di Weber, « colpevole » di apologia indiretta del capitalismo: tesi difficilmente sostenibile. Ma in quell'appunto non c'è niente di vero. Vediamo le argomentazioni addotte a sua difesa:

« La definizione che Weber dà del fabbisogno... rivela il carattere idealistico di tale realizzazione. In questa visione il rapporto interumano, nella figura del 'bisogno' è interamente presupposto, come in tutto, al rapporto alla natura, la relazione sociale sgorgata dalla persona-valore è presupposta alla relazione con la natura. La società persegue un suo autonomo disegno in cui tale relazione entra solo per quel tanto che è necessario alla realizzazione del disegno stesso »⁴⁵.

Queste asserzioni, o meglio gli errori contenuti in esse permettono di ricapitolare la genuina posizione weberiana (o per quest'aspetto marxiana): la definizione dei bisogni è data socialmente e perciò la relazione con la natura non « sgorga » dalla persona-valore, bensì dall'attività di uomini uniti da determinati modi di agire in comunità (o da determinati rapporti di produzione), quali che essi siano. La società (o meglio, nella precisa terminologia di Weber, la comunità⁴⁶ non può perseguire alcun autonomo disegno nei confronti della natura, proprio perché quest'ultima pone vari vincoli e condizioni all'attività umana, orientata verso di essa in modo dotato di senso. Weber, insistendo nel contempo sull'importanza sia degli scopi umani sia dei vincoli naturali che si frappongono alla loro realizzazione, prende tanto dall'idealismo quanto dal materialismo tradizionale,

soltanto come limite naturale, cioè influiscono mediante la determinazione del punto in cui può cominciare il lavoro per altri. Questo limite naturale arretra nella stessa misura in cui avanza l'industria ». *Il Capitale*, op. cit., Vol. I, p. 562.

⁴² *L'ideologia tedesca*, op. cit., p. 17.

⁴³ Cf. A. SCHMIDT, *Il concetto di natura in Marx*, op. cit., p. 29.

⁴⁴ Oltre alla già citata opera di Schmidt, che è fondamentale, sul concetto di natura in Marx, si veda anche IRING FETSCHER, *La natura umana nel pensiero di Marx*, « Comunità », n. 176, (Agosto 1976), pp. 142-164, SCHLOMO AVINERI, *Il pensiero politico e sociale di Marx* (Bologna: Il Mulino, 1972), pp. 94-102, B. OLLMAN, *Alienation*, (Cambridge, Ingh.: Cambridge U.P., 1980), pp. 73-119.

⁴⁵ FRANCO CASSANO, *Autocritica della sociologia contemporanea*, (Bari: De Donato, 1971), pp. 41-42.

⁴⁶ Sull'uso dei termini « comunità » e « società » da parte di Weber si veda EMERICH FRANCIS, « Kultur und Gesellschaft in der Soziologie Max Webers », in Autori Vari, *Max Weber Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität*, (Berlino: Duncker & Humboldt 1966), pp. 100-101.

senza identificarsi con nessuna di queste due posizioni: in questo senso, la gnoseologia di Weber coincide con quella di Marx⁴⁷.

Proseguiamo:

« Una volta isolati i rapporti sociali dal rapporto con la natura, con conseguente riduzione della socialità ad esplicazione — incontro delle finalità — idee dei soggetti, l'incontro con il mondo delle forze produttive, dell'economia (nel senso di Weber) viene visto, dall'angolo della coscienza, secondo che esso vi entri nel ruolo di mezzo o di fine. L'extrapolazione del sociale dal rapporto con la natura comporta un'ipostasi delle idee dominanti ed una interpretazione del rapporto con la natura alla base di tali idee; l'autonomizzazione del momento ideale porta ad una lettura delle formazioni sociali con la lente della coscienza che esse hanno di se stesse assumendo come criterio il feticismo in esse prevalente »⁴⁸.

Parlare di « feticismo » in formazioni sociali precapitalistiche non è — nemmeno per un marxista — corretto: è noto come Marx conio questo termine riferendosi esclusivamente al processo sociale capitalistico della produzione di merci⁴⁹. La questione più importante è tuttavia un'altra: la definizione dei bisogni non può essere in alcun modo ridotta ad un'« ipostasi delle idee dominanti », né può essere interpretata come « autonomizzazione del momento ideale », cioè come categoria idealistica, proprio in quanto la soddisfazione dei bisogni — almeno di quelli materiali — costituisce per Weber (come per Marx) un « regno delle necessità naturali »: non soddisfare i bisogni materiali porterebbe all'estinzione fisica per fame per freddo o per malattia. Quanto ai bisogni non materiali, la loro definizione sociale, e quindi storicamente mutevole, non è solo opera di classi dominanti. A questo proposito, Weber scrive:

« E' convenzionale che, quando si parla di economia, si pensi con accentuazione specifica al soddisfacimento dei bisogni quotidiani, cioè dei cosiddetti bisogni materiali. Preghiere e messe per i defunti possono in realtà essere altrettanti oggetti dell'economia, quando delle persone qualificate per celebrarle e della loro opera non si può disporre che in misura scarsa, e quindi soltanto dietro compenso come per il pane quotidiano »⁵⁰.

I bisogni non materiali per esempio quelli religiosi, sono avvertiti — secondo Weber — in maniera distinta dalle diverse classi sociali, e in alcune classi sociali, in maniera diversa a secondo dell'epoca storica⁵¹.

⁴⁷ A proposito della gnoseologia marxiana, a cavallo tra idealismo e materialismo tradizionale (non dialettico) si veda ancora l'opera di A. SCHMIDT, *op. cit.*, pp. 105-115, e di S. AVINERI, *op. cit.*, pp. 90-92. Sulla coincidenza della gnoseologia marxiana e weberiana, si veda ANTHONY GIDDENS, *Capitalism and Modern Social Theory*, (Cambridge, Engl.: Cambridge University Press, 1971), pp. 210-212.

⁴⁸ F. CASSANO, *op. cit.*, pp. 42-43. Vedi anche G. KORF, *Ausbruch aus dem Gehäuse der Gehörigkeit?* (Frankfurt a. M.: Verlag Marxistische Blätter, 1971), pp. 23-24.

⁴⁹ *Il Capitale*, *op. cit.*, Vol. I, pp. 103-115.

⁵⁰ *Economia e società*, *op. cit.*, Vol. I, p. 338.

⁵¹ In particolare per i bisogni religiosi, si vedano questi passi: « La sorte del contadino è così fortemente legata alla natura, così dipendente dai processi organici e dagli eventi naturali, e anche dal punto di vista economico così poco incline ad una sistemazione razionale, che egli in generale si fa compar-tecipe di una religiosità soltanto quando... è minacciato di riduzione in schiavitù o di proletarianizzazione ». (*Economia e società*, Vol. I, p. 471) « La nobiltà guerriera e tutte le forze feudali non tendono a divenire portatrici di un'eti-

si ricollegano variamente alle classi sociali, ma che in nessun modo si identificano semplicemente con quelli delle classi dominanti. Gli studi successivi alla sua morte di storici specialisti, per quanto abbiano portato talvolta correzioni di dettaglio, hanno confermato la validità generale della sociologia della religione weberiana e in particolare il collegamento tra distinte classi sociali da un lato e l'esistenza di bisogni religiosi dall'altro⁵². Weber, provvisto di una conoscenza difficilmente eguagliabile nel campo della storia religiosa comparata, concluse dunque che i bisogni religiosi appaiono dunque chiaro che il rapporto complessivo tra uomo e natura, così come è stato concepito da Weber, non indica affatto una qualsiasi aderenza ad ideologie « borghesi », comunque formulate⁵³.

* * *

Vediamo ora di tirare le fila dell'argomentazione sinora svolta. Anzi tutto, si sono indicati alcuni punti che marcano una coincidenza tra Weber e Marx nel delineare i rapporti tra agire umano e natura, intesa sia come ambiente naturale in senso stretto, sia anche in senso lato come « ambiente esterno sprovvisto di senso », che comprende quindi pure i prodotti dell'attività umana. Per entrambi gli autori, questi rapporti sono così caratterizzati: prescindendo dal modo di produzione, l'agire umano è comunque rivolto verso la natura al fine di soddisfare bisogni essenziali e si esplica tipicamente in modo sociale, non individuale; se si tiene

ca religiosa razionale ». Egli (il guerriero o il nobile) dalla religiosità non esige né accetta di buon grado cosa alcuna che vada al di là della protezione dalla cattiva magia, dei riti cerimoniali conformi al proprio costante sentimento di dignità e alla convenzioni di ceto, delle preghiere sacerdotali per la vittoria e per una morte gloriosa che lo faccia assumere nel cielo degli eroi » (*Ibid.*, pp. 475-476). « Gli strati autenticamente 'borghesi' rivelano invece i più forti contrasti. E ciò a prescindere dalle fortissime antitesi di ceto che questi strati recano in sé ». (*Ibid.*, p. 480). Più di tutto sono legate, in modi diversi ma sempre strettissimi, a processi economicamente razionali o, dove era economicamente possibile, capitalistici, tutte le sette del p. 482) « Se abbandoniamo gli strati socialmente o economicamente privilegiati, si accresce visibilmente il carattere atipico della condotta religiosa. Nell'ambito della piccola borghesia, specialmente degli artigiani, esistono le più grandi antitesi » (*Ibid.*, p. 482). « E infine gli strati economicamente privilegiati al massimo in senso negativo, gli schiavi e i giornalieri, non sono mai stati finora nella storia portatori di una specifica religiosità... Il proletariato moderno, quando prende una sua posizione precisa di fronte alla religione, lo fa nella forma di indifferenza e del ripudio di fronte al fatto religioso, non diversamente da larghi strati della vera e propria borghesia moderna » (*Ibid.*, pp. 486-487).

⁵² Si vedano: HERBERT FRANKE, « Max Webers Soziologie der ostasiatischen Religionen, in KARL ENGISCH, BERNHARD PFISTER, JOHANNES WICKELMANN (A cura di), *Max Weber* (Berlino: Duncker & Humblot, 1966), pp. 115-130, BENJAMIN NELSON, « On Orient and Occident in Max Weber », *Social Research*, 43 (1976), pp. 114-129, ARTHUR VON ROSTHORN, « Religion und Wirtschaft in China », in MELCHIOR PALYI (A cura di), *Erinnerungsgabe für Max Weber* (Monaco: Dunker & Humlot, 1923), pp. 219-233, DEMOSTHENES SAVRAMIS, « Max Webers Beitrag zum besseren Verständnis der Ostkirchlichen 'ausserweltlichen' Askese », in R. KÖNIG e J. WINCKELMANN (A cura di) *Max Weber zum Gedächtnis* (Köln, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1963), pp. 334-358, JACOB TAUBES, « Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes », in K. ENGISCH, etc., *Max Weber*, op. cit., pp. 185-194.

⁵³ Volutamente da parte è stata lasciata l'analisi intrapresa da Weber di possibili significati del termine « natura » (V. R. STAMMLERS « Ueberwindung » der materialistischen Geschichtsauffassung », in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, op. cit., pp. 321-322). Qui infatti interessava lo specifico uso che Weber stesso ha fatto di questo termine.

invece conto del particolare modo di produzione entro cui si configurano i rapporti tra agire sociale ed ambiente esterno, questi rapporti appaiono storicamente determinati, ove la cesura sociologicamente rilevante è tra modo capitalistico di produzione e modi antecedenti. Solo col capitalismo, infatti, la soddisfazione dei bisogni essenziali è subordinata (pur non potendo restare del tutto trascurata) a necessità acquisitive — ossia, di profitto — ottenute grazie allo sfruttamento d'una situazione di potenza sul mercato del lavoro, dei beni e dei servizi.

Solo col capitalismo, dunque, l'ambiente naturale inteso in senso stretto funge come mero vincolo o condizione a rapporti posti dalla società, e perde il suo carattere determinante sulla vita dei singoli individui. Come assolutamente determinante s'afferma invece l'ambiente esterno inteso in senso lato, posto che — come si ricorderà — « il processo di produzione padroneggia gli uomini » (Marx), esercitando su di essi una « strapotente costrizione » (Weber). Secondo entrambi questi autori, infine i rapporti tra natura (strettamente intesa) ed agire sociale restando dialettici, nel senso d'essere reciprocamente condizionanti in ogni caso, per qualunque modo di produzione. Tuttavia questo carattere dialettico si attenua notevolmente (senza peraltro scomparire) con l'avanzare del capitalismo e del progresso tecnologico e scientifico che ne consegue sicché il « regno delle necessità naturali » sempre meno costituisce, e costituirà, un vincolo all'agire sociale.

Sin qui, concordemente, Weber e Marx. Beninteso, esistono a questo proposito discordanze tutt'altro che trascurabili tra i due autori, come ora vedremo. Importa tuttavia, a questo punto ricordare in compendio lo scopo di questa analisi comparativa. Essa si è proposta di confutare alcune tesi di parte marxista, che affermano la presenza nella sociologia weberiana d'una pretesa impostazione idealistica per quanto concerne la trattazione dei rapporti tra uomini e natura. Stando a queste interpretazioni, per Weber il mondo naturale sarebbe nient'altro che un « doloroso territorio che occorre attraversare necessariamente per realizzare le finalità ideali » dei singoli soggetti⁵⁴, sicché Weber avrebbe inconsapevolmente assunto la visione del mondo idealista che è propria della classe dominante. A tutto ciò si è qui obiettato, in primo luogo, che a Weber interessa — assai più dell'agire « teoricamente costruito dell'uomo economico isolato » — l'agire di comunità, posto che è la comunità, e non il singolo individuo, a definire i bisogni non primari, ed a fornire i mezzi per soddisfare i bisogni in genere. In secondo luogo, si è obiettato che Weber concepisce il rapporto tra agire sociale e ambiente naturale in termini dialettici, sicché dal suo punto di vista la natura non costituisce affatto semplicemente un campo ove si esplichino le finalità individuali. Infine, Weber — lungi dall'assumere come propria, nella sua teoria dei bisogni, la visione della classe capitalistica — si è accostato a Marx nel distinguere tra bisogni materiali essenziali, il cui soddisfacimento deve avvenire all'interno di qualsiasi modo di produzione, e bisogni non essenziali, o quanto meno di carattere non materiale, alla definizione e al soddisfacimento dei quali concorrono in modo storicamente mutevole diverse classi, e non solo la classe dominante.

Resta da accennare in questa sede ad alcune fondamentali diversità d'impostazione nell'epistemologia e sociologia di Marx e Weber, di portata generale ed al tempo stesso significative per meglio delineare le rispettive concezioni dei rapporti tra agire sociale ed ambiente. Un buon punto di partenza può esser dato da un contributo, non più recentissimo, di Jürgen

⁵⁴ F. CASSANO, *Autocritica della sociologia contemporanea*, op. cit., p. 42.

Kocka, che raffronta in questi termini le posizioni epistemologiche dei due autori:

« All'interno del pensiero marxiano la realtà oggetto di ricerca funge come criterio per la giustezza delle categorie di ricerca... Il tema che si deve ricercare impone al ricercatore punti di vista e categorie adeguate se costui si rimette ad esso nel modo corretto... La metodologia di Max Weber... formula una posizione contrapposta, che si attiene strettamente al principio secondo cui i punti di vista della conoscenza non sono derivabili dal tema della ricerca... Sembra tuttavia che Weber... conoscesse una cultura esistente su un piano oggettivo, le cui strutture e il cui senso non sono costituite soltanto per mezzo dei punti di vista dello studioso »⁵⁵.

Accettando — pur con qualche riserva che non è qui possibile precisare⁵⁶ — queste indicazioni epistemologiche di Kocka, ne deriva che per Weber le modalità storicamente e sociologicamente rilevanti dell'incontro tra uomini ed ambiente storico (in senso stretto o lato) sono in qualche misura, benché mai del tutto, materia d'interpretazione; per Marx, invece, queste modalità s'appalesano con immediata evidenza a quanti riescano a superare le insufficienze teoretiche del pensiero « borghese ». Non si tratta — vale la pena di ricordarlo ancora — di idealismo o materialismo, ma di posizioni in qualche modo intermedie, ciascuna gravata da difficoltà peculiari. Quanto alla posizione weberiana, se « ciò che diventa oggetto dell'indagine... è determinato soltanto dalle idee di valore che dirigono il ricercatore e la sua epoca »⁵⁷, la validità oggettiva delle conclusioni dipende dalla correttezza logico-formale con cui sono state impiegate le categorie analitiche⁵⁸, e la rilevanza scientifica dei risultati consegue dalla loro capacità di ottenere « la conoscenza di connessioni fornite di valore per l'imputazione causale di concreti processi storici »⁵⁹.

Viene così salvaguardata l'oggettività conoscitiva delle scienze storico-sociali, ma resta irrisolta la questione di come la scelta di determinati punti di vista nell'ambito dell'orizzonte culturale complessivo di un'epoca possa garantire, o almeno suggerire una maggiore rilevanza scientifica dei risultati. Il problema epistemologico s'aggrava se si assume la posizione « immanente » di Marx che appare più ingenua ed assai meno articolata: se è la realtà storico-sociale ad imporre allo studioso le appropriate categorie analitiche come spiegare che lo stesso Marx abbia individuato — con assoluta incoerenza — il principale fattore del mutamento storico-sociale via via nella lotta di classe nello sviluppo delle forze produttive, nella rivoluzione, e infine nella proprietà privata⁶⁰? Queste obiezioni intorno alle rispettive posizioni epistemologiche hanno portata generale e possono quindi essere fatte valere in via di principio a proposito del tema circoscritto dei rapporti tra agire sociale ed ambiente esterno. Per l'epi-

55 H. JURGEN KOCKA, « Karl Marx und Max Weber. Ein Methodologischer Vergleich », *Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*, Vol. 122, 1966, pp. 348, 349, 354-355.

56 Si veda al riguardo il mio articolo, « Oggettività conoscitiva e teoria della società in Max Weber », *Rassegna Italiana di Sociologia*, n. 4, 1979, pp. 677-678.

57 M. WEBER, « L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale », in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, op. cit., p. 100.

58 *Ibidem*.

59 *Ibidem*, p. 83.

60 Cfr. E. RIPEPE, *Storicismo, scienza della storia e rottura antropologica*, in « I conti col marxismo », op. cit., pp. 79-139.

stemologia marxista in particolare, è bensì vero che questo tema è stato trattato da Marx senza contraddizioni⁶¹, ma incompatibilità con la posizione marxiana vengono alla luce, a quanto sembra, con Engels ed il primo Lenin⁶², ossia ben all'interno del pensiero marxista.

Gli approcci epistemologici di Marx e Weber alle scienze storico-sociali interessano tuttavia in questa sede meno per le loro difficoltà intrinseche che per la loro diversità, che si è cercato qui di illustrare. Accanto a questa diversità, di carattere appunto epistemologico, è altrettanto notevole una diversità di carattere sociologico-politico. Marx, come si ricorderà, scrive a proposito di una società post-capitalistica (socialista o comunista) che

« I produttori associati regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca »⁶³.

Soggiunge quindi in un passo successivo:

« Dopo che si è eliminato il modo di produzione capitalistico, conservando però la produzione sociale, la determinazione di valore continua a dominare, nel senso che la regolazione del tempo di lavoro e la distribuzione del lavoro sociale tra i diversi gruppi di produzione, e infine la contabilità a ciò relativa, diventano più importanti che mai »⁶⁴.

Si tratta qui d'un esempio di ciò che Bobbio — le cui argomentazioni riprenderemo più oltre — ha chiamato la « riduzione della politica a economia »⁶⁵, e che Weber ha criticato con obiezioni cui sembra difficile rispondere. Una volta distinto un socialismo orientato verso la copertura del fabbisogno, e caratterizzato perciò da una distribuzione pianificata delle risorse, da un socialismo caratterizzato da una produzione pianificata, che prescinde (entro certi limiti) dalla copertura del fabbisogno, Weber osserva che le due istanze sono reciprocamente incompatibili. Infatti i detentori del potere legittimo (ossia, l'autorità preposta al piano ed i singoli direttori di produzione), cui spetta la formulazione ed esecuzione del piano produttivo (ed in particolare « la regolazione del tempo di lavoro » e « la distribuzione del lavoro sociale »), appena mettano mano alla « contabilità a ciò relativa » si scontrano — eventualmente anche fisicamente — con gruppi di lavoratori decisi a fare valere loro particolari esigenze (come, ad esempio, supplementi per lavori pesanti), nell'ambito d'un socialismo che si ponga come obiettivo primario il soddisfacimento dei bisogni individuali⁶⁶.

Il problema del « ricambio organico con la natura » è dunque per Weber politico ancor prima che economico, mentre per Marx è vero — come si è visto — il contrario, restando l'aspetto politico sussunto all'interno di quello economico. Questa differenza, che ha appunto carattere sociologico-politico è importante in questa sede: se entrambi gli autori lamentano che il processo di produzione padroneggia gli uomini in un ordinamento economico-politico capitalistico, Marx e Weber propongono soluzioni interamente diverse, conformi tuttavia all'impostazione ideologica e

61 Cfr. S. AVINERI, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, op. cit., pp. 97-98.

62 *Ibidem*, pp. 87-88.

63 K. MARX, *Il Capitale*, op. cit., vol. III, p. 933.

64 *Ibidem*, p. 967.

65 N. BOBBIO, *Quale socialismo?*, Torino, Einaudi, 1976, p. 11.

66 M. WEBER, *Economia e società*, op. cit., Vol. I, pp. 106-108, 203.

sociologica di ciascun autore. Marx sostiene che gli uomini cesseranno di essere dominati dagli oggetti, e in definitiva quindi dal loro ambiente naturale e sociale solo dopo aver superato ed eliminato il modo di produzione capitalistico; resta tuttavia aperto in tal caso il problema politico dei modi con cui si costituirebbe ed eserciterebbe il potere legittimo in un ordinamento socialista. Weber ritiene invece inevitabile in ampia misura la « strapotente costrizione » di « quel potente ordinamento economico moderno, legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica », a causa del quale « i beni esteriori di questo mondo » hanno acquistato « una forza sempre più grande nella storia ». Diversamente da Marx, inoltre, egli individua i presupposti per una riduzione di tale costrizione in un ordinamento economico-politico che sia sì capitalistico nelle istituzioni economiche (l'impresa ed il mercato), ma al tempo stesso liberal-progressista nelle istituzioni politiche (partiti, sindacati, ed altre forze politiche o sociali, in una situazione di controllo reciproco ed equilibrio) ⁶⁷.

La distinzione tra potere politico e potere sociale è perciò ben presente in Weber. La costrizione della produzione meccanica è in definitiva esercitata — afferma Weber concordemente con Marx — non dalle cose, ma dagli uomini. Da questa constatazione Weber — come Marx — prende le mosse per un progetto di riforma politico-sociale, dove tuttavia — a differenza di Marx — l'alternativa socialista è respinta — prescindendo da obiezioni economiche — proprio in base alla mancata soluzione del problema del potere politico: non a caso, è a Weber, non a Lenin, che dobbiamo una sociologia del potere politico socialista ⁶⁸, integrata da una sociologia e da un modello teorico-ideologico del potere politico liberal-capitalistico.

Valga dunque come « test case », o « banco di prova », il tema dei rapporti tra agire sociale ed ambiente, al fine di discriminare tra cattivo e buon uso del marxismo, ed in tal modo contribuire forse, al superamento della sua attuale « crisi » ⁶⁹. Aver voluto inquadrare gli apporti non d'ispirazione precipuamente marxista come necessariamente « borghesi », e quindi « idealisti » e « apologetici del capitalismo », ha comportato un pessimo servizio alla causa del marxismo, inteso come modello teorico che si vorrebbe fornito di capacità esplicativa. Riprendendo ancora le argomentazioni di Bobbio,

« Il marxista ha una tendenza irresistibile ad essere soltanto marxista. Tende a isolare Marx e il marxismo dal resto del mondo e a isolarsi... Getta uno sguardo distratto o sfuggente o sospettoso o addirittura infastidito alla cultura non marxista chiamata in blocco « borghese » o pre-marxista (il 'pre' ha sempre un significato leggermente peggiorativo...). Quando vi getta uno sguardo 'attento' è pieno di degnazione... » ⁷⁰.

⁶⁷ Per maggiori ragguagli a questo proposito, che non è qui il caso di fornire, mi si consenta di rinviare al mio lavoro: *Riforme istituzionali e teoria politica in Max Weber*, « Il Politico », n. 1, 1982, pp. 5-35.

⁶⁸ Sull'argomento, si vedano: N. BOBBIO, *Quale socialismo?*, op. cit., pp. 34-36, E. RIPEPE, *Note su Stato e rivoluzione*, in « I conti col marxismo », op. cit., pp. 203-255, E. OLIN WRIGHT, *To Control or to Smash Bureaucracy; Weber and Lenin on Politics, the State, and Bureaucracy*, « Berkeley Journal of Sociology », 19, 1974, pp. 69-108. La sociologia weberiana di un potere politico socialista è delineata nei *Gesammelte Politische Schriften*, op. cit., pp. 321-322. Per una valutazione critica si veda D. BEETHAM, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, London, Allen & Unwin, 1974, pp. 88-89.

⁶⁹ Detto per inciso, è un po' paradossale che questo tentativo di soluzione provenga da chi non è, e non è mai stato, marxista.

⁷⁰ N. BOBBIO, *Quale socialismo?*, op. cit., p. 28.

Che siffatto modo di procedere conduca a risultati fuorvianti è quanto s'è mostrato in un caso particolare ed al tempo stesso — si spera — esemplare, data la rilevanza per marxisti e non marxisti del tema prescelto, e la grandezza scientifica dell'autore « borghese »: l'autore viene frainteso, il suo apporto a quel tema è di conseguenza non recepito, e — generalizzandosi questo modo di procedere — il marxismo finisce col chiudersi in se stesso, ed insterilirsi in una sorta di scolastica. Non è così facendo che si possono mettere a raffronto i contributi di Marx e di Weber, precisando — come s'è qui cercato di fare — dove stiano i punti di convergenza e divergenza a proposito d'un tema particolare. Quel che è peggio, il rifiuto d'un confronto aperto con autori non marxisti rende molto difficile al marxismo affermarsi universalmente (non solo agli occhi dei propri seguaci) come teoria scientifica della società. « Non sarebbe più saggio... — si chiede ancora Bobbio e noi con lui — utilizzare l'opera di Marx per quel che è ancora utilizzabile allo scopo di ricavarne strumenti concettuali adatti all'analisi della società contemporanea? »⁷¹.

Su questa via si sono messi ad esempio nel mondo anglosassone Anthony Giddens⁷², uno studioso che è prossimo al marxismo senza peraltro identificarsi in esso, e in Italia Massimo Paci, un autore che ha molto contribuito alla conoscenza della società in cui viviamo⁷³. Una volta individuato un nucleo centrale del marxismo — che seguendo le indicazioni dello stesso Marx può essere ravvisato nella duplice premessa teorica del carattere prevalente e determinante di merce del prodotto, e della produzione di plusvalore come scopo diretto e motivo determinante della produzione, come tratti caratteristici del modo di produzione capitalistico⁷⁴ — agli studiosi della società che, in quanto economisti o sociologi, si richiamano al marxismo spetta il compito di mostrare la continua validità di queste premesse teoriche, o di altre che si possono ricavare dai testi di Marx e dei suoi continuatori. Questo compito presuppone tuttavia ciò che in genere non è stato fatto, ossia uno studio realmente accurato, e condotto con mentalità aperta, senza pregiudizi ideologici, dei contributi di parte non marxisti. Se i non marxisti dal canto loro sono talvolta caduti nella stessa trappola manifestando — come s'accennava all'inizio di questo lavoro — un chiuso settarismo verso tutto ciò che provenisse dall'altro « campo », pure la fruttuosità dell'incontro con Marx di economisti e sociologi quali Pareto, Schumpeter e lo stesso Weber, e la maggiore vivacità intellettuale che si riscontra all'interno delle scienze sociali non rigidamente marxiste, fanno sperare che per esse il periodo di insterimento scientifico sia meno incombente. Si tratta, infine, per marxisti e non marxisti, di mirare entrambi a stabilire « connessioni fornite di valore » (per dirla con Weber) allo scopo d'ampliare la conoscenza nell'ambito delle discipline storico-sociali. Senza che alcuno studioso debba rinunciare alle proprie premesse ideologiche e teoriche il progresso di queste discipline richiede uno scambio continuo dei risultati scientifici tra studiosi di diverse tendenze, e la conseguente « cessazione delle ostilità » tra campi avversi.

SANDRO SEGRE

⁷¹ *Ibidem*, p. 25.

⁷² Cfr. A. GIDDENS, *The Class Structure of the Advanced Societies*, Londra, Hutchinson, 1980.

⁷³ M. PACI, *La struttura sociale italiana*, Bologna, Il Mulino, 1982.

⁷⁴ K. MARX, *Il capitale*, op. cit., Vol. III, pp. 997-1000.

Sul concetto di destino in Max Weber

« Il destino altro non è che una catena di eventi, che l'uomo, nel momento stesso in cui agisce, crea (...), determina il proprio destino ... ».

F. Nietzsche

1.

Destino è una parola chiave; essa apre le porte che svelano il debito di Weber verso Nietzsche e permettono così di considerare Weber non come epifenomeno sociologico bensì di collocarlo nell'alveo della cultura del suo tempo, che è la cultura del tempo della crisi, della crisi di tutti i valori, profondamente segnata dall'opera di Nietzsche in modo diretto o indiretto che sia. Nel caso di Weber, se dobbiamo misurarla sulla base delle poche citazioni o rimandi, in massima parte di carattere dissociativo, essa è senz'altro indiretta. Tuttavia, lo stesso Weber, ha detto che la profondità intellettuale di qualunque studioso della sua epoca, andava misurata sulla base della posizione che questi assumeva rispetto a Marx e a Nietzsche. E, ancora più esplicitamente, « il nostro universo intellettuale si era formato, in massima parte, alla scuola di Marx e Nietzsche »¹.

2.

« Habet suos libellos fatum ».

Il concetto di Destino si aggira nella cultura tedesca tra la fine del secolo scorso e fino alla prima guerra mondiale. Esso circola ampiamente negli scritti di autori come Spengler della cui concezione del mondo è il centro, nelle « Considerazioni di un impolitico » di Thomas Mann, in modo più implicito, ma ugualmente presente e pregnante in Weber. La stessa storia della Germania è in questo periodo vista spesso come Destino; gli avvenimenti tragici, la prima guerra mondiale e infine lo stesso nazismo sono interpretati, osservati e come immersi in questa

¹ Riportato in E. BAUMGARTEN, *Max Weber: Werk und Person*, Tuebingen, Mohr, 1964. Sul rapporto Nietzsche-Weber si vedano anche R. BENDIX-G. ROTH, *Scholarship and Partizanship. Essays on Max Weber*, Berkley, University of California Press, 1971, pagg. 22, 25. di E. FLEISCHMANN, *De Weber à Nietzsche* in « Archives européennes de Sociologie », IV (1965), pp. 190-238.

categoria che è così usata ed abusata dalla letteratura alla filosofia e alla stessa sociologia. Anche molto tempo dopo, Thomas Mann, col *Doctor Faust*, intenderà rappresentare « questo tragico destino della Germania ».

Filiazione diretta della problematica del Destino è la figura del profeta; e anche questa figura sarà familiare nella Germania precedente la prima guerra mondiale sia nella realtà — basti pensare a Stefan George, a Ludwig Klages e allo stesso Spengler — sia nella trasfigurazione letteraria — dalla novella del 1904, *Beim Propheten* di Thomas Mann al profeta Meingast dell'*Uomo senza Qualità* di Musil, in cui deve ravvisarsi — secondo Jesi² — appunto, Ludwig Klages.

E' appena il caso qui di richiamare l'attenzione sullo spazio che questa figura ha nell'opera di Weber trasfigurata in categoria tipologico-sociologica nella trattazione del carisma³. Tuttavia già nel secolo scorso e particolarmente nell'opera di Nietzsche il concetto di Destino si è andato formando e definendo in quanto contrapposizione a una visione ascendente, progressista della storia, sia nella sua variabile ottimistico-positivistica, sia in quella dialettica.

A fronte di questa e in aperta reazione, andava delineandosi una visione, una concezione della storia, come circolarità imm modificabile. Il mondo non era più per nessuno il migliore dei mondi possibili — la crisi della razionalità capitalistica e dei valori del capitalismo e della borghesia erano presenti a chiunque e nessuno poteva più occultarli e di questo sono coscienti gli stessi rappresentanti intellettuali del mondo borghese — anzi, forse in nessuno più che in loro questo sfascio dei valori è presente. Le analisi impietose della civiltà occidentale e dei guasti che il capitalismo ha operato nell'uomo che troviamo in uno Simmel o in uno Spengler sono citate per la loro radicalità dallo stesso Lukács nella *Distruzione della Ragione*⁴ e da Adorno nel suo saggio su Spengler⁵; al di là di questo mondo, però, non c'è niente se non la fine dell'Occidente, la sua decadenza, la barbarie. La storia non va in nessun luogo, la realtà è priva di un senso intrinseco, di una razionalità immanente. Così la storia, ma qua-

²² F. JESI, *Prefazione a OSWALD SPENGLER, Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Longanesi, 1981, pag. XI.

³ Per quanto riguarda l'origine di questa figura in Weber, filologicamente e concettualmente, si veda LUCIANO CAVALLI, *Il carisma come potenza rivoluzionaria*, in AA. VV., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 161-188.

⁴ G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959.

⁵ TH. W. ADORNO, *Spengler dopo il tramonto*, in *Prismi*, Torino, Einaudi, 1972, pag. 39-63.

lunque attività conoscitiva, diventa, per Simmel come per Weber, « una attività spirituale che della sua materia (...) fa qualcosa che questa prima non è »⁶. Si perviene così alla negazione della conoscibilità che dischiude la storia come un infinito coacervo di processo reciprocamente influenzatesi in rapporti di causa ed effetto. In essa nessun principio primo spiega la realtà e il divenire. Nessun Telos trascina gli eventi dietro di sé. Anche se, per Weber, sono proprio le illusioni su questo punto che muovono gli uomini all'agire.

Spengler, che più di ogni altro ma anche in modo più ingenuo⁷ di altri, assumerà questo punto di vista, dirà che « il Destino è la logica del tempo » nell'*Untergang des Abendlandes* (pag. 8) e che « la Storia è il teatro del Destino » poiché il Destino è il risultato della storia per chi non crede che la storia abbia una propria razionalità immanente da realizzare.

Il Destino dunque sostituisce il Telos.

Più tardi Heidegger aggiungerà in *Essere e Tempo* che « il Destino è storico nel fondamento della sua esistenza ».

4.

Questo concetto di Destino deriva da Nietzsche.

5.

Questo concetto di Destino viene ripreso da Weber per il quale la storia non ha un Telos da realizzare, essa non è prevedibile, non deve realizzare nessuna tendenza in sé implicita, e dunque il Destino è il risultato, meglio, la *Risultante*, di forze contraddittorie, di potenzialità contrapposte e di eventi causali per cui l'intrico delle cause e degli effetti è inestricabile: il capitalismo è il Destino dell'occidente come risultante di forze che potevano anche portare in un'altra direzione — non necessariamente all'instaurarsi di questa formazione sociale.

« Non in grembo agli Dei, ma in noi stessi risiede il Destino ».

W. Shakespeare

Il Destino non deve essere confuso col fato. Mentre il fata-

⁶ G. SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Munchen, 1922, tr. it. di GERARDO CUNICO, *I Problemi di Filosofia della Storia*, Casale, Marietti, 1982.

⁷ Thomas Mann dirà di lui che è « l'astuta scimmia » di Nietzsche. Cfr. la lettera del 5 dicembre 1922 in THOMAS MANN: *Briefe 1889 1936* hrsg. E. Mann, Frankfurt a.M. 1961 (tr. it. I.A. CHIUSANO, *Epistolario 1889 1936*, Milano, 1963, p. 271).

lismo considera gli eventi futuri indipendentemente dalla volontà e dalle azioni dell'uomo, il Destino non solo esclude l'intervento umano ma, quest'ultimo, ne è, in realtà, una componente importante. Il Destino, per Weber, è una risultante storica in cui la componente della volontà è talmente importante che proprio per questo la storia non ha un corso prevedibile e quindi il futuro si configura come Destino.

« Non est nisi in his quae voluntarie agunt ».
Tommaso d'Aquino

Il Destino va distinto oltre che dal fato, anche dal caso che significa *assenza di leggi*. Mentre il Destino è il risultato di leggi — seppure non totalmente dipanabili.

La volontà di potenza dell'individuo nella storia ha nel caso il suo avversario e nel Destino il suo risultato.

La volontà è nemica del caso mentre è una componente del Destino. Il Destino è dunque il risultato dello scontro tra caso e volontà.

8.

Poiché la volontà entra come componente del Destino quest'ultimo deve essere accettato: sia perché è la realtà, imm modificabile, sia perché l'uomo ha contribuito a crearlo.

L'amore per il proprio destino e per quello della propria classe, della propria civiltà, l'amor fati, è un concetto che Weber riprende da Nietzsche.

9.

In Weber il concetto di Destino si configura sia come destino della società nella storia (il capitalismo è il destino dell'occidente e la gabbia d'acciaio come destino del capitalismo) e sia come destino dell'individuo gettato nel mondo, nel caos, in rapporto ai valori.

Qui, in questo mondo che non possiede un valore assoluto, che non ha un senso immanente, se non quello che ad esso si dà, esso opera portando il senso con la sua azione. Il senso del mondo è fuori di esso, nel soggetto portatore di valori che vuole porre ordine nel caos della realtà; che — tramite la sua volontà — vuole ordinare il mondo per controllarlo, per renderlo razionale, per razionalizzarlo. Questa *volontà di razionalità* è l'equivalente della *volontà di potenza* in Nietzsche. « Noi siamo esseri culturali dotati della capacità e della *volontà* di assumere con-

sapevolmente posizione nei confronti del mondo e di dargli un senso »⁸.

La volontà di razionalità è per Weber un procedimento di controllo, un procedimento costitutivo della realtà allo scopo di controllarla, di ordinarla, di sottometterla.

10.

Questo concetto di Destino, così come è inteso da Weber, svela anche il rapporto di quest'ultimo con la politica, con i partiti politici con la borghesia tedesca e con la politica tedesca: dirà Marcuse « l'industrializzazione, il capitalismo, diventano un problema nell'opera di Weber da due punti di vista: come Destino storico dell'occidente e come Destino della Germania creata da Bismarck »⁹. Non è vero che il rapporto di Weber con la politica del suo tempo è ingenuamente fallimentare come da più parti si è sinora asserito. La « coscienza di classe borghese » di Weber non è frutto di illusioni, egli non si illude sulla borghesia tedesca del suo tempo. Weber è anzi consapevole, dolorosamente consapevole, che la *funzione storica* di questa è ormai esaurita, essa è d'impaccio a una successiva razionalizzazione e riorganizzazione del capitale che si accinge a passare dalla fase di dominio formale, fase in cui esso domina attraverso la « forma » politica, alla fase di dominazione reale in qualche modo dallo steso Weber intuita nella forma del socialismo, ultima e più coerente fase del capitalismo autonomizzantesi dalla stessa classe borghese.

Ma, la Germania del suo tempo è il « teatro del suo destino »; egli *deve* condividere e accettare il destino della sua classe.

ENZO RUTIGLIANO

⁸ MAX WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it., Torino, Einaudi, 1958, pag. 96.

⁹ H. MARCUSE, *Industrializzazione e Capitalismo*, in AA. VV. « Max Weber oggi », Milano, Jaca Book, 1967.

Scienze sociali, positivismo, impegno politico, nel dibattito europeo sulla « scuola italiana » di antropologia criminale (1876-1900) diritto di punire, delitto politico, socialismo e criminalità

1 - Verso gli anni ottanta del secolo scorso una nuova disciplina, la antropologia criminale, lancia da Torino la sua sfida alla scuola classica del diritto e proclama, con l'ingresso della psichiatria e della biologia nel mondo della scienza giuridica l'inizio di una profonda rivoluzione.

E' l'ultima tessera che giunge a completare il ricco mosaico della presenza culturale del positivismo.

Dalle astrazioni dottrinarie del giure romano il quale scendeva dalle idee ai fatti, alla scientifica individuazione dei fatti condotti a salire verso le idee: ecco la via indicata dalla nuova scuola, la « scuola italiana » come subito venne definita in Europa (per « scuola italiana » s'intenderà, e la scuola antropologica lombrosiana — alla quale limitiamo questa nostra esposizione — e la ferriana scuola positiva del diritto, alla quale ci condurranno riferimenti d'obbligo).

Dicevamo, l'ultima tessera del mosaico positivista. E va subito premesso che il positivismo in quegli anni, in Italia, benché da qualche lustro trapiantatovi, è ancora in piena salute.

L'ideologia del progresso — bandiera vincente del positivismo — e l'amor di rottura contro le *metafisicherie*, si diceva, dello spiritualismo e dell'idealismo, erano in quegli anni — nell'eco ormai lontana del carducciano *Inno a Satana* — dominanti, invadenti anzi l'intero campo culturale nazionale, e giocarono un ruolo anche nel contesto dei fattori di unità nazionale, culturale, civile.

Par vera soltanto in parte l'osservazione di Norberto Bobbio — contenuta nel suo magistrale « Profilo Ideologico del Novecento »¹ — che in alcuni paesi come l'Italia il positivismo giunse assai tardi e vi giunse « morto prima di nascere » in quanto in quell'ultimo decennio *fin de siècle* nel quale « ebbe il suo massimo splendore » (il decennio nel quale Roberto Ardigò pubblicò la sua « celebre trilogia »: *Il Vero, La ragione, L'unità della ragione*, saggi che furono pubblicati dal '91 al '97) il positivismo era « nei paesi di provenienza in declino » (Spencer argomenta Bobbio, « era stato messo al bando » in Inghilterra dove « furoreggiava il neo-hegelismo »; in Francia era già uscito dall'89 *l'Essai sur le données immédiates de la conscience* di Bergson; negli Stati Uniti l'opera più popolare del pragmatismo », *The Will to Believe*, di William James è del '97).

Se è senz'altro esatto, che nel campo del pensiero positivista l'Italia

¹ In « Storia della letteratura italiana » vol. IX, ed. Garzanti Milano, 1969, pp. 121-128 (le cit. che seguono sono tutte tratte dalle primissime pagine di tale saggio).

esprime filosofi di qualche rilevanza quando ormai nei paesi nei quali era sorto il positivismo era in pieno epigonismo, è pur vero tuttavia che esso era penetrato in Italia meno tardivamente di quanto non si ritenga (la corrispondenza di Comte con Benedetto Profumo² — questo è soltanto un dato — risale al 1849!).

Il positivismo non giunse « già morto » nel nostro Paese; vi trovò un clima culturale aperto a riceverlo ben prima che Ardigò pubblicasse la sua *trilogia*. In tale clima fecondò la cultura nazionale italiana ben prima degli anni Novanta, dando vita — a riprova dunque della sua vitalità — a indirizzi e nuove scuole di pensiero di importanza scientifica e culturale a livello ben presto europeo.

Si pensi al fervore degli studi di statistica: si pensi al Bodio che al congresso di antropologia criminale di Roma dell'86, espose *cartogrammi statistici dell'Italia criminale*³; si pensi al Beltrani Scalia, direttore generale delle prigioni, ed all'opera sua nel campo delle statistiche giudiziarie, le quali già negli anni Settanta appaiono impostate in Italia con criteri sistematici non addietro rispetto ad altri paesi europei (se è uno studioso come il Bournet che lo riconoscerà, negli *Archives de l'anthropologie criminelle*, nel 1886⁴). Si pensi a tutto un impegno nel campo dell'amministrazione, nel campo scientifico e storico-politico, che parte dagli anni Settanta, almeno, e che nell'alveo di un ampio, composito discorso culturale, conduce fino agli storici della *scuola economico-giuridica*.

Soltanto in parte accettabile ci sembra poi anche un'altra affermazione di Bobbio, anch'essa espressa nel suo notissimo già ricordato saggio (nel quale peraltro egli rileva l'importanza se pur soltanto virtuale del positivismo di un Cattaneo nell'area italiana, ed accenna a valutare diversamente il tema della diffusione del positivismo in Italia se riferito oltre il campo delle discipline umanistiche al campo strettamente scientifico). Scrive Bobbio: « La grande coalizione antipositivista dei primi anni del secolo fu una grande bufera scatenata per abbattere un fuscello ».

Se di un fuscello si fosse trattato, da grande bufera annientato (e la bufera fu davvero grande) non si riuscirebbe a comprendere sul piano storico come abbia potuto un tal fascello, abbattuto e divelto, continuare ad esercitare un'influenza ampia e profonda sulle maggiori correnti di pensiero del '900, almeno fino agli anni Cinquanta di questo secolo. Si pensi all'empirismo logico di Bertrand Russel, ed al neopositivismo del Circolo di Vienna; alla psicanalisi di Freud; alla sociologia *tout court* in tante sue forme di sviluppo critico, e si consideri quanto trovi di premessa, di presupposto, di stimolo nelle sue radici positivistiche.

Del resto, quel fuscello, ormai all'ombra dei nuovi *ismi* del 900, che continui ad esse ben vitale e significante, lo si rileva — è soltanto un esempio — considerando lo sviluppo delle correnti letterarie ed artistiche del 900. Dal naturalismo al verismo, si dipana il filo ideale

² Cfr. la *comunicazione* di M. LARIZZA-LOLLI, negli atti del congresso torinese « Il positivismo » (Ist. Salvemini, Torino 24-27 marzo 1983), di prossima pubblicazione).

³ Alto funzionario ministeriale preposto alla « Direzione generale di Statistica », il Bodio svolse una intensa attività scientifica in tal campo (sarà fra l'altro segretario generale dell'*Institut International de Statistique*; lo troviamo sulla cresta dell'onda al « Congresso Internazionale di Statistica » che si tenne a Roma nell'Aprile 1887).

⁴ Cfr. A. 1886, pagg. 70-71, e cfr. in tale rivista la rubrica del Bournet, « Cronaca italiana », nella quale spesso si occupa delle inchieste pubbliche, sociali, e degli studi di statistica, in Italia.

di una aderenza al *fatto ed al vero* che nella visione dei problemi sociali e nell'impegno sociale stesso dell'artista, porta avanti il discorso positiva sul progresso; un discorso che si proietta verso assetti sempre più avanzati di conoscenza, di civiltà economica, intesi finalisticamente sul piano di una legge di evoluzione scientifica inarrestabile.

La scuola italiana di antropologia criminale, nel bel mezzo della seconda metà del secolo scorso, nasce dunque non come frutto di una pianta ormai senza vita, ma in un contesto culturale e scientifico ancora ricco e vitale, se subito si imporrà sul piano mondiale, ed avrà il suo grande momento di dominio.

L'antropologia per il passato, prima degli stimoli della lezione evolucionistica, aveva espresso interessi meramente etnologici. Si può ricordare la cattedra di antropologia presso il *Museum d'histoire naturelle* di Parigi istituita nel 1832 e tenuta da studiosi quali Flourens, Serres, Quatrefages (le lezioni del quale ultimo seguì a Parigi per un breve periodo anche Enrico Ferri)⁵. Inoltre, si possono ricordare le « Ricerche sulla storia primitiva dell'umanità e lo sviluppo della civilizzazione » dell'inglese Edward Burnett Tylor, del 1865 (dello stesso autore, « La cultura dei primitivi » è del 1871, e « Antropologia » del 1881). E si deve ricordare, apparsa nel 1877, un anno dopo *L'Uomo delinquente* del Lombroso, *La società antica*, dello statunitense Lewis Henry Morgan, che fu molto apprezzata da Marx, e soprattutto da Engels.

Ma l'interazione epistemologica fra antropologia e psichiatria, avviene — vale a dire è teorizzata con una certa compiutezza sistematica sul piano scientifico — soltanto con la scuola italiana di antropologia criminale, se pur nel campo di riferimento soprattutto alle anomalie anatomiche, funzionali e psichiche dell'individuo. Tanto, col supporto metodologico offerto dallo sviluppo che il positivismo aveva impresso a discipline che saranno di obbligato riferimento per l'antropologia criminale, quali la statistica (si pensi al pionierato scientifico del Quételet del quale Lombroso molto attentamente seguiva l'impegno di propugnatore degli studi di statistica oltre che di antropometria). Tanto, nello sfondo culturale di quel biologismo evolucionistico che lascia comprendere per esempio nella biometria le ragioni dell'antropometria (per volerci riferire ad un impegno nel quale gli antropologi criminalisti profusero grandi energie un campo nel quale per l'innanzi, gli apparecchi di misurazione — dal rinascimentale Cennini in poi — eran soltanto serviti, nel mondo delle arti figurative, per stabilire in estetiche geometrie rapporti armonici del corpo umano).

Le ragioni che portano la nuova disciplina a fare i conti con la questione sociale sono ben evidenti, sono direi *in re ipsa*.

Sul piano giuridico l'antropologia criminale sposta l'indagine dallo studio della norma giuridica allo studio del delinquente, riferendo la pena non all'applicabilità di una norma astratta ma alla *temibilità* del delinquente ed alla necessità della *difesa sociale*. Con ciò, il campo di osservazione non è più quello dottrinario della scuola classica del diritto, di romanistica memoria, ma l'ambiente sociale, l'uomo, la sua personalità.

Soltanto una piccola schiera di studiosi tuttavia — si pensi per tutti a Filippo Turati — resterà ancorata a certe premesse sociali della nuova scuola, mentre il grosso dell'esercito dei criminologi, andrà a cercare oltre le motivazioni sociali, e quindi politiche del delitto, soprat-

⁵ Cfr. in « Polemica in difesa della scuola criminale positiva », Bologna, 1886, pag. 69.

tutto quelle climatiche, atmosferiche, ataviche, nello sfondo culturale del biologismo evolucionistico.

E' una ricerca che trova sul piano del pensiero politico le sue contestuali coperture. Si pensi ad un Enrico Ferri, ch'era fra quanti battezzavano in Darwin - Spencer - Marx, « la grande triade » del socialismo scientifico (un « pasticcio sincretistico » del quale hanno molto argutamente scritto Ferrarotti e Sbriccioli⁶).

Da posizioni siffatte, viene proposta attraverso lo studio dell'antropologia criminale una visione della storia della società umana, nella quale il problema sociale si presenta in una prospettiva che smentisce le aperture iniziali che abbiamo ricordato, e che accanto ai compartimenti chiusi di ataviche condanne (si pensi alle anomalie anatomico-funzionali che motiverebbero l'uomo-delinquente al delitto, anomalie che risalirebbero all'uomo selvaggio ed a modelli preumani) presenta il progresso come un lento cammino, sottratto per gran parte al protagonismo dell'uomo ed affondato in un fatalistico naturalismo.

2 - Il successo della scuola antropologica lombrosiana fu enorme alla ribalta scientifica internazionale. Tale da spaventare un ampio schieramento culturale.

Uno studioso cattolico, il Delassus docente a Lilla, scriverà nel '99, a decantazione in atto del fenomeno, che Lombroso era divenuto all'inizio degli anni ottanta « il Camille Desmoulins di una rivoluzione » nella quale fociosi novatori lo avevano seguito per « un assalto vigiuroso alla secolare Bastiglia del diritto penale classico », e completerà l'ironia con un distico:

Le droit vivait en paix, quand Lombroso survint
Et voilà la guerre allumée⁷.

Nelle pagine conclusive del suo libro, traendo un bilancio dopo ormai trent'anni di divulgazione delle proposte di riforma che a suo avviso restavano vive fra le tante avanzate dalla « scuola italiana », il Delassus osservava che non ce n'era bisogno: esse eran già comprese nel « programma della Chiesa cattolica »!

Non mancarono, fin dai primi anni di quella che potremmo definire la grande rivelazione antropologica, significative prese di distanza negli ambienti culturali più eterogenei, in un ricco dibattito, in Belgio per esempio, ed ancor più in Francia.

In Belgio — ove campeggiano le figure di Prins, Héger, Dallemagne, Houzé, e dove domina la multiforme presenza culturale del Quetelet — in seno alla « *Société d'Anthropologie de Bruxelles* » fondata nel febbraio 1882, le distanze fra seguaci entusiasti della scuola lombrosiana, moderati e... spaventati, sono subito prese.

Nei verbali delle sedute, pubblicati nel *Bulletin* di tale società, troviamo una discussione che ha inizio con la seduta del 26 dicembre 1882, dedicata ai « caratteri fisici dei criminali »⁸. Quei caratteri che Lombroso aveva in un primo tempo limitato al campo delle anomalie anatomiche, anche di derivazione atavica (umana e da animali inferiori; si pensi alla

⁶ Cfr. nel ns. « Per una biografia intellettuale di P.S. Merlino. Giustizia e sociologia criminale », Milano, 1982, p. 52.

⁷ Cfr. A. DELASSUS (prof. à la Fac. Libre de Médecine de Lille): « Les théories modernes de la criminalité », Paris, 1899, pag. 4.

⁸ *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Bruxelles*. Le nostre citazioni, son tratte dal 1° tomo, 1882-1883, Bruxelles 1883, pp. 113 ss.

famosa fossetta occipitale mediana⁹⁾ per poi estenderli alla casistica di caratteri patologici e comportamentali, dall'epilessia al tatuaggio. Ne troviamo, per così dire, un compiuto inventario, in uno scritto ch'egli dedicò alla polemica col grande patologo tedesco Virchow e con Sernoff¹⁰⁾.

Dai caratteri craniometrici¹¹⁾, alle affezioni cardiache a caratteristiche morfologiche o patologiche del fegato, del rene, della milza, del torace, degli arti, della corteccia cerebrale, della cellula nervosa (e qui Lombroso si rifaceva a ricerche del Benedikt e del Fallot, e soprattutto del Roncoroni il quale aveva ritrovato « così nei criminali come negli epilettici l'atrofia e la mancanza dello stato granulare della corteccia cerebrale, l'esagerazione di grandezza nel tipo delle grandi cellule piramidali, e la loro scarsità, la presenza di cellule nervose in grande numero nella sostanza bianca, dati che ricordano altrettanti fatti atavici in animali inferiori »¹²⁾ l'elencazione è ben ampia. E procede coi fenomeni, con le caratteristiche biologiche: dalla leggera ipotermia, alla più precoce mestruazione e minore fecondità nelle donne delinquenti, alla ottusità tattile, e perfino « alla maggiore sensibilità meteorica ». Par proprio, dantescamente, la conduzione *ad imo ad imo* di certo darwinismo, il quale poste alcune premesse pretendeva poi di risolvere nel suo laboratorio ogni problema, e contro il quale (e contro tutta una serie di parallelismi culturali, si pensi all'anatema di Paul Topinard¹³⁾ che scienza e fede si escludono a vicenda e sono anzi nemiche) spaventati teologi fecero circolare la blague, che anche il Delassus riporta¹⁴⁾, di Darwin che chiama Iddio e gli chiede una cellula, e poi gli chiede di munirla della proprietà di evolversi, e poi gli dice: « adesso o Iddio non servite proprio più a nulla, ... *Vous pouvez vous retirer!* ».

Ma torniamo alla citata seduta della società antropologica belga.

Dal dibattito emergono ormai delineate le critiche dell'Houzé a Lombroso (critiche che diverranno più esplicite al congresso antropologico parigino dell'89) ed Heger per parte sua esprime notevoli riserve: « Je n'ai jamais pensé un seul instant qu'on peut résoudre par l'ostéologie un des problèmes le plus complexes que l'esprit humain ait jamais abordé, celui de la responsabilité des criminels¹⁵⁾ ». Assieme a Dallemagne, riferisce di aver esaminato 132 crani, di criminali e di non criminali provenienti da varei regioni del Belgio, ed afferma che « le caratteristiche craniologiche degli assassini, mostrano che in realtà essi non formano una classe distinta, una serie, una unità naturale »¹⁶⁾. Ma conclude altresì che la scuola lombrosiana non va considerata limitatamente alla craniologia ed allo studio

⁹⁾ Si cfr. di Lombroso il primo scritto dedicato a tale riscontro: « Esistenza di una fossa occipitale mediana nel cranio di un delinquente » in « Rendiconti dell'Istituto Lombardo di scienze e lettere »; vol. IV, pp. 37-41 Milano, 1871; ed in « Archivio per l'antropologia e l'etnografia », cfr. 1871, I, p. 63.

¹⁰⁾ C. LOMBROSO, *Virchow, Sernoff e l'antropologia criminale*, in « Archivio di Psichiatria, scienze penali e antropologia criminale », vol. XVIII, pp. 94-103, A. 1897, Torino.

¹¹⁾ A proposito dei quali ci vien fatto di citare questa singolare descrizione ... di De Amicis (!) nel romanzo *Primo maggio*: « ... riconobbe in lui quello che altri già riconobbero negli anarchici idealisti e sinceri: i caratteri fisici anticriminali: fronte larga, cranio ampio, una folta barba castagna, le pupille chiarissime ». E qui, l'anarchico di De Amicis, somiglia a Gesù Cristo!

¹²⁾ *Op. cit.*, p. 95.

¹³⁾ Cfr. « Science et Foi. L'anthropologie et la science sociale », Paris, 1900, e tutta un'ampia letteratura precedente.

¹⁴⁾ *Op. cit.*, p. 9.

¹⁵⁾ *Op. cit.*, pag. 114.

della ricorrenza di certi caratteri anatomici nei criminali, ma anche in ordine a loro comportamenti denotanti diversificazioni nella sensibilità fisica e morale. « L'uomo delinquente di Lombroso esiste realmente » — egli conclude —, ma dev'essere antropologicamente studiato oltre la craniologia e l'osteologia.

E Prins, intervenendo nel dibattito, sottolinea che una tale ricerca non può essere né antropometrica né craniologica, ma sociale, e propone una grande inchiesta, pubblica, volta a raccogliere elementi e dati statistici.

L'attacco in forze ai principi del Lombroso, si avrà a Parigi, al secondo congresso di antropologia criminale, nell' '89.

Alfiere la scuola francese, la « scuola di Lione »¹⁸. Manouvrier e Lacassagne condurranno *l'a fondo* contro la tipicizzazione dei criminali sulla base di anomalie craniologiche ed anatomiche.

Ma prima di entrare in questi dati di cronaca scientifica, vogliamo ricordare come la scuola lombrosiana venne contestata in Francia sul piano della scienza giuridica, in tema di prevenzione e di repressione dei delitti; in ordine dunque al grande problema del *diritto di punire*.

Sul versante tradizionalista del pensiero giuridico francese, eminente è la posizione di Louis Proal del quale ricordiamo l'articolo dedicato nel '90 alla polemica con la « scuola italiana » (« Le déterminisme et la pénalité », in « *Archives de l'anthropologie criminelle* »¹⁹). Nello stesso anno con un piccolo libro, « Les Médecins positivistes et les théories modernes de la criminalité »²⁰, egli era entrato in polemica con quei campioni della medicina che avevano « una parte di responsabilità nelle innumerevoli, paradossali teorie, che tutto vogliono spiegare dell'uomo attraverso lo studio dell'anatomia »²¹, e si riferiva ai vari Magnan, Pinel, Esquiros, Marc, Georget, Tardieu, Morel, Foville, Delasiauve, Dagonnet, ai quali rimproverava di aver tradito, portandola per una strada sbagliata, una gloriosa tradizione di pensiero che con Cartesio e Bousset non aveva « point séparé la philosophie de la physiologie » (ed è noto, egli rileva, « l'entusiasmo di Cartesio per la medicina »²²).

Nell'opera sua principale dedicata all'argomento, « Le crime et la peine »²³, con la quale vinse nell' '88 il premio bandito dall'Accademia delle scienze morali, Proal difende il principio classico del libero arbitrio, ponendosi controcorrente ed impegnando polemica contro Gabriel Tarde e contro gli esponenti del positivismo. E' divenuto banale oggi giorno egli sbotta a dire²⁴, « affermare che un divien criminale per sua colpa »; la morale, la metafisica, son « demodées », eppure non si nasce criminali, lo si diventa, e « la grande tradizione dell'umanità è il libero arbitrio ... dalla responsabilità morale discende la responsabilità legale »²⁵.

Ed entra in polemica contro l'antropologia lombrosiana, contro sociologi e giuristi che avevano sopravvalutato i fattori sociali del delitto, i quali per certo sussistono, egli affermava, ma tengono minor luogo rispetto alle passioni, « cause principali della criminalità », le quali « lascian sussistere la responsabilità personale ». Interessanti alcuni spunti, su pe-

17 Op. cit., p. 117.

18 Sulla quale cfr. L. MAYET: *Documents d'anthropologie criminelle*, cap. I, « L'école anthropologique de Lyon », Lyon, 1901.

19 Cit. pp. 369-392 A. 1890.

20 Di 52 pp. Paris, 1890.

21 Op. cit., p. 1.

22 Op. cit., pp. 2-3.

23 Paris, 1899.

24 Op. cit., pp. 18-19.

25 Op. cit., in Cap. XVII.

ricoli ch'egli ravvisa in alcuni postulati della scuola italiana. Dopo aver bandito lo spiritualismo dal campo morale, ecco che darwinismo e positivismo s'apprestano a bandirlo dal campo della legislazione; la « scuola italiana » presenta su tale fronte, egli osserva, due inaccettabili prospettive, o spiegare in linea con le teorie lombrosiane « la criminalità con l'atavismo, con le anomalie fisiche e psichiche » come fa Garofalo, o « esagerare l'influenza dell'ambiente sociale » e spiegare la criminalità « esclusivamente nel benessere o nella miseria », come fa Colajanni ²⁶.

Egli prende a bersaglio soprattutto la prima posizione, e la qualifica non razionale. Nel sonno delle cartesiane ragioni alla quale sempre si volge come ad un intatto modello, Proal scorge mostri: la pena di morte intesa come mezzo di selezione della razza è la perla nera della scienza criminologica positivista.

La pena di morte, si chiede Proal — e qui il tradizionalista è più progressista dei novatori — diverrà dunque un mezzo per « epurare l'umanità »? « Con quanta ammirazione — egli osserva — gli antropologi italiani ricordano le spaventose esecuzioni di Enrico VII e di Elisabetta, esecuzioni che hanno realizzato in Inghilterra una importante *selezione!* ». E dunque, egli si chiede, « on fera de l'échafaud un instrument de sélection artificielle? » ²⁷. E cita su posizioni oltranziste il Garofalo, il quale aveva osservato che il patibolo aveva i suoi meriti storici se aveva lasciato in retaggio alle generazioni successive... un minor numero di criminali! » ²⁸.

Dopo aver parlato dell'opera del boia come di uno strumento di *selezione artificiale*, più con preoccupazione che con ironia, Proal osserva che se la pena di morte ha « per effetto quello di purgare la società dai grandi malfattori, tuttavia questo utile risultato non deve essere confuso con lo scopo che il legislatore si propone. Questo scopo, è la protezione della società, non l'epurazione della razza ».

E' un punto importante. Sugli sbocchi razzisti del lombrosianesimo, qualcuno ha scritto ponendoli nella logica di un discorso storico che arriva fino al nazismo. Ritengo che ci si possa attestare sulle posizioni dell'obiettivo, autorevole giudizio di Bulferetti, il quale ha osservato ²⁹: « scienziato *positivo* il Lombroso non indulgeva alle illazioni, né alle deduzioni *razziste* che potevano discendere dalle sue teorie razziali. Pur citando l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*, del Gobineau, egli si avvicina al pacato metodo espositivo del Ritter, e pur riconoscendo, da un punto di vista antropologico e storico, la superiorità delle razze bianche e in esse, di quella americana, sul terreno etico-politico manterrà sempre un'ammirevole comprensione per la restante civiltà ».

Certo biologismo — verrebbe fatto di dire: certo storicismo biologico

²⁶ Op. cit., in cap. IX.

²⁷ Op. cit., pp. 436-437.

²⁸ Spiace che un giurista sottile come Proal, colga nel Garofalo soltanto questa dimensione. Il Garofalo, come Proal magistrato, ricorre spesso sul piano metodologico alle risorse di quella che Proal definisce *l'osservazione giudiziaria del reo* che con logica non certo deterministica porta a far ritenere vere le idee recepandole — la definizione è ancora di Proal — come « un fatto di esperienza ». Il Garofalo è della « scuola italiana » quegli che lanciò l'ostracismo ai socialisti e senz'altro occupa uno spazio conservatore in seno ad essa, eppure proprio alcune sue formulazioni (l'abbiamo osservato nel nostro saggio sul Merlino e non ci pentiamo di tale osservazione, confortati quanto meno dal fatto di dividerla con un giurista quale Marcello Gallo) si prestano (proprio su di un piano nel quale anche lo spiritualismo di un Proal — almeno... pro quota! — avrebbe potuto apprezzarle) a sviluppi nel segno del pensiero giuridico progressista.

²⁹ Cfr. L. BULFERETTI, « C. Lombroso », Torino, 1975, pagg. 177-178.

— fu tuttavia recuperato dal peggiore razzismo e portato verso ben altri lidi.

Ma torniamo a Proal, il quale scriveva che il peggiore degli uomini « non perde tuttavia la sua qualità di uomo » e soggiungeva che l'osservazione giudiziaria quotidiana dei criminali « non permette di credere all'esistenza di una razza di mostri umani votati al crimine a causa di anomalie organiche e psichiche permanenti ». E di preoccupazione in preoccupazione egli tocca un campo nel quale ben volentieri si collocherà il razzismo nazista: nel *similia ex similibus nascuntur* egli coglie il senso della proposta del Thompson — riportata dal Boëns nella *Revue de philosophie positive*³⁰ nel '79 — di impedire la procreazione dei criminali, sterilizzandoli.

Ecco una forma di intervento pubblico in tema di selezione della razza, volta ad apportare volentieri correttivi nel cammino dell'evoluzione biologica, che il Proal trova significativa di un certo tipo di politica criminale ... Se avesse approfondito il pensiero di Colajanni, vi avrebbe trovato l'aperta sconfessione di tali piste nel loro stesso terreno.

Una posizione in Francia vicina per molti aspetti a quella del Proal nella critica alla « scuola italiana » se pur più aperta alla lezione sociologica, appare quella di Raymond Saleilles il quale nel suo grosso lavoro *L'individualisation de la peine*³¹, si chiede, ormai in sede di bilancio critico, verso la fine degli anni Novanta: ma questa « scuola italiana » la quale vorrebbe ridurre il diritto penale unicamente « al principio della difesa sociale, intravedendovi poi soltanto una valorizzazione della sociologia criminale », di qual sociologia discetta? Di una sociologia che propugna una politica di difesa sociale sganciata « dalle necessità congenite all'idea di giustizia »; il diritto penale, egli afferma, dovrebbe essere invece concepito come una sociologia che « discende dalle altezze di una scienza puramente astratta, per adattarsi ai sentimenti della folla, a concezioni che sono come la linfa circolante del corpo sociale, vale a dire, per l'appunto, all'idea di giustizia, all'idea della distinzione del bene e del male » dalle quali discende « *forcement* », l'idea « della responsabilità dell'essere umano »³².

Ciò che c'è, di « quasi spaventoso, nella scuola italiana » è il vezzo sillogistico — egli scrive — la sua logica dottrinarina, radicale ed implicabile³³. E non è vero, ciò che scrivono « i partigiani » di tale scuola, che ancor « oggi che è sempre più screditata la tesi del *type criminel* di Lombroso » non sono state tuttavia intaccate le idee fondamentali e le applicazioni pratiche da essa propugnate³⁴. In realtà, egli oppone, tutto il sistema lombrosiano « diviene incapace di funzionare almeno nelle sue grandi linee: col *type criminel*, patologico tutto era semplice e facile », e si concludeva puntualmente con una classificazione scientifica « a colpo sicuro »; anche se in tanti casi « senza speranza » di guarigione, e con indicazioni repressive — egli annota — che ricordano la politica degli americani nei confronti degli « infelici indiani », sul filo di una logica che lascia ravvisare « l'ideale della scuola del Lombroso » nella « giustizia del medio evo »³⁵.

Dopo aver citato « il bel libro del Lucchini » in polemica con la scuola positiva, e dopo una serrata critica in tema di classificazione delle pene

³⁰ Julliet-août 1879, n. 95.

³¹ Con prefazione di G. Tarde, Paris, 1898.

³² *Op. cit.*, p. 7.

³³ *Op. cit.*, p. 108.

³⁴ *Op. cit.*, p. 116.

³⁵ *Op. cit.*, pp. 116-117.

fatta da tale scuola, Saleilles le riconosce tuttavia il merito di aver rivendicato la necessità « dell'adattamento della pena alla natura psicologica del criminale », e di aver sostituito il criterio di individualizzazione della pena « fondato sulla personalità dell'agente », al criterio di « individualizzazione neo-classica fondato sulla responsabilità ». Un criterio peraltro già accennato da chi introdusse in dottrina il concetto di *individualizzazione*, il Walthberg, nel 1869, e tuttavia condotto alla sua piena applicazione scientifica, dalla « solide logique », riconosce Saleilles, « de l'école italienne »³⁶.

Altro merito ch'egli riconosce alla scuola italiana, l'aver affermato nel magistrato non più un somministratore meccanico di pene legali secondo tariffa, ma l'adetto ad una funzione di politica criminale che dispone di misure di educazione e di prevenzione.

Non ultimo merito, conclude, l'aver prodotto opere come la *criminologia* di Garofalo, un'impresa scientifica « delle più caratteristiche e suggestive della letteratura penologica del nostro tempo, di quelle che maggiormente suggeriscono idee nuove e che possono rendere i maggiori servizi per la riforma delle nostre vecchie legislazioni penali »³⁷.

Citando autori quali Proal e Saleilles in polemica con la « scuola italiana » da posizioni tradizionalistiche ma culturalmente aperte ad un moderato liberalismo, vogliamo tuttavia osservare che il maggior consenso a tale scuola venne sovente espresso nel segno del conservatorismo più ottuso proprio da studiosi ch'erano, dei positivisti, fra i deterministi più rigorosi. Sul tema della pena di morte per esempio, il Taine (come storico tanto spesso preso a bersaglio dalla malizia del Croce; colui che avevamo individuato nel razionalismo settecentesco una causa di degrado culturale e politico della Francia³⁸) inviò a Lombroso una lettera di fervido consenso (« nessuna indulgenza... per il *criminale nato* » e « per il *pazzo morale* », egli gli scriveva) lettera che Lombroso s'affrettò a pubblicare nel suo *Archivio di Psichiatria*³⁹.

Nella « scuola italiana » è stata chiaramente delineata — per esempio dal Ganci⁴⁰ — la distinzione al suo interno fra positivisti conservatori e positivisti progressisti. Entrambi tali filoni trovano in Francia i loro esecuti, ed accanto agli estimatori coloro che abbiano già definito gli spaventati, dei quali alcuni sono tali per le loro aperture liberali, altri, per contro, per immobilismo culturale conservatore.

Buona fonte di studio a tal proposito, la giurisprudenza e la cronaca giudiziaria, Citiamo un episodio: un discorso per l'inaugurazione dell'anno giudiziario, tenuto da un alto magistrato, il Fournez, avvocato generale alla Corte d'Appello di Montpellier⁴¹.

Montpellier, 17 ottobre 1887. Dice il Fournez: « L'onniscienza presuntuosa di Lombroso, Ferri, Garofalo, non mira ad altro che a distruggere le fondamenta del vecchio diritto penale, Ebbi di spirito novatore... questi maestri di una scienza troppo nuova versano flutti di idee più o meno torbidi... non conoscono a fondo l'anima del criminale né le sue intime motivazioni né attraverso quali percorsi è discesa nel male... E' chiaro che fra giureconculi ed antropologi l'intesa non è ancora raggiunta e che

³⁶ *Op. cit.*, p. 122.

³⁷ *Op. cit.*, p. 123, e cita positivamente... anche la *Sociologia criminale* di Colajanni.

³⁸ Nella sua monumentale *Origini della Francia contemporanea* (1875-1893).
³⁹ A. 1887, Fasc. V.

⁴⁰ M. GANCI, *La formazione positivista di F. Turati*, in « Rivista storica del socialismo », A. 1958, n. 1-2, pp. 56-68.

⁴¹ « La nouvelle école criminaliste italienne de Lombroso et sa théorie du criminel-né. Discours prononcé à l'audience solennelle de rentrée du 17 octobre 1887 ». Montpellier, 1887.

il terreno sul quale si farà l'accordo deve ancora essere individuato». Ed esprime la sua ostilità nei confronti dei *paradossi*, delle « teorie ardite e punti le opinioni generalmente date per ammesse ». I delinquenti di Lomchose! ». Teorie soltanto « audaci e senza fondamento » quelle del Lomil nostro giureconsulto, « l'impresa non gli è riuscita... perché ha studiato soltanto i caratteri fisici ed anatomici, ed ha relegato per partito preso i caratteri morali su di un piano del tutto accessorio e fuori campo », raccogliendo « un imponente apparato di fatti », ma esprimendo « deduzioni non ancora applicabili alle ricerche penali ».

Su tutt'altro versante l'apporto di un altro magistrato, giudice istruttore, il fondatore della psicologia sociale, Gabriel Tarde, che fu — com'è noto — anche uno dei massimi divulgatori del pensiero della scuola antropologica italiana, in chiave fortemente critica.

Nella prefazione al citato saggio del Saleilles, Tarde riconosce alla « scuola italiana » il merito di aver colto il valore della pena non in rapporto al « male materiale commesso », ma al « grado di criminalità dimostrato nel momento dell'atto criminale », rivelatore della « personalità dell'agente » e della sua « virtualità criminale », ma esprime poi subito una sorpresa: « confesserò tuttavia d'esser meno sorpreso di trovare una tal concezione espressa da teologi che non da positivisti. E' strano: quando i criminalisti contemporanei, naturalisti o socialisti, vanno alla ricerca delle cause del delitto non trovano che fattori impersonali: il clima, le stagioni, la razza, le anomalie del cranio e altre, le suggestioni dell'ambiente sociale. Insomma, naturalizzano o socializzano il delitto, l'impersonalizzano. E poi, in sede di applicazione penale delle loro teorie si resta stupiti nel vederli spingere avanti ad oltranza il concetto della individuazione della pena come se ad un tratto, l'individuo, che non era niente debba divenire tutto ».

Tarde approva la definizione del Saleilles: « il diritto penale è la sociologia criminale adattata all'idea di giustizia » intesa questa, egli aggiunge, « sotto forma di uguaglianza di trattamento », intendendo per eguaglianza una « nozione elementare e popolare di equità ».

Nel saggio *Positivism e criminalità*⁴² dopo aver ridimensionato sul piano storico l'importanza del positivismo francese a vantaggio di quella inglese ed aver mostrato di valorizzare — lo scriviamo a conforto dello spunto iniziale di questo nostro contributo — il positivismo italiano, Tarde coglie nella reazione della « scuola italiana » contro « l'individualismo esagerato » di un Beccaria, come il *pendant* in materia criminologica della lotta fra *socialisti della cattedra* ed economisti ortodossi. Il contesto — egli scrive — lo sfondo, è lo stesso: « quello di un grande movimento di trasformazione sociale », di « socialismo applicato e pratico che contraddistingue la seconda metà dell'ottocento »⁴³. Ma c'è una contraddizione alla radice, egli rileva: « per un verso il loro punto di vista darwinista, essenzialmente individualista », conduce i campioni della scuola italiana ad occuparsi di ereditarietà « più che di influenze sociali, ed a studiare antropologicamente ogni criminale come un essere a parte che va curato a parte; per altro verso il loro punto di vista socialista li porta ad ammuchiare i delitti in grosse serie impersonali di cifre, ed a considerare

⁴² Cfr. in « Archives », cit. A. 1887, pp. 32-51. Di Tarde, da un'amplissima produzione, citiamo qui soltanto pochi spunti da alcuni suoi contributi.

⁴³ Op. cit., pp. 34-35.

statisticamente la criminalità senza riguardo agli individui »⁴⁴.

E' senz'altro la contraddizione di fondo della scuola antropologica italiana, la storia delle sue due anime. L'anima socialista è soprattutto nelle formulazioni dei suoi seguaci eretici, dei Turati, dei Colajanni. Lo dice molto bene Tarde: nella « scuola italiana, Ferri rappresenta la sociologia, così come Lombroso rappresenta la biologia, e fra i due, Garofalo, il diritto. Non parlo poi di qualche eretico di riguardo, come Colajanni e Turati »⁴⁵.

Tarde contesta che Garofalo, preso dalle preoccupazioni antropologiche della sua scuola, assunta per davvero quale principio della repressione penale « l'interesse generale » come dichiara: egli infatti risolve inavvertitamente lo scopo della pena nell'individualità del singolo criminale.

Così pure il tema *servizio-ricompensa, malefatta-castigo*, non è visto da Garofalo, egli rileva, nella giusta ampiezza e nella consequenzialità della lezione spenceriana.

A Ferri poi, il quale « ha ricercato e creduto di scoprire le leggi naturali della delittuosità » al punto di vederle « come inviolabili ed imperturbabili dall'opera del legislatore umano » e che ha affermato la scarsa efficacia della repressione penale sull'avanzata della criminalità, Tarde ricorda la forte diminuzione della criminalità in Francia negli anni dal 1854 al 1865 « a seguito dei grandi cambiamenti legislativi intervenuti »⁴⁶. E rileva che studiosi proprio della *scuola positiva*, erano impegnati nel dibattito sul nuovo codice penale italiano.

La scuola italiana egli conclude « non tiene conto a sufficienza delle influenze sociali limitandosi a considerare il tema dell'*utilità sociale* »; di qui, « l'inconseguenza delle sue teorie »⁴⁷.

La ragione di un tale difetto di fondo, Tarde la coglie nelle ultime righe del suo saggio: « diciamolo: ciò che manca alla scuola italiana, è una concezione sufficientemente razionale della morale come giustificazione e soprattutto come rettificazione delle sue idee sulla immoralità degli atti. Prende troppo facilmente a prestito dagli utilitaristi il loro punto di vista », ch'è « incompleto » sul piano morale.

Pare la stessa critica di F.S. Merlino, il quale rilevata « la infinita varietà dei caratteri morali dei criminali » individuava nella mancanza di un « criterio morale » l'inaccettabilità delle proposte della « nuova scuola » criminologica italiana, incapace non soltanto di classificare i delinquenti, ma anche, e soprattutto, di « stabilire i caratteri distintivi dell'uomo normale, onesto, « tanto che, a rigor di logica, presenta — egli scriveva — un solo esemplare di « mostro morale »: « il mostro è l'uomo normale »⁴⁸.

Ci si consenta, da questo paradosso soltanto apparente, lo spunto per un riferimento. Si pensi all'archetipo statistico dell'*uomo medio*, fissato dal Quételet, autore tanto ammirato dal Lombroso; mentre tale archetipo appare come un campione di riferimento meramente obiettivizzante, il *delinquente-nato* di Lombroso invece, se pur su altro piano, quello criminologico, appare un modello soggettivizzato, individualizzato direbbe Tarde (per esser poi tratto da parte nel contesto sociale e confinato assieme ai suoi simili, in una ipotesi non aperta a soluzioni nel segno del progresso sociale).

Abbiamo citato, da una miriade di voci, di contributi, soltanto pochi spunti, sforzandoci di trarli fra i più significativi raccolti intorno al tema

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 35.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 50.

⁴⁶ *Op. cit.*, pp. 45-46.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 36.

⁴⁸ Cfr. E.R. PAPA, *op. cit.*, pp. 41-46.

della grande *querelle* sul diritto di punire, in Belgio ed in Francia, in chiave di premessa agli altri temi d'impegno sociale più legati al campo immediatamente politico.

Diremo ancora assai brevemente del dibattito in Germania, non attraverso le grandi voci di padri nobili quali Liszt, ma citando autori minori. Come l'alienista Kurella⁴⁹ (traduttore in lingua tedesca di opere del Lombroso e del Ferri fra le quali ultime anche *Socialismo e scienza positiva*) il quale porta il lombrosianesimo alle posizioni più retrive: perché mai egli si chiede pensare che i fattori sociali del delitto possano trasformare un uomo normale in un delinquente? E' come pretendere cambiandogli le condizioni di vita che uno scimpanzè divenga un gorilla! E' soltanto dopo molte generazioni che le modificazioni sociali agiscono sul delinquente egli argomenta, ed abbraccia acriticamente l'atavismo lombrosiano spingendolo verso un cieco biologismo.

Un altro medico e criminologo il Baer⁵⁰, nega invece la tesi lombrosiana del delinquente, essere a parte nella creazione; destituisce di scientifico fondamento classificazioni fondate su caratteristiche anatomiche e patologiche dei delinquenti e su ataviche anomalie e trova invece stimolanti le motivazioni sociali aperte alla criminologia dalla scuola italiana.

Del Vargha⁵¹ ci piace ricordare la trasposizione della critica del Menger al progetto di codice civile tedesco al codice penale, al quale, del pari, egli contesta la natura di *codice di classe* con argomenti che si ritrovano nelle pagine di qualche autore di quel composito indirizzo che fu il *socialismo giuridico*⁵².

Il principio dell'eguaglianza, trionfante nel liberalismo giuridico ottocentesco, non incanta il Vargha il quale lo riconduce nell'ambito di un sostanziale formalismo: la legge uguale per tutti, la società dei liberi patti esaltata da Spencer, sono formule vuote se si pensa, egli osserva, alla diversità dei contraenti dei quali una parte è in condizioni di inferiorità (è una polemica che in Italia, in quegli anni, anzi poco prima, nel '92 e nel '94, trova — un più ampio contesto critico — le stesse obiezioni avanzate dal Merlino⁵³).

Un altro autore, il Nacke⁵⁴, rilevati i fattori sociali del delitto, li circo-scrive tuttavia alle condizioni igieniche e sanitarie ed alla miseria, ed echeggia peraltro il peggior biologismo della « scuola italiana » nelle motivazioni che lo portano ad invocare per i delinquenti *incorreggibili* la pena di morte.

Della grande eco che destò in Russia la « scuola italiana » son prova i lavori di Minzloff; di Vulfert, il quale le dedicò un ampio saggio⁵⁵, negando peraltro ch'essa fosse riuscita a scalzare la scuola classica del diritto penale, ed a costruire una sua « teoria scientifica del diritto penale »⁵⁶, e dichiarandosi preoccupato nel veder trasformato il dibattito penalistico in un dibattito di « patologia sociale » (e con ciò echeggiava Liszt).

E vogliamo poi citare il Metchnikoff⁵⁷, il quale rilevava nella

⁴⁹ Del quale cfr.: *Naturgeschichte des Verbrechers*, Stuttgart, 1893.

⁵⁰ Del quale cfr.: *Der Verbrecher in anthropologischer Beziehung*, Leipzig, 1893.

⁵¹ Del quale cfr.: *Die Abschaffung der Stafkchnechtschaft*, I, Graz, 1896.

⁵² Cfr. il I cap. del ns. cit. saggio sul Merlino.

⁵³ Cfr. il ns. citato volume sul Merlino, cap. VII.

⁵⁴ Del quale cfr., *Verbrechen und Wahnsinn beim Weibe*, Wien und Leipzig, 1894.

⁵⁵ « La scuola antropologica positiva del diritto penale in Italia », Mosca, 1887.

⁵⁶ Cfr. la prefaz. di tale op. cit.

⁵⁷ Cfr. i nn. 3 e 4 de « La ricchezza russa », 1887.

« scuola italiana » la non conoscenza della logica ed una ben sommaria conoscenza delle regole della scienza, difetti caratterizzanti « il fanatismo del Lombroso, studioso, e naturalista soprattutto, non razionale », « dominato da una sola idea ».

Ma se proseguissimo in tanto generico carosello... geografico, andremo ben oltre — e poco utilmente — le intenzioni, limitate, di questa nostra esposizione.

Ci auguriamo che il discorso fin qui svolto serva ad introdurre criticamente i caratteri culturali dell'impegno sociale col quale la « scuola italiana » presentò al dibattito europeo i temi qualificanti, per esempio, del *delitto politico e di criminalità e socialismo*.

Vogliamo tuttavia trattenerci ancora sul dibattito internazionale sulla rifondazione del *diritto di punire* proposta dalla « scuola italiana », soltanto per un richiamo assai sommario ai primi congressi internazionali di antropologia criminale.

Il diritto di punire inteso come difesa sociale, il delinquente punito non per il danno che provoca col reato ma per la temibilità che rivela commettendolo, l'equiparazione della pena al tipo ed alla durata di una terapia, l'eliminazione degli *incorreggibili*, la classificazione dei delinquenti in categorie antropologiche, furono temi che i congressi animatamente dibatterono.

Dei due eretici della « scuola italiana » — come, echeggiando Tarde, li abbiamo definiti — del Turati e del Colajanni, diremo che mentre il primo appare conosciuto ed apprezzato da pochi congressisti, un crescente successo toccò invece al secondo.

Al congresso di Roma, del 1886, le due sezioni nelle quali il congresso si divise, antropologica e giuridica, risalenti rispettivamente all'autorità di Lombroso e di Ferri, vennero senz'altro definite: sezioni di biologia, e sezione di sociologia criminale.

Lo scontro sul tema del libero arbitrio fra l'on. Righi e Moleschott, potrebbe essere un momento degno di essere ricordato, ma l'impegno pare ben più oratorio che filosofico; un discorso utile, ma troppo ampio per essere qui esitato, porterebbe se mai al grosso tema delle influenze del materialismo naturalistico di Moleschott sul Lombroso.

La citata rivista *Archives de l'anthropologie criminelle*, al suo primo anno di vita, accolse piuttosto freddamente l'eco del congresso romano: « ci si è accorti — vi leggiamo — che il congresso, detto internazionale, era chiamato a discutere "questioni" puramente nazionali ». Tanto che « c'era una certa delicatezza », un certo imbarazzo, « per degli stranieri ad immischiarsi col loro voto e con loro interventi in dibattiti d'ordine e di portata esclusivamente italiani. Trasformandosi il congresso in un piccolo parlamento « ... ebbene, sarebbe stato necessario per aver diritto di prendervi parte, possedere lettere di naturalizzazione »⁵⁸.

E' una presa di distanze un poco acida, con la quale la scuola francese prende sostanzialmente tempo. Non è ancor pronta per il contrattacco, che partirà col secondo congresso antropologico internazionale, quello parigino, del 1889.

Commentando, nell'88, nell'appena citata rivista gli atti del congresso romano⁵⁹, Tarde riconduce l'internazionalità di tale congresso al gusto per il « paradosso tedesco », espresso dall'Albrecht, professore ad Amburgo, il quale aveva « sérieusement, avec figures à l'appui » definito l'uomo come « l'ultima delle scimmie inferiori », e la « criminalità come lo stato

⁵⁸ Cfr. A. I. 1886, p. 280.

⁵⁹ Cfr. A. 1888, pp. 66-80.

normale dell'uomo, l'anomalia essendo rappresentata dall'onestà»⁶⁰. Soltanto « il nostro direttore Lacassagne », scrive Tarde, « pur circondato da qualche spiacevole verità »; e trova modo di fare al Garofalo questo bel complimento: « la lucidité ferme, l'elegance native de sa manière, donnent du charme à son draconisme même »⁶¹.

Certo, il tono di Tarde, non rende conto della collaborazione ch'egli stesso diede al congresso, presentando unitamente al Ferri una relazione sull'applicazione degli studenti di giurisprudenza a corsi pratici presso gli stabilimenti carcerari, nei quali avrebbe dovuto essere istituita « una sorte de clinique criminelle »; al Ferri, egli scrive frettolosamente, tutto il merito per il successo ottenuto da tale relazione: « grâce à son éloquence »⁶².

L'ultima freccia, la freccia del Parto, nelle ultime righe. Era stata organizzata una *Esposizione* per i congressisti, nella quale non soltanto essi potevano osservare i ricordati cartogrammi statistici del Bodio sull'intensità e sulle specie di criminalità in Italia, ma altresì, in una delle grandi sale del Palazzo delle Belle Arti, reperti di antropologia criminale, Espositori italiani e stranieri su vari temi: si pensi al Prof. Scarenzio, il quale sotto il titolo *Ruffianesimo e prostituzione*, esponeva « tre teschi e maschere di ruffiane »; al Lombroso che esponeva teschi e ritratti di criminali in grande quantità divisi secondo le varie categorie criminologiche, e, segnala il lombrosiano *Archivio di Psichiatria*⁶³: « vi era pure un intero scheletro di ladro »!

Commenta Tarde: « per gli italiani, si sa, un congresso senza esposizione è come una chiesa senza quadri... e quella che abbiám visto... era ben curiosa! ». E conclude il suo resoconto citando una frase del Mole-schott il quale nel discorso di chiusura, aveva raccomandato ai congressisti, « ritemperato il diritto di punire », di non scivolare troppo sulla « china » opposta; Tarde osserva stupito: « lo spiritualismo può raccogliere come degne di nota queste parole uscite da una cotal bocca, non sospetta in tema di elogio all'amorale cristiana ».

A Parigi, al congresso antropologico dell' '89, il tema del delitto, inteso soprattutto come fatto sociale è il tema dominante. « Le società non hanno che i criminali che si meritano », è il pensiero di Lacassagne: « il criminale è soltanto un microbo, la società è la brodocultura nella quale soltanto può fermentare »⁶⁴.

Con Lacasagne, Manouvrier attacca le teorie lombrosiane sulle... stimmate delinquenziali, e Benedikt attacca la famosa teoria della fossetta occipitale mediana che il Lombroso aveva dapprima scoperto sul criminale Villella e poi su altri assassini. In tema di craniologia, il congresso nomina poi una commissione per lo studio della consistenza o meno delle tipologie della scuola lombrosiana. Al coro dei dissensi contro tale scuola, si uniscono Topinard, Joly, Proal, e fa loro eco Brunetières sulla *Revue de Deux Mondes*.

Il Lombroso reagisce *ab irato*, come un padre misconosciuto; consola tuttavia le sue giornate parigine... rilevando l'esistenza della fossetta occipitale mediana nel cranio di Carlotta Corday.

Il segretario generale del congresso, Magitot, si era a lui rivolto come al « capo riconosciuto della scuola italiana » alla quale « resterà nella storia il merito » di aver posto le basi degli studi criminologici, e di aver

60 Cit. p. 66.

61 Cit., p. 75.

62 Cit., p. 79.

63 A. 1886, p. 19.

64 Cfr. MAYET, op. cit., pp. 18-20.

aperto « una via autenticamente scientifica e nuovi orizzonti »⁶⁵.

Tarde, al congresso parigino tornò sul tema del libero arbitrio, definendo tale teoria « antiscientifica », anzi, « la chimera delle causalità assolute »; la responsabilità, egli affermò, riposa sull'identità, identità individuale e sociale; essa si fonda non nella supposta libertà degli atti umani, ma « sulla natura del determinismo delle azioni umane »⁶⁶.

Al successivo congresso di Bruxelles, del 1892, Lombroso amareggiato per le polemiche non andò, benché tale congresso fosse stato preparato da alcuni suoi seguaci. Il fronte dei dissensi in Italia rappresentato dal pensiero di Colajanni, continuò a trovare nei congressi scuola belga e scuola francese sulle posizioni espresse al congresso parigino. Il Mayet, commentando i risultati delle ricerche di Houzé e Warnots espose al congresso di Bruxelles, sulla impossibilità scientifica di ammettere l'esistenza di un criminale-tipo anatomicamente determinato al delitto, osserva ironicamente, in tema di atavismo: « niente ci autorizza a gratificare i nostri antenati, della brutalità, dell'immortalità, della furberia, della perversità, in una parola, di tutti i vizi, di tutte le tare, che si ritrovano nei criminali »⁶⁷.

Al congresso di Ginevra del '96 avremo modo di riferirci trattando il tema del delitto politico. E va poi ricordato anche il *Congresso Penitenziario Internazionale* che si svolse a Saint Petersburg, nel 1890, al quale « seul philosophe français » presente, nota Bournet⁶⁸, fu il Joly. Degli italiani: Alimena, Beltrani, Scalia, Brusa, Canonico, Nocito, Pessina, Silorata, Taverni. Non partecipò il Lombroso, il quale inviò tuttavia un rapporto sull'insegnamento della scienza penitenziaria, rapporto che non trovò grande accoglienza: alcuni congressisti rilevarono come proprio le conquiste della scienza dal Lombroso tanto invocate si fossero ritorte contro di lui. Stilarono un rapporto sui lavori del congresso, Beltrani Scalia nella *Rivista di discipline carcerarie*⁶⁹ e l'Alimena nella *Rivista penale* del Lucchini⁷⁰.

Joly, nel suo ampio rapporto consegnato al Lacassagne, rilevava come fatto significativo che « i capi ed i partigiani » della « scuola italiana », brillassero « generalmente per la loro assenza », e che degli autorevoli studiosi italiani presenti, non uno si richiamasse all'autorità del Lombroso. Lo dico senza « voler metter la discordia fra compatrioti » annotava, e trovava modo di apprezzare la tesi espressa da un congressista russo, lo Spasowicz, per il quale il radicalismo dei principi della scuola italiana, si era rivelato un ostacolo di fronte alla realizzazione pratica delle sue stesse idee: proprio in Italia, nessuna influenza tale scuola aveva esercitato nella formazione del codice penale italiano (cosa questa vera solo in parte, mentre va pur rilevato che tali influenze vennero esercitate sulla legislazione mondiale tout-court).

La strada da percorrere era dunque diversa, per il Joly: bisognava richiamare in campo quei « moralisti » — ai quali egli si rivolgeva nella chiusa del suo rapporto — ch'erano stati messi da parte da orgogliosi scienziasti, e che dovevano essere invece inseparabili compagni degli « uomini di scienza » nel loro cammino.

3 - Da quali posizioni ideali partiva l'analisi del delitto politico in seno

⁶⁵ Cfr. in « Archives », cit., A. 1889, p. 627.

⁶⁶ Cfr. il *Rapport* in « Archives », cit., A. 1889, pp. 366 ss.

⁶⁷ Cfr. L. MAYET, *op. cit.*, p. 8.

⁶⁸ Cfr. in « Archives », cit., A. 1890, p. 718.

⁶⁹ A. 1890, nn. 10, 12, 14.

⁷⁰ 20 sett. 1890.

alla scuola antropologica italiana, ch'era in odore di socialismo, in un periodo nel quale il delitto politico per antonomasia era l'attentato anarchico e molti esponenti di organizzazioni socialiste assieme agli anarchici venivano processati per il reato di *associazione di malfattori*?

Dalle posizioni di un sedicente socialismo in ibrido connubio con l'evoluzionismo positivista. Lombroso fu il massimo campione di tale incontro, col disordinato apporto del grande attor generico del socialismo evoluzionistico italiano, Enrico Ferri⁷¹.

L'alveo è quello di un positivismo conservatore duramente contestato dal Colajanni, e ben individuato da Massimo Ganci nel suo citato saggio; il tentativo di discorso, composito, contraddittorio è quello rilevato dal belga Emile de Laveleye, il quale aveva posto in evidenza come evoluzionismo positivista, libera concorrenza, vittoria dei più atti da una parte, e socialismo dall'altra, rappresentassero una contraddizione in termini⁷².

Sul piano storico, ricordiamo il giudizio, per qualche aspetto eccessivo, di Paolo Spriano⁷³, il quale recepisce peraltro il giudizio di Togliatti⁷⁴ («spencerismo senza sale», «sociologismo» del «più banale», «psicologie sperimentali e criminologiche più o meno scientifiche applicate alla comprensione dei fatti politici e sociali e delle cosiddette loro cause») e rileva che «il positivismo dei torinesi», è del «più pernicioso, perché viene da un gruppo che ha immediata responsabilità politiche e perché il suo tono volgarizzatore accentua maggiormente gli aspetti deteriori di questa cultura pseudoscientifica». Aspetti che ravvisa per esempio in «un certo metodo lombrosiano» il quale serve a suggerire nell'animo popolare, o a radicarla dove già esiste, una serie di pregiudizi sociologici, quasi razziali». Ed annota quante volte ricorra negli scritti dei «socialisti torinesi, come dato scientifico il carattere latino del proletariato italiano».

Consigliere comunale socialista — unico — a Torino, Lombroso lasciò il partito nel 1905, votando in Consiglio comunale contro il progetto della centrale generatrice di Chiomonte e della derivazione delle acque dalla Dora: spaventato dall'alto costo dell'impresa (e giustamente preoccupato peraltro da prospettive di allegra amministrazione della spesa), votò contro la linea del partito... e forse *malgré lui* anche contro la scienza!

In seno al movimento socialista fu, per molti aspetti, non meno pericolosa la conversione di Ferri al socialismo — conversione di ben più lunga durata — se si considera che (pur fra tanti suoi stimoli nel campo del cosiddetto *socialismo giuridico*; ed in seno alla scuola antropologica, pur accanto a sue posizioni più moderate su temi quali la pena di morte) ampiamente retrive appaiono le sue discettazioni per esempio sulla da lui asserita inferiorità fisiologica, psichica ed intellettuale della donna, o le sue tesi a favore della «colonizzazione penale», da lui «caldeggiata come un processo di eliminazione», come notò Colajanni⁷⁵. Scrisse Merlino di tali proposte della scuola antropologica italiana: «a nessuno era

⁷¹ In un saggio dell'86 (in *Polemica in difesa della scuola positiva*, Bologna, 1886, cfr. p. 69), Ferri aveva legato i suoi natali di positivista ad un viaggio di studio a Parigi, dove il corso di antropologi adél Quatrefages, e lo studio dei «53 volumi di statistica criminale dal 1826 al 1878» furono un bagno igienico di naturalismo» dal quale, egli scriveva, uscì «positivista vero e convinto». In tale saggio Ferri teneva ancora le distanze da Turati, — come nel precedente *Socialismo e criminalità* — per certe sue «esagerazioni socialistiche».

⁷² In *Le socialisme contemporain*; cfr. in *Le ideologie socialistiche in Italia nell'età del positivismo evoluzionistico* di L. BULFERETTI, in quale contesto tal'ultimo autore opportunamente citi il Laveleye, Firenze, 1951, p. 3.

⁷³ Cfr. *Storia di Torino operaia e socialista*, Torino, 1958, p. 46.

⁷⁴ In *Gramsci*, Milano, 1949, pp. 103-104.

⁷⁵ In «*Politica coloniale*», Palermo, 1891, pp. 99-102.

bastato l'animo « di prospettare » fino la deportazione in terre malariche, che rimane triste emblema di una dottrina, meritevole in verità di far migliore figura nella storia del progresso umano »⁷⁶.

Il delitto politico fu sostanzialmente equiparato dalla « scuola italiana », al delitto comune. In tema di delitto anarchico poi, essa entrò in polemica con la scuola *classica*, i seguaci della quale si mostrarono in tal campo più preoccupati del « destino delle pubbliche libertà nel paese »⁷⁷, e non accettarono l'equazione: associazione anarchica = associazione a delinquere.

E' nota la posizione del Lombroso espressa soprattutto nel suo volume « Gli anarchici »⁷⁸, ed è nota la posizione, affine, del Laschi, col Lombroso autore fra i più fecondi in tal campo in seno alla scuola antropologica. Al ricordato congresso romano dell'86, Laschi presentò due grandi grafici rappresentanti la mappa dei delitti politici in Europa, Asia, Africa ed America, ed espose in collaborazione col Lombroso 36 fotografie e ritratti di rei politici, divisi in rei per passione, per occasione, delinquenti nati, pazzi e mattoidi.

L'individuazione, banale, di casi di follia, di esplosioni di delinquenza comune nelle rivoluzioni, è vista da Laschi e soprattutto da Lombroso, come fatto storico portante. Tipico è l'esempio della *Comune* parigina: « nessuna rivoluzione — egli scrisse — offre maggior campo di osservazioni patologiche, come quel fosco dramma della *Comune* »⁷⁹. Sono gli anni nei quali in Italia esponenti internazionalisti vengono processati e condannati per avere diffuso manifesti celebrativi della *Comune*, o per averne detenuto, o per aver semplicemente discusso della *Comune* (si pensi al processo di Roma, del gennaio 1884). La *Comune*, ricorrente spauracchio, bagno di sangue che meritano i popoli che si lasciano lusingare dalle idee socialistiche, è un richiamo d'obbligo al quale la nuova scienza antropologica non manca di riferirsi, arricchendolo dei suoi servigi.

Ma i suoi seguaci non mancano peraltro di annotare che « a queste epidemie morali cui sono dovute le più delle volte le rivoluzioni politiche », fanno altresì riscontro condizioni climatiche favorevoli (temperatura, venti — pericolosissimi quelli del Nord Argentina per esempio — e condizioni igienico-sanitarie predisponenti, e la miseria, e l'alcolismo. Ed invocano dalla « scienza », per la prevenzione dei reati politici, in quanto « si collegano con uno stato morboso delle masse e degli individui », governi illuminati, una stampa consapevole, una migliore legislazione sociale, la repressione dell'uso degli alcoolici, e tanti manicomi⁸⁰...

La classificazione dei personaggi storici dal Lombroso definiti delinquenti politici è in molti casi di una ingenuità disarmante. Il *tipo* di delinquenza loro assegnato, copre sovente una sola caratteristica dell'asserito delinquente politico, a volte ricavata da una notiziola. Così troviamo fra i vari tipi di delinquenti politici, « i ladri come Sain-Just, condannato per furto domestico »⁸¹.

La connotazione politica di fondo più evidente del suo saggio su *Gli anarchici* (si pensi alle pagine nella quali Lombroso spiega le cause dell'anarchia anche nelle colpe della società politica) è senz'altro un irriducibile antiparlamentarismo. La spiegazione ch'egli trae dagli scandali in quegli anni ricorrenti (per la Francia, ch'è un suo ideale campo di osser-

⁷⁶ Cfr. il mio cit. saggio sul Merlino, pp. 42-43.

⁷⁷ Così Canova e Santosusso in « Magistrati, anarchici e socialisti », Milano, 1981, p. 35.

⁷⁸ Torino, 1894.

⁷⁹ Cfr. « Archivio », cit., A. 1885, pp. 296-298, e pp. 496-500.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 298.

⁸¹ *Op. cit.*, p. 497.

vazione, si pensi allo scandalo delle decorazioni ed allo scandalo di Panama) par tratta dalla peggior stampa della estrema destra nazionalista.

Ricorrono nel pensiero del Lombroso molti miti — presenti in Francia fin dall'inizio degli anni Ottanta e poi sparsi per tutta Europa — che esprimendo una intensità crescente porteranno il nazionalismo estremista al grande bagno d'irrazionalismo del primo novecento: l'odio per la legge del numero, per ogni forma di governo « basata sulla folla », e non sui valori espressi dai migliori, anzi, dagli « eletti »; la negazione del principio rappresentativo democratico, del sistema parlamentare « instrumento di disonestà » che « eccita al delitto »⁸².

Ed a proposito dello scandalo di Panama è non poco significativo che Lombroso rilevi nel sottostante fenomeno della corruzione parlamentare un solo scopo: fornire al governo il denaro per combattere il boulangismo. E l'anatema lombrosiano si estende alla lotta politica *tout-court*, al « politician », il quale « anche fra noi », « si fa sinonimo di birba », un uomo « che ha la parola facile e il frizzo volgare »⁸³. Nelle ultime pagine, egli scrive che « senza i tribuni boulangisti a Parigi », « tutti si sarebbero messi d'accordo per far tacere il malfatto e per nascondere la piaga, finché questa si fosse ridotta in cancrena »⁸⁴.

Scorgere in siffatte posizioni la deviazione di un originario patriottismo risorgimentale (al quale qualche autore spesso si riferisce a proposito del pensiero politico del Lombroso) è certo possibile, ma si deve indicare in esse anche l'inquinamento totale di tale fonte primigenia.

Tanto premesso, vogliamo tuttavia rilevare che per una valutazione complessiva della personalità politica del Lombroso (non essendo per certo possibile attribuire al suo pensiero politico un preciso ordine sistematico, né organiche linee di svolgimento) deve soccorrere il criterio biografico: le disordinate sue perorazioni socialistiche sono, se pur per qualche aspetto soltanto, almeno fino ad un certo periodo, più consistenti di quanto certe sue conclusioni politologiche *en amateur* parrebbero far ritenere.

Non si dimentichi il Lombroso medico sociale, quello delle ricerche e delle benemerite esperienze di vita professionale e politica sulla pellagra. Certo, è questo un dato che va poi sempre più stemperandosi nella crescente adesione ad un qualunque reazionario trionfante in Europa, diffuso soprattutto da certa destra francese (ma non si dimentichi a fine secolo in Italia, il sonniniato *torniamo allo Statuto*) in chiave antiparlamentare. E' per Lombroso, la corruzione di un impegno che s'era pur nato contraddittorio e confusionario, s'era mosso tuttavia nella logica del socialismo umanitario: generico, carente di nerbo critico, ma aperto ad un moderato riformismo sociale. Di tanto, resterà per esempio nel pensiero lombrosiano l'adesione ferma al principio del decentramento amministrativo, ma in chiave sempre meno democratica, sempre più ristretta ai notabili.

Ma torniamo alle classificazioni lombrosiane dei delinquenti politici. La citata rivista *Archives de l'antropologie criminelle*⁸⁵ riferendo « senza giudicare » su « l'uomo di genio » di Lombroso, annotava che « l'autore abusa dei documenti, e li usa tutti, buoni o cattivi, difformi o concordanti », e riconosceva che in molti casi non era facile « trattenere un sorriso ».

Uno studio di qualche interesse, nella stessa rivista, nel 1890, è quello di Emmanuel Régis, sui regicidi⁸⁶, ch'è cosa di per sé di ben scarso valore, ma che prova tuttavia la diffusione del pensiero antropologico della « scuola italiana » sul tema del delitto politico.

82 Op. cit., pp. 10-12.

83 Op. cit., p. 29.

84 Op. cit., p. 93.

85 Cfr. A. 1890, pp. 538-541.

86 Cfr. A. 1890, pp. 5-33.

Il grande riscontro si ha al quarto congresso di antropologia criminale di Ginevra, del 1896, con la relazione dell'olandese Van Hamel.

Docente di diritto penale all'università di Amsterdam, il Van Hamel in tema di lotta contro l'anarchismo, aderisce alle valutazioni del Lombroso e della « scuola italiana »; « gli anarchici — egli dice — non sono in fondo che criminali volgari, non c'è bisogno di cambiar metro a loro proposito per quanto riguarda il tema della repressione », essendo validi gli stessi criteri suggeriti dal « diritto comune ».

E nelle caratterizzazioni tipologiche dei criminali anarchici, egli si rifa ampiamente al « grand maître de l'anthropologie criminelle », a Lombroso. Se pur più severe sono le pene ch'egli propone per il delitto anarchico, il suo discorso tuttavia, sulle colpe delle società politiche nelle quali il delitto anarchico compare, è più aperto rispetto a quello lombrosiano.

Certo, sul tema dell'anarchismo, e sul tema in genere del sovversivismo politico, la « scuola italiana » fa testo in Europa, e rappresenta un importante bastione nel quadrato conservatore. Nel quale la nuova scienza antropologica dà il suo apporto, anche ispirando leggi repressive. Si pensi per esempio, in Francia, alla legge del 28 luglio 1894 che i socialisti definirono « la loi scélérate ». E si pensi al saggio di René Garraud, « L'anarchie et la repression »⁸⁷, nel quale si parla senz'altro del « double péril socialiste et anarchiste », e cioè dei due aspetti, « d'une même maladie sociale »⁸⁸.

Il Garraud, condirettore della citata rivista antropologica francese, si batte nel suo saggio contro « i due cancri » del socialismo e dell'anarchismo, sorti egli scrive, « sopra la grande eresia rivoluzionaria del contratto sociale »⁸⁹.

Garraud contesta l'opinione di Ferri, il quale alla Camera nel luglio '94 aveva affermato che « esiste una separazione profonda ed incontestabile fra i metodi della propaganda anarchica e quelli della propaganda socialista »; egli afferma per contro che gli anarchici, storicamente, rappresentano soltanto « una malattia transitoria, del genere del nichilismo ». Il pericolo grave è invece il socialismo, del quale gli anarchici non sono che « una conseguenza: sono i socialisti che hanno « per primi negato la proprietà individuale ed affermato il rapporto sfruttati-sfruttatori »; se gli anarchici, egli conclude, « vogliono distruggere la civiltà », i socialisti per parte loro vogliono « impadronirsene », e portare la società « à l'installation violente d'un machinisme grossier »⁹⁰.

Garraud queste opinioni le ribadì al ricordato congresso antropologico ginevrino, nel quale il dibattito vide la « scuola italiana » in materia di delitto politico su posizioni fra le più liberali! Lombroso contro le derivazioni che Von Hamel trasse dalle sue teorie trovava modo di definirle più severe rispetto a quelle formulate dalla « scuola italiana », la quale escludeva la pena di morte e la pena perpetua per il delitto politico. E Ferri, in polemica con Garraud, si dichiarava contrario « alle leggi eccezionali, che distruggono il senso del diritto nei giudici come nei cittadini », e poneva in guardia contro il pericolo, seguendo una certa china, che si perseguisse alla fine il *delitto di opinione*⁹¹.

Sul tema socialismo e criminalità, al quale Ferri aveva dedicato nel-

⁸⁷ Paris, 1895.

⁸⁸ *Op. cit.*, n. 1.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 2.

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 114.

⁹¹ Cfr. il resoconto delle sedute del congresso ginevrino, scritto dal Ferri per *La scuola positiva* A. 1896, pp. 513-594. Nello stesso fascicolo è riportata (pp. 535-545) la relazione di Von Hamel.

l'83 un noto saggio⁹², il dibattito che si sviluppò in Europa è vastissimo. Cogliere un bandolo prendendo le mosse dalla « scuola italiana », significa affrontare una problematica molto complessa, la quale peraltro interesserebbe più i giuristi della *scuola positiva* che non gli antropologi.

In *Socialismo e scienza positiva*⁹³ (lo studio nel quale Ferri propone il famoso « pasticcio sincretistico »: la *triade socialista* Darwin, Spencer, Marx; ove Marx è un autore nulla più che orecchiato attraverso la lettura di Loria) troviamo, nella parte conclusiva, l'affermazione — dimostrata attraverso il metodo statistico — della estraneità del socialismo allo sviluppo della criminalità. Dove il socialismo è più « avanzato e cosciente » afferma Ferri, non avvengono esplosioni di delinquenza politica. Ed egli lamenta che agli avversari del socialismo ed « alla stampa servile » preme « presentare confusi agli occhi velati dalla emozione e dall'ignoranza »⁹⁴ del grosso pubblico, anarchismo e socialismo.

Quanto al tema della genesi sociale del delitto: difficile conciliare col socialismo il darwinismo, ma Ferri ci prova. E' vero, egli argomenta, la « selezione sociale » avviene favorendo i più adatti, coloro i quali economicamente vivono meglio, e non i migliori: si verifica dunque una selezione naturale « a rovescio »⁹⁵. Ma questo, egli obietta, è un argomento a favore del socialismo; sopravvivono i più adatti e non i migliori, e dunque, se il socialismo « risana l'ambiente dai vizi che lo deturpano »⁹⁶, esso implicitamente *corregge* gli effetti della selezione naturale e sociale ed ... i più adatti costantemente miglioreranno! E' il passaggio, grossolano, attraverso il quale il darwinismo naturalistico divien darwinismo sociale, per il nostro autore, il quale di fronte all'obiezione poi che la selezione sociale porrebbe comunque in essere un processo aristocratico individualista, risponde che al socialismo non si deve chiedere altro che di assicurare a tutti eguale libertà per sviluppare la propria personalità.

Su tutt'altro versante le posizioni di Turati e di Colajanni. Del Colajanni non meno presente nel dibattito europeo, dei Garofalo e dei Ferri, si deve dire che il suo pensiero è soprattutto presentato sotto specie di posizione polemica all'interno della « scuola italiana ». Al congresso di Parigi, dal quale uscì la ricordata rottura della scuola francese e belga col Lombroso, Colajanni ricevette la sua consacrazione internazionale fra i grandi della sociologia criminale⁹⁷.

Dell'influsso del ricco pensiero di Colajanni, e del successo della sua monumentale *Sociologia criminale* (nella quale vi sono anche acute pagine dedicate al tema del delitto politico ed al tema socialismo e criminalità, svolti alla stregua di una feconda analisi economica, statistica e politica) qui non diciamo Classica la sua definizione: « il *socialismo* odierno rappresenta la protesta *cosciente e collettiva* contro l'attuale ordine di cose, cui se ne vuole sostituire uno più utile a tutti e conforme a giustizia; mentre il delitto non è che il *prodotto* della cattiva organizzazione sociale: la ribellione *incosciente ed individuale* »⁹⁸.

Di un dibattito internazionale troppo ampio per poter essere condotto in brevi linee, ci piace ricordare soltanto un momento, raccolto

⁹² *Socialismo e criminalità*, Torino, F.lli Bocca.

⁹³ Roma, 1894.

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 49.

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 53.

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 55.

⁹⁷ Fu ammiratissimo dal Tarde, il quale impegnò tuttavia con lui una contenuta polemica in tema di *atavismo morale*, con un finissimo saggio apparso nell'89 nella citata *Archives de l'anthropologie*, (A. 1889, pp. 237-265).

⁹⁸ Cfr. « *La sociologia criminale* », Catania, 1889, p. 477 (i corsivi sono del Colajanni).

attorno a due autori di ben diversa statura: Alfred Fouillée, ed Eugene Rostand.

Parigi. Ultimi anni *fin de siècle*. *Comité de défense et de progrès social*. E' un comitato che si batte per il progresso sociale... in chiave anti-socialista, e si deve anzi dire che l'attività scientifica e di dibattito culturale ch'esso svolge, par dedicata più che alla messa a punto di un programma sociale alla polemica antisocialista. Il campo d'impegno è sociologico, ancorato al taglio critico del tardo positivismo. Ne è presidente Anatole Leroy-Beaulieu (col quale, osserviamo parenteticamente, aveva impegnato decisa polemica il Merlino in *Pro e contro il socialismo*⁹⁹; mentre Colajanni nel suo *Politica coloniale* lo cita quale fautore della colonizzazione penale dal punto di vista economico, e lo contraddice)¹⁰⁰.

Di Leroy-Beaulieu — direttore della Scuola di scienze politiche, dopo Sorcl (del quale non abbiamo ricordato il saggio *La psychologie du juge* che presenta csignificativi accostamenti a Lombroso) — *Le collectivisme* sollevò un grande dibattito (notò Merlino in tale libro il grave limite della identificazione fra collettivismo e socialismo)¹⁰¹. Positivistista militante, egli rivendicava a voler leggere i suoi interventi al citato comitato, Comte contro Marx, al quale ultimo rimproverava una mancata analisi della società, e di riferirsi sempre genericamente al concetto di *masse sociali* senza averlo analizzato sociologicamente secondo il metodo positivistico. Marx parla di masse sociali che non conosce egli concludeva. Ed era poi per un patriottismo che predicasse l'ordine nel dovere sociale, ma la parola ordine, nel motto pubblicato nel frontespizio di tutti i fascicoli editi dal comitato, sostituì con quella più lusinghevole di libertà: *Patrie, Devoir, Liberté*.

E' nella sede (ch'era al 54, rue de Seine, a Parigi) di tale comitato¹⁰² che si tenne — nel 1897, o forse nel 1898 — una conferenza di Eugene Rostand sul tema *Criminalité et socialisme*.

« La miseria non è né l'unica, né la principale causa della criminalità » esordiva il nostro conferenziere; « un certo eccesso di miseria », riconosceva, può tuttavia « contribuer a spingere verso il crimine ». Ed ecco il discorso paleo-lombrosiano, intatto dopo oltre vent'anni di predicazione: dei « bambini abbandonati... o lasciati alla pubblica assistenza... a crescere sulla strada... gli uni », egli scrive, sono senz'altro « dei degenerati fisici o portano in loro misteriosi germi del vizio, gli altri sono stati abbandonati agli istinti dell'animale e del selvaggio »; ridestati in tali esemplari umani, dalle « tentazioni della fame ».

Tuttavia, egli osserva, sono i paesi più ricchi e più evoluti ad avere una criminalità più elevata, e, contrariamente a quanto predicato dagli « astrologi socialisti », l'evoluzione economica non ha reso i poveri più poveri (come voleva la *teoria catastrofica* marxiana), ma ha elevato il livello medio di vita. Ed allora, perché l'aumento della criminalità? Oltre la miseria, che c'entra assai poco, dice il Rostand, « ci sono altre cinque o se cause importanti; la stampa per esempio, che offre spesso una particolareggiata pubblicità ai crimini.

L'ispirazione al nostro conferenziere, proviene chiaramente dalla lettura di un articolo di Fouillée, apparso nel numero del 30 ottobre della *Revue Bleue*: « Quelques réflexions sur la criminalité et le socialisme ».

⁹⁹ Milano, 1897, cfr. pp. 175 ss.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 100.

¹⁰¹ Alle pp. 353 e passim, cfr. in Merlino, *op. cit.*, p. 176.

¹⁰² Del quale ho trovato una raccolta di conferenze in una informe miscelanea alla Biblioteca municipale di Bordeaux. Il cui citato opuscolo, al pari degli altri reperiti non è datato. Cote: P.F. 1054-1,25 e P.F. 1055 - 1, 36.

In tale articolo, il filosofo delle *idee-forza* rimprovera al « materialismo marxista » di anteporre eccessivamente alle cause fisiologiche e psicologiche del delitto il fattore economico; e ad autori come il Ferri, di aver esagerato nella visione della miseria come della massima causa della *degenerescenza*.

Il marxismo pensa di sopprimere i misfatti delle passioni umane attuando la proprietà collettiva dei mezzi di produzione, ma delle passioni umane « la sola che abbia un rapporto diretto con la proprietà individuale è l'avarizia », la quale peraltro troverebbe senz'altro il modo di insinuarsi anche « nell'Eden socialista », scrive Fouillée. Quanto agli altri sei peccati capitali, egli soggiunge, « vi eleggerebbero il loro domicilio abituale, che è il cuore umano ».

Maggior fattore del delitto non è la miseria (ché la criminalità è minore, nei paesi più poveri, come provano le statistiche) è invece — egli osserva citando Joly e Tarde — la rapidità con la quale certi individui si sono arricchiti: la possibilità di « soddisfare tutti i vizi, ha spinto a tutti i vizi ».

E c'è poi quel richiamo alle responsabilità della stampa, scandalistica, pornografica, della cronaca nera, al quale ghiottamente attinse Rostand nella sua conferenza. La quale si concluse con un capovolgimento dei termini della questione (ma qui Rostand restò solo, non più protetto dalla grande ombra di Fouillée): « il socialismo » egli disse, « ha una parte di influenza sull'aumento della criminalità ».

E ricanta un vecchio *refrain*, che risale nella pubblicistica europea al dopo '48, alle « paure del '48 », come le definì Salvemini.

Il socialismo come generatore di criminalità comune è tema che prende puntualmente spunto in tale pubblicistica dalle grandi rivolte sociali, presentate come bagni sanguinari di terrore.

La sistemazione che diede della materia la nuova scienza antropocriminologica, inserendo il delitto politico nella criminalità comune, giunse a completare l'opera. Il pensiero reazionario colse naturalmente dagli studi antropologici della « scuola italiana » soltanto certi stimoli, pronto peraltro a ritorcerle contro quelli che non poteva accettare.

Al socialismo, generatore di criminalità comune, il Rostand rivolge precisi capi di accusa. Riepiloghiamo:

1) Dalla scuola il socialismo tenta di espellere i sani principi religiosi e cristiani.

2) Nella stampa il socialismo diffonde « sofismi antisociali » contro la proprietà individuale.

3) In tema di repressione penale il socialismo provoca un rilassamento morale, tentando di eliminare « l'idea della responsabilità personale ». E qui c'è una gustosa divagazione. Il nostro sprovveduto conferenziere (il quale aveva recepito volentieri in ordine ai bambini abbandonati il mito atavico del delinquente-selvaggio-animale inferiore) si scaglia contro « la scuola del criminale nato », e del « neofatalismo », attribuendo il tutto ad Enrico Ferri, che qualifica, bontà sua, come « uno dei capi del sedicente socialismo scientifico ».

Il tono è da crociata da bassa divulgazione. Il socialismo è ancora colpevole:

4) Per la depravazione dei costumi, invitando esso a soddisfare brame materiali ed « affettando indifferenza » per le « licenze di strada ».

5) In tema di alcoolismo, rifiutandosi il socialismo, ove detiene il potere municipale di affrontare tale problema.

6) Turbando l'atmosfera sociale col discredito di ogni autorità costituita.

7) A causa del suo materialismo il socialismo nega poi la trascen-

denza, ed offre in sua vece ai giovani il basso ideale della lotta per la vita terrena e per il benessere immediato.

8) Il socialismo facilita materialmente i delitti rivendicando l'istruzione per tutti e predicando la rivolta.

Il nono ed ultimo capo di accusa è il seguente: relativamente al problema della miseria, il socialismo « toglie ai miseri » il piacere della « accettazione della ineguaglianza naturale », la risorsa di una vigorosa moralità, « il sostegno di un credo superiore e di speranze compensatrici, vale a dire, disarmare la miseria contro le tentazioni del crimine ».

E' l'ultimo pezzo di un campionario che allinea tutto un complesso, composito discorso, mescolando suggestioni ed ispirazioni diverse; commistionando con la metodologia di un tardo positivismo conservatore, fondi di spiritualismo cattolico di bassa lega.

Le « ineguaglianze naturali », in un tale discorso, non sono beninteso che l'alibi della classe dirigente: la mancanza di « un criterio morale » — citiamo ancora il Merlinò, ma potremmo citare anche Tarde o Colajanni — la mancata elaborazione morale accanto a quella scientifica, è ancora una volta il difetto di fondo.

Un difetto che accompagna certo positivismo (che aveva giocato d'equivo-co col socialismo) fino a rivestirsi dei suoi autentici panni, per rituffarlo a rifluire nell'alveo reazionario. Verso una concezione del progresso inteso come un imperturbabile Moloch.

Ciò che si deve tuttavia a nostro avviso evitare (perché nelle cose storiche s'impone spesso il *distinguo*, e non è sempre possibile spiegare grandi fenomeni con una tesi univoca, se non riducendoli a schemi meccanici¹⁰³) è la tesi semplicistica che coglie del positivismo sociale nient'altro che la faccia conservatrice. E' il *pendant* di un ricorrente, più ampio giudizio, che del contributo enorme che il positivismo ha dato per liberare da un oscurantismo dommatico paralizzante il campo del pensiero politico e filosofico, fa a suo modo giustizia sommaria, relegandolo nell'esaltazione pseudoscientifica e nel formalismo sperimentalistico.

Il vigoroso riavvicinamento che in campo scientifico il positivismo operò allo spirito del galileiano *provando e riprovando*, fu una salutare palestra di rinnovamento.

Lanciò la sfida delle scienze sociali; nelle quali si cementarono gli sforzi di quanti rifuggendo da spiegazioni metafisiche e morali ormai degenerare in strumenti di potere, cercarono nuove vie per un ritorno al protagonismo dell'uomo.

Fu un modo per ritrovare e sviluppare anche uno spirito di unità nazionale, per certo vivificato, in Italia, dalle grandi inchieste sociali, dall'impulso in chiave veristica del romanzo popolare; da una cultura insomma, che a tale spirito diede una voce che corse con unità d'accenti da un capo all'altro della penisola nel contesto di un rinnovato impegno di ricerca.

Certo, degenerazioni scientifiche, nella mancanza di un contestuale impegno di rinnovamento morale, portarono a vicoli ciechi; ed anche a mortificare quell'umanesimo ch'era stato alla base della primitiva istanza positivista.

Quando, all'alba del Novecento, si corre ormai verso i simboli del disumanizzante irrazionalismo, il positivismo ha ormai percorso la sua parabola, e contribuisce ai nuovi miti con ciò che resta della sua storia peggiore: la elezione, la predestinazione biologica.

Ma se nella sua storia si vuol leggere oltre le pretese cosmogoniche in chiave di evolucionismo biologico, oltre le esasperazioni deterministiche, oltre le smanie per le esemplificazioni e per le generalizzazioni (spes-

¹⁰³ Tecnica peraltro in auge ed assai fortunata; non richiede un'approfondita cultura.

so tratte tuttavia da precise osservazioni... in se stesse positive) si scorgerà allora, sul piano storico, un notevole esalto di qualità ed una concezione del progresso attenta alla realtà sociale.

Paradigmatico l'esempio dell'antropologia criminale.

La « scuola italiana » assolve ad un formidabile compito di rifondazione scientifica. Oltre le tipologie, oltre certe classificazioni (tuttavia non scientificamente infeconde) oltre presuntuosi eclettismi, riportò la problematica criminologica all'uomo, alla sua sociale individualità. Ed il discorso della pena richiamò a più civili e progrediti presupposti sociali, aprendolo, certo, a soluzioni diverse — alcune pericolose — ma ponendolo alfine sul suo giusto terreno; inaugurando un metodo scientifico nel segno del quale la scienza giuridica ancora procede.

Le si devono dunque almeno in parte perdonare certi peccati d'orgoglio, ed enfatici accenni a pretese totalizzanti.

Ha scritto molto bene Bulferetti¹⁰⁴ « il credo e la visione scientifica era quella positivista, e l'antropologia a detta del Lombroso, sembrava avere " ereditato e raggiunto lo scopo della filosofia, cercando nelle cifre, nelle misure, nei fatti, quelle conclusioni che si cercano invano con le combinazioni astratte, e peggio, con l'aiuto delle scipite tradizioni ". Essa era il fondamento del positivismo evoluzionistico e difatti si erigeva come una " sintesi ", dell'anatomia, della geologia, dell'archeologia, della linguistica, della storia e della statistica ».

Questa pretesa che Bulferetti ricorda, di onnivalenza, di autonomia scientifica, finirà col rappresentare soltanto in parte un sogno generoso, fra motivazioni, stimoli, involuzioni, che abbiamo già sotto altro segno indicato. Nel momento iniziale, quello che abbiamo definito della rivelazione antropologica, il successo che la « scuola italiana » riscosse, nel tangibile riscontro di aver dato l'avvio al rinnovamento, di aver rifondato anzi la criminologia, fecero pensare che le sue ali fossero adatte per ben più alti voli.

Fu l'illusione di poter disciogliere, col richiamo alla scienza, l'essenza di ciò che l'uomo ha chiamato idea, notomizzandola nella logica del *fatto*; ma va pur rilevato che dietro la parola scienza gravitavano allora grandi attese, e quelle messianiche promesse di umanesimo che l'avvento delle auspiccate scoperte scientifiche doveva poi, ben in parte soltanto, mantenere¹⁰⁵.

EMILIO R. PAPA

¹⁰⁴ « Lombroso », cit., p. 186.

¹⁰⁵ Piace segnalare nella *Revue des deux mondes*, del 1° gennaio 1895, un articolo di Brunetière (« Après una visite au Vatican ») nel quale si proclamano le « faillites partielles » della scienza. E cfr. in *French Historical studies*, 2, 1968, pp. 299-327, di H.W. PAUL, *The Debate over the Bankrupt of Science in 1895*.

1.0. *Ricercatore sociale e oggetto d'indagine.* Spesso si trascura nei resoconti di lavori di ricerca sul terreno il problema dell'approccio e delle relazioni ricercatore-gruppo sociale « studiato ». Non si può però negare che ricercatore e gruppo sociale vengono ad essere entrambi, per la controparte, oggetto d'indagine (specie quando, come nel caso della ricerca della quale ci accingiamo a riferire, li dividono notevoli differenze razziali e di classe). Ma mentre le domande che il ricercatore si pone a proposito del gruppo con il quale lavora costituiscono la base sulla quale verrà redatto il resoconto, altre (come mi « vedono » gli indigeni, come mi « descrivono » in quanto persona fisica, come giudicano il mio comportamento quotidiano, dove individuano il mio potere, che « idea » hanno del mio mondo d'origine) vengono eluse, e sarebbe arduo cercarne un eco tra le righe della relazione finale. La mancata esplicitazione di quest'aspetto — vale a dire il considerare rilevante solo (a) la raccolta di informazioni sul « mondo indigeno » per conto del committente, trascurando (considerandolo meramente contingente) (b) il processo di acculturazione reciproca ricercatore-indigeni che consegue alla presentazione « straniera » in un'area culturale — è conseguenza di un atteggiamento di difesa di fronte al gruppo con il quale si lavora, e di ricerca nel rapporto con questo solo di una sanzione delle reciproche differenze (attitudine classista e razzista che esplicitata verbalmente suonerebbe così: « per fortuna siamo ancora diversi »). Dove prevale questo atteggiamento il potere che la committenza attribuisce al ricercatore resta occulto per il gruppo con il quale questi entra in contatto. Il gruppo, considerato inferiore, e perciò mero oggetto (passivo) di ricerca, a sua volta non potrà che difendersi di fronte alle pretese conoscitive dello « straniero ». Se invece, anche a costo di violare il mandato del committente¹, il ricercatore considererà rilevante l'aspetto (b), se cioè sarà disposto a *farsi giudicare* dal gruppo con il quale lavora, se il potere conoscitivo di cui è gestore sarà reso palese e fatto oggetto di discussione tra « straniero » e indigeni, il tema delle reciproche differenze, di come queste giocano nel senso di condizionare la comunicazione diverrà l'oggetto di una ricerca comune.

L'imporsi di questo oggetto d'indagine è stato sperimentato dall'autore di questo lavoro nel corso di una ricerca sul terreno, originariamente destinata a studiare la vita economica di un villaggio della zona nord-occidentale dell'Ecuador. Il presente lavoro va quindi considerato come un tentativo del ricercatore di criticare — alla luce dei giudizi formulati dagli indigeni e dal punto di vista della loro emancipazione — il proprio ruolo e in generale la presenza in terra straniera (nelle periferie del mondo) di « colonizzatori » comunque dotati di potere (gruppo del quale si riconosce membro).

Descriveremo quindi:

(a) come gli indigeni « conoscono »² e inquadrano la figura del ri-

¹ Il committente era il Vicario Apostolico di Esmeraldas.

² Gli indigeni saranno definiti come gruppo sociale determinato nel paragrafo seguente. Possono essere comunque assunti come occorrenze del tipo « abitatori delle periferie del mondo ». Per quanto riguarda le caratteristiche generali di questo tipo, cfr. questa definizione di Sartre (dalla Prefazione a

cercatore, riconducendola a categorie culturalmente codificate, riassumendola cioè nella figura del colonizzatore (v. 1.2.);

(b) quale ruolo viene a svolgere il colonizzatore nell'ambito dei rapporti comunicativi tra Metropoli del mondo e area periferica in esame (v. 1.2. e 2.);

(c) come il colonizzatore operante nell'area in esame risponde alle aspettative della committenza (o si discosta da queste) (v. 3.);

(d) come la presenza del colonizzatore nell'area condiziona la risposta dell'indigeno di fronte alle pretese « imperialistiche » delle metropoli (v. 4.);

(e) come (e se) la presenza del colonizzatore potrà essere usata dall'indigeno a fini alternativi a quelli previsti dalla metropoli (v. 5.)³.

1.1. *Contesto ambientale della ricerca* .

« Anche se esiste un intersecarsi marcato di vegetazione di molte piante, non lo si nota molto per l'aspetto esteriore, perché quasi tutte conservano le loro foglie, il bosco è sempre verde e folto. Insomma la zona ha il carattere di tropicale puro », così scriveva nel 1892 il geografo e esploratore tedesco Wolf della foresta tropicale umida della regione nord-occidentale dell'Ecuador, confinante con la Colombia e corrispondente grosso modo alla parte settentrionale della provincia di Esmeraldas⁴. La ricerca si è svolta in un piccolo centro di questa zona. Santo Domingo, 380 abitanti, negri, è situato sulla riva sinistra del fiume Onzole — unica via di comunicazione — nella parte medio-alta del suo corso. Santo Domingo dista due giorni di canoa a « canaletes »⁵ e otto ore di canoa con motore fuori bordo dal capoluogo cantonale, Limones. Di qui si raggiunge via mare il capoluogo provinciale, Esmeraldas, situato più a sud, in sei ore di battello.

La provincia di Esmeraldas è nota come la « provincia negra » dell'Ecuador. La presenza « morena »⁶ è frutto di apporti diversi succedu-

F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1962): « Maltrattato, sotto-alimentato, malato, timoroso, ma solo fino a un certo punto [l'indigeno] ha sempre, sia giallo, negro o bianco, gli stessi tratti caratteriali: è pigro, falso e ladro, vive arrangiandosi e conosce solo la forza ».

³ Questo lavoro è innanzitutto frutto di cento giorni di ricerca sul terreno nel villaggio di Santo Domingo. Fu in occasione di questa permanenza che si impose come oggetto d'indagine il rapporto comunicativo « straniero operante nella zona » vs « indigeno ». Intorno al tema di questo rapporto fu possibile organizzare le riflessioni raccolte nel corso di tre anni di lavoro di ricerca nella provincia di Esmeraldas. Risultò cioè chiaro che le reazioni dei santodominghegni alla presenza ed alle iniziative degli stranieri si spiegavano solo alla luce della prassi seguita da questi ultimi a livello provinciale (e, più mediatamente, nazionale e continentale).

⁴ Citato in A. BORRERO VEINTIMILLA, *Geografía económica del Ecuador*, Universidad de Cuenca, Cuenca, 1974, p. 87. La temperatura media della zona è di 27°, la piovosità di oltre 3000 mm. annui (F. TERAN, *Geografía del Ecuador*, Cima, Quito, 1972).

⁵ Remo dalla pala grande e ovaleggiante. « E' più comunemente lungo, adatto per remare in piedi; ma esistono anche canaletes più corti, utilizzati per remare seduti, usati esclusivamente da donne e bambini. Canoe e canaletes sono costruiti artigianalmente dagli stessi abitanti del villaggio.

⁶ Si preferisce sostituire con questo eufemismo l'espressione « negro » alla quale corrisponde nella cultura locale una connotazione dispregiativa (cfr. negli Stati Uniti « colored » vs « negro »).

Con « moreno », usando l'espressione come sinonimo di santodominghegno, definiremo di qui in avanti gli abitanti della zona presa in esame. Per quanto riguarda la zona africana d'origine del contingente etnico moreno della

tisi lungo tutta la storia della colonizzazione della provincia⁷, dal 1500 all'inizio di questo secolo.

a) Nell'ottobre del 1533 un gruppo di negri — diciassette uomini e sei donne — scesero a terra in un'insenatura nel sud dell'attuale provincia, con l'ordine di ricostituire le provviste di acqua e di viveri, esaurite nel corso di una lunga tempesta. Nel frattempo, a causa del vento, la nave si incagliò irrimediabilmente tra gli scogli. Gli spagnoli furono costretti a sbarcare, ma i negri — addentratisi nella selva, presumibilmente simile a quella della loro terra d'origine — erano ormai irraggiungibili. Incamminatisi verso sud, lungo la spiaggia, gli spagnoli, i negri poterono scaricare dalla nave utensili vari e soprattutto armi e munizioni per mezzo delle quali, sia pure a costo di sanguinosi scontri, riuscirono a sottomettere gli indios che abitavano la zona⁸. Perlomeno altre due navi naufragarono nella zona negli anni successivi, aumentando così la popolazione negra. I negri — divisi tra loro — si mostrarono sempre uniti nella lotta

zona nord-occidentale dell'Ecuador, cfr. A. ESCALANTE, *El negro en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Sociología, Bogotá, 1964, pp. 71 e segg.

Il ricorso a studi sul negro colombiano si motiva sia con la provenienza colombiana degli abitanti del villaggio studiato, sia, più in generale, col fatto che il porto atlantico colombiano di Cartagena fu il principale, se non l'unico, centro di smistamento degli schiavi destinati all'area attualmente coperta da Colombia, Ecuador e Perù. Escalante, confermando gli studi di Eerskovits, identifica sulla base di documenti dell'epoca le aree africane di provenienza dei negri colombiani nel Sudan Occidentale, nella Costa di Guinea e nell'area del Congo (aree secondo Herskovits; cfr. p. es. M. HERSKOVITS, *El hombre y sus obras*, Fondo de cultura económica, Mexico, 1952, p. 213). Particolarmente importanti i contingenti originari di Capo Verde e della Costa di Guinea.

7 Il primo approdo di uomo bianco alla costa ecuadoriana si registrò nel 1526, in una insenatura vicina alla foce del fiume Esmeraldas. Approdò Bartolomé Ruiz, pilota di una delle navi della spedizione di Pizarro (che da Panamá volgeva a sud, verso il mitico Perù) (O.E. REYES, *Breve historia general del Ecuador*, Fray Jodoco Ricke, Quito, 1974). Da allora l'attuale provincia di Esmeraldas fu considerata zona di conquista. Solo a metà del secolo XVII, il lavoro di « evangelizzazione » dei padri mercedari (J. MONROY, *Los religiosos mercedarios en la costa en el Antiguo Reino de Quito*, Labor, Quito, 1935) e gesuiti (J. VELASCO, *Historia Moderna del Reino de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino*, Quito, 1946) riuscì a organizzare in villaggi gli abitanti indios e morenos della zona, il che permise di elevarla al rango di governatorato. Ma anche dopo l'emancipazione dell'Ecuador dal dominio spagnolo la provincia restò ai margini dello sviluppo. Per favorire il popolamento fu trasformata in una sorta di colonia penale (OIPE - Oficina Integrada de Planificación e Esmeraldas, 1975). Solo nel 1861 raggiunse la dignità di provincia.

La zona è rimasta fino ad anni recentissimi isolata dal resto della repubblica per mancanza di strade carrozzabili. Inoltre da Guayaquil, porto principale dell'Ecuador, si è sempre impedito che Esmeraldas (e San Lorenzo, nel nord della provincia) si sviluppasse come porti internazionali.

8 La fonte è di prima mano: Miguel Cabello y Balboa. Si tratta di un tipico rappresentante dell'epoca della Conquista: sacerdote, ma innanzitutto avventuriero, partecipa di quel sistema di sfruttamento delle risorse coloniali che C. Furtado così descrive: « per mezzo di *capitulaciones* lo Stato trasferiva al *conquistador* individuale alcune prerogative, allo stesso tempo che gli esigeva certi obblighi. Le ricompense concesse dallo Stato spagnolo raggiunsero la forma definitiva con l'istituzione della *encomienda* (... si affidava a un *conquistador* un nucleo di popolazione indigena, con la responsabilità di cristianizzarli (...). L'obiettivo principale dello spagnolo che intraprendeva la *conquista* o riceveva l'*encomienda* era di sottrarre un eccedente che potesse essere trasferito in Europa ». (*L'economia latino-americana*, Laterza, Ba-

contro gli spagnoli⁹: resistettero settantotto anni alla penetrazione dei « conquistadores »¹⁰, e più volte fu offerto inutilmente a leaders di colore il governatorato della provincia in cambio della fedeltà alla corona¹¹. Questo gruppo non conobbe direttamente la schiavitù: i suoi membri furono domestici in Spagna e non schiavi¹². Presto la razza pura scomparve a causa degli incroci con gli indios.

b) Nel 1550 furono introdotti i primi schiavi negri nella zona andina dell'Ecuador. Per tutti coloro che fuggivano dagli allevamenti di schiavi e dai latifondi¹³ la meta era la parte settentrionale della regione di Esmeraldas: la selva rendeva vani gli inseguimenti dei padroni. Abolita la schiavitù con legge del 1851¹⁴ anche i liberti si addentrarono nella selva esmeraldegnana. L'unica enclave schiavista compresa nei confini dell'attuale provincia di Esmeraldas era la zona mineraria del fiume Santiago¹⁵. Qui la schiavitù terminò solo nell'ultimo decennio del secolo scorso¹⁶, quando lo sfruttamento delle sabbie aurifere fu ceduto in conces-

ri, 1971). Miguel Cabello y Balboa scrive nel 1582 la relazione del suo viaggio alla provincia di Esmeraldas, viaggio iniziato cinque anni prima. Nel 1577 era informato sulle circostanze dell'arrivo dei negri al territorio dell'attuale provincia parlando con Alonso Sebastian de Illescas, *caudillo* del gruppo, come prima suo padre Anton, Alonso Sebastian, che si sarebbe poi sposato con una india, aveva otto anni quando fu portato dalla terra nativa di Capo Verde a Siviglia, dove crebbe lavorando nella casa di don Alonso Sebastian de Illescas (di qui il nome). Cfr. M. Cabello y Balboa, « Verdadera relacion de la Provincia y tierra de las Esmeraldas », in *Obras*, vol. I, Editorial Ecuatoriana, Quito, 1945; IEAG (Instituto Ecuatoriano de Antropologia y Geografia), *Eloy Alfaro*, estudio socio-economico, Quito, 1976, cicl.; J. Estupinan Tello, *El negro en Esmeraldas*, Quito, 1967.

9 CABELLO Y BALBOA, cit.

10 Più di venti spedizioni, con soldati spagnoli e indios, furono respinte.

11 CABELLO Y BALBOA, cit.

12 ESTUPIÑAN TELLO, cit.

13 Esistevano vari centri che Estupinan Tello chiama con espressione cruda « criaderos » (allevamenti) di negri, come quello dei gesuiti nella provincia andina di Imbabura, confinante a nord con la provincia di Esmeraldas. Gli schiavi che uscivano da questi « allevamenti » erano poi utilizzati nell'agricoltura (cotone, canna da zucchero) e negli zuccherifici. Cfr. REYES, cit., VELASCO, cit., ESTUPIÑAN TELLO, cit., P. Peñaherrera de Costales e A. Costales, « Coangue », o *historia cultural y social de los negros de los valles del Chota y Salinas*, *Llacta*, 7, 1959.

14 A differenza di quanto accade in altre province dell'Ecuador, nella zona di Esmeraldas la legge restò lettera morta. La sua applicazione fu condizionata dallo scarso gettito dell'imposta sulla polvere da sparo che doveva finanziare il rimborso ai padroni (Cfr. ESTUPIÑAN TELLO, Cit.). L'isolamento favorì così il permanere di forme di sostanziale schiavitù fino ai primi anni di questo secolo. Nel romanzo « indigenista » *Cuando los guayacanes florecian* (Ariel, Guayaquil, 1973) del romanziere negro esmeraldegnano Nelson Estupinan Bass si racconta di casi di *concertaje* attorno al 1915. Il *concertaje* è un istituto che trova la sua fonte in una Real Cédula del 1601 dove si stabiliva per gli indios il diritto di « concertar » (concordare, pattuire) la vendita della propria forza lavoro « per settimane e per giorni ». Sotto la minaccia di prigione per debiti che si tramandava di generazione in generazione il lavoratore restava legato alla terra da una sorta di vincolo feudale. Sul *concertaje* v. O. HURTADO, *El poder político en Ecuador*, Universidad Católica, Quito, 1977 (Hurtado, sociologo di formazione cattolica, dal 1981 è Presidente della Repubblica dell'Ecuador).

15 Il fiume principale della zona, di cui l'Onzole è subaffluente. Lungo il suo corso si estraevano sabbie aurifere. Anche se il minerale ormai scarseggia, tuttora alcune donne si dedicano a questo lavoro.

16 Essendosi anche qui trasformata la schiavitù in *concertaje*. (ESTUPIÑAN TELLO, cit., IEAG, cit.).

sione a una compagnia inglese¹⁷. Gli ex-schiavi rimasero nella zona.

c) Abolita anche in Colombia la schiavitù, nella seconda metà del secolo scorso (spesso sfuggendo ai tentativi dei latifondisti di venderli in Perù), molti « morenos » affluirono dalla nazione confinante alla vergine e semidisabitata provincia di Esmeraldas¹⁸. E' questo l'apporto di razza negra più numeroso. I negri colombiani si integrarono al gruppo degli ex-schiavi ecuadoriani installati nella stessa zona: questa circostanza contribuisce a spiegare la permanenza — riscontrabile tutt'oggi, specie nelle zone più isolate — della razza negra pura nel nord della provincia¹⁹.

d) Un ultimo apporto è costituito dai negri provenienti dai Caraibi e da altre zone dell'America Centrale. Furono chiamati nella seconda metà del secolo scorso per lavorare nelle miniere d'oro del fiume Santiago²⁰. Quattromila negri giamaicani lavorarono all'inizio del secolo alla costruzione della ferrovia transandina Quito-Guayaquil, per stabilirsi poi, anche essi, nella provincia di Esmeraldas²¹.

Nella zona di Santo Domingo prevale nettamente il gruppo d'origine colombiana. La famiglia che fondò il villaggio, di cognome Quiñonez, proviene da Barbacoas, centro minerario del sud della nazione confinante²². Di qui — abolita la schiavitù — si trasferì a Playa de Oro, il centro principale della zona mineraria del fiume Santiago, presumibilmente per continuare a vivere dello sfruttamento delle sabbie aurifere. Ma la cessione della zona alla compagnia inglese obbligò a un ulteriore trasferimento: fu scelto il fiume Onzole²³, quasi assolutamente disabitato all'inizio del 1900.

¹⁷ Nel 1825 la Gran Bretagna — che finanziava e appoggiava in funzione antispagnola le campagne di Bolívar e di San Martín — firmò un trattato di « amicizia e commercio », a carattere perpetuo, con la Gran Colombia di Bolívar. Dietro l'apparente rispetto delle regole di reciprocità il trattato permetteva al paese europeo di trarre grossi vantaggi dalla sua posizione di creditore (HURTADO, cit., p. 83). Fallita l'opera unificatrice di Bolívar, anche alla Repubblica dell'Ecuador, fondata nel 1830, venne assegnata una quota del « debito inglese ». Mentre pochissimi erano i capitali inglesi investiti in Ecuador, nel 1864 a parziale saldo del debito furono consegnati alla società inglese Ecuadorian Land Co. i titoli di proprietà di ventimila *cuadras* quadrate (1.500 km²) del nord della provincia di Esmeraldas. Costituivano una vera e propria enclave straniera: vi circolava, ad esempio, una moneta speciale. Per gli stessi motivi anche lo sfruttamento del fiume Santiago fu ceduto ad una compagnia inglese, la Playa de Oro Mines Company (dal nome del centro principale della zona).

¹⁸ ESTUPIÑAN TELLO, cit., p. 78; BORRERO, cit., p. 133).

¹⁹ Nelle altre zone della provincia, più che in questa, la razza pura è andata scomparendo. Tendono a prevalere mulatti, *zambos* (incrocio tra negro e indio) e soprattutto *montubios*. L'espressione *montubio* definisce il contadino della costa ecuadoriana, e allo stesso tempo l'incrocio razziale che lo caratterizza (indio, bianco, moreno). Cfr. IEAG, cit., p. 37; BORRERO, cit., p. 132).

²⁰ Introdotti dalla Compagnia Inglese.

²¹ Furono chiamati in Ecuador dal Presidente della Repubblica e gran *caudillo* della Rivoluzione Liberale Eloy Alfaro.

²² Situato nella zona costiera, lungo il fiume Telembí, nel distretto di Nariño (che confina con la provincia di Esmeralda). In quest'area sono stati recentemente realizzati studi sociologici che attestano l'identità delle strutture sociali di qua e di là dal confine. Cfr. E. A. ROBALINO SANCHEZ, *Estudio socio-económico de la familia en El Tigre, Rio Raposo (Municipio de Buenaventura)*, ICBF (Istituto Colombiano del Bienestar Familiar), Seccional del Valle del Cauca, Cali 1972, cicl.

²³ Per raggiungere con canoa a canalete (remo) Santo Domingo de Playa de Oro sono necessari quattro giorni.

Il fiume è attualmente abitato da circa tremila morenos e cinquecento indios Cayapas²⁴. Santo Domingo, fondato attorno a una cappella²⁵, è ancora il centro più popoloso del fiume. Le fonti di reddito di chi vive nella zona, siano morenos o cayapas, non sono variate nel corso dei secoli: la sopravvivenza dipende dai prodotti che la foresta tropicale offre, spesso senza nessuna cura del contadino²⁶. Nel quadro di una economia di sussistenza morenos e cayapas si dedicano, secondo un ritmo che segue un andamento ciclico, a coltivare nella propria « finca »²⁷, o semplicemente a estrarre dal « monte »²⁸, i prodotti sul momento più richiesti sul mercato. La storia della provincia, condizionata da questi cicli, è caratterizzata da periodiche crisi quando nessun prodotto della foresta è sufficientemente richiesto e da fasi d'inatteso quanto temporaneo benessere in conseguenza di congiunture favorevoli sul mercato internazionale. Alla fine del secolo scorso, quando l'Ecuador si inseriva nel mercato mondiale attraverso l'esportazione di cacao²⁹, la provincia di Esmeraldas esportava quasi esclusivamente caucciù³⁰. Nei primi quindici anni del

²⁴ La densità è di circa tre abitanti per km² (IAEG, cit., p. 49). Quello cayapa è l'unico gruppo etnico indio sopravvissuto nell'area dell'attuale provincia allo sterminio e all'integrazione forzata. (Secondo Cabello y Balboa nella zona nord della provincia vivevano trentamila indios di diverse tribù). I cayapas si stabilirono nella zona solo dopo i primi negri: provenivano dalle Ande, (A.R. PEREZ T., *Contribución al conocimiento de la prehistoria de los pueblos del norte del territorio de la República del Ecuador*, « Llacta », 5-6, 1958; A.R. PEREZ T., *Quitus y Caras*, « Llacta », 9-10, 1960). Sarebbero fuggiti verso valle per evitare l'incontro con i conquistadores di Pizarro. Furono raccolti in villaggi sugli ultimi contrafforti delle Ande dai missionari mercedari, dal 1590 in poi (Monroy, cit.). Solo a cominciare dal 1700 scesero a valle: tuttora le tradizioni orali ricordano che durante l'esodo gli antenati dovevano usare zattere, non avendo ancora appreso a costruire canoe. In anni recentissimi sono morti gli ultimi indios che conoscevano il cammino che porta dagli attuali insediamenti dal fiume Cayapas (del quale l'Onzole è affluente) al centro più importante fondato dai missionari, Pueblo Viejo de Cayapas. Y Cayapas, attualmente circa cinquemila, vivono in famiglie estese, in case isolate lungo la parte alta del corso di vari fiumi della provincia. Si riuniscono solo in occasione di feste rituali. L'integrazione tra cayapas e morenos è tuttora limitata. I morenos considerano i cayapas inferiori (« a noi razionali »), testardi e maleducati (fino a definirli « peggio della tatabra »; la tatabra è il pecari, piccolo mammifero vagamente somigliante al cinghiale) reputato per antonomasia ostinato, oltreché suicidio. V., sui cayapas, M. ACOSTA SOLÍS, *Nuevas contribuciones al conocimiento de la Provincia de Esmeraldas*, Quito, 1944 (un intero capitolo sull'argomento), e IEAG, cit. Sui rapporti morenos-cayapas v. il romanzo dell'internazionalmente noto romanziere esmeraldeno ADALBERTO ORTÍZ, *Juyungo*, Barral, Marcelona, 1976 (ed. origin. '43).

²⁵ I fondatori del villaggio — un capofamiglia, figli e generi — vivevano in case isolate. Costruita intorno al 1915 una cappella (in seguito chiamarono un missionario a benedirla, e fu forse questi il primo « uomo bianco » che risalì il fiume) decisero di edificarvi intorno il villaggio.

²⁶ Cfr. WOLF, cit.; IEAG, cit., p. 84; ACOSTA SOLÍS, cit., p. 413 e segg.

²⁷ L'appezzamento di terra coltivato. Il terreno effettivamente coltivato da una famiglia, salvo una eccezione, non supera i tre ettari. Si tratta di una agricoltura molto primitiva, dato che non solo non si usano concimi, diserbanti e insetticidi, ma spesso nemmeno ci si preoccupa di tagliare le rigogliosissime erbacce, né di seminare separatamente piante che, a detta degli stessi abitanti della zona, si danneggiano a vicenda (come il banano ed il cacao). Perciò ogni famiglia dispone di più fincas, dato che dopo pochi anni di sfruttamento il suolo va lasciato « riposare ».

²⁸ Sinonimo di foresta vergine.

²⁹ OIPE, cit., p. 3. La provincia aveva allora solo lo 0,4% delle terre coltivate a cacao in Ecuador.

³⁰ Anche se la produzione era limitata e basata non su piantagioni ma sul semplice sfruttamento della foresta, la produzione di caucciù causa un incre-

1900 la provincia vive dell'estrazione, della pulitura e della commercializzazione della « tagua »³¹. Dopo una fase gravemente critica, nella quale la provincia è prostrata da una cruenta guerriglia³² ritorna un relativo benessere a partire dal 1940 quando il mercato statunitense richiede materiali strategici come il legno di balsa e il caucciù³³. Segue quasi immediatamente la stagione d'oro delle banane, la più ricca e la più illusoria³⁴, merito demografico rilevante (cfr. OIPE, cit.), motivando il definitivo radi-

carsi nella provincia del gruppo etnico negro. La pianta non è l'*hevea brasiliensis*, bensì quella classificata col nome botanico di *castilloa* (Borrero, cit., p. 354).

³¹ I semi di un albero simile alla palma (*Phytelaphas macrocarpa*) dai quali si ricava il cosiddetto « avorio vegetale » (Wolf, cit., p. 413; Borrero, cit., pp. 357-358). Una compagnia tedesca gestiva in appalto la lavorazione (sbucciatura, lavaggio e seccatura) e la commercializzazione del prodotto (che veniva inviato ad Amburgo dove costituiva la materia prima per la fabbricazione di bottoni) per conto della Ecuadorian Land, che godeva del monopolio d'acquisto in virtù del « debito inglese ». Nel 1909 la provincia arrivò a produrre ed elaborare il 31% della produzione nazionale di tagua (OIPE, cit., p. 5). Anche la tagua, salvo eccezioni, non era coltivata, ma semplicemente estratta dalla foresta. Nei citati romanzi *Cuando los guayacanes florecian* e *Juyungo* il mondo della tagua è dettagliatamente descritto. Spaziata come materia prima dalla plastica, la tagua si esporta oggi in piccolissime quantità. Dallo stesso albero della tagua si ricavano le foglie (il « cade ») che vengono usate, imbricate, per coprire i tetti delle case.

³² L'ingresso del paese nel mercato mondiale significò, per la dinamizzazione interna che produsse, il sorgere di una serie di tensioni strutturali » (OIPE, cit., p. 3). Tali tensioni ebbero come conseguenza la Rivoluzione Liberale, che legava un programma di riforme laiche (libertà di culto, istruzione pubblica e gratuita) alla difesa degli interessi più direttamente economici della borghesia della costa, esportatrice dei prodotti tropicali. L'avversario era chiaramente identificato con la classe politica di Quito, espressione degli interessi conservatori, burocratici e speculativi della borghesia latifondista della zona andina. I morenos esmeraldegni, sempre tradizionalmente pronti a muoversi ad ogni occasione di lotta, costituirono le truppe scelte di Eloy Alfaro, il *caudillo* liberale. Sul finire del secolo scorso la rivoluzione trionfò. In seguito lo stesso Alfaro morì linciato: per vendicarlo ed in nome degli ideali liberali un *caudillo* minore della rivoluzione, il proprietario terriero esmeraldego Carlos Concha guidò i morenos in una sanguinosa guerriglia riuscendo a tenere a bada, nella selva della provincia, tutto l'esercito ecuadoriano dal 1913 al 1916 (periodo nel quale, tra l'altro, era Presidente della Repubblica un altro liberale, Leonidas Plaza). Fu possibile porre fine alla guerriglia solo arruolando morenos esmeraldegni nelle truppe lealiste; quando già ai guerriglieri era venuto meno l'appoggio della popolazione stanca e soprattutto disgustata dalle eccessive crudeltà di certi capi. La storia della « guerra de Concha », come del resto quelle della provincia, è ancora da scrivere.

³³ Tra il 1940 e il 1944 il valore delle esportazioni della provincia passa da un milione e mezzo a dieci milioni e mezzo di sucres (OIPE, cit., p. 7).

³⁴ « A partire dal 1948 in cui si esportarono 184.769 grappoli di banana, per una uguale somma di dollari, il ritmo delle esportazioni aumentò rapidamente. Un gran mercato del prodotto si aprì negli Stati Uniti del Nord America (...) a causa della distruzione delle piantagioni centroamericane della United Fruit e della Standard Fruit » (OIPE, cit., pp. 7-8) dovuta a una malattia. Nonostante la maggior parte della produzione esmeraldega fosse in mano a una sola compagnia (statunitense), la Fruit Trading, l'ampiezza della domanda lasciava margini sufficienti a mantenere sul mercato produttori marginali. Nel '53 la provincia produceva il 32,4% della produzione nazionale (quando l'Ecuador era il maggior produttore mondiale). Il riassetto delle piantagioni centroamericane e l'affacciarsi sul mercato di nuovi produttori produsse l'inversione di tendenza a partire dal 1954. Nella provincia di Esmeraldas la produzione si stabilizzò a livelli inferiori per una decina di anni, per ridursi quasi a zero negli anni settanta. Si continua invece a produrre in notevoli quantità — a scopo di autoconsumo o di commercializzazione nelle immediate vicin-

Anche se la zona nord della provincia è quella dove meno banane si producono, anche se i piccoli produttori sono taglieggiati dai mediatori e condizionati dalla carenza di vie di comunicazione, gli effetti della stagione zole. Ma quando con gli anni sessanta anche il ciclo delle banane ha termine, mentre i latifondisti e capitalisti agrari hanno avuto modo di reinvestire in altri settori (come già fecero al termine del ciclo della tagua), principalmente nell'allevamento di bestiame, i produttori marginali, abituati a una economia di sussistenza, quindi culturalmente incapaci di programmare e di investire, sono costretti ad accettare fatalisticamente le conseguenze di una monocultura ormai priva di sbocchi: lasciano che la selva si riappropri delle piccole piantagioni e aspettano che arrivi la notizia del buon prezzo, sul mercato di Guayaquil, di qualche altro prodotto. All'inizio degli anni settanta sale il prezzo del cacao, e presto la nuova monocultura, solo mitigata dalla produzione di canoe³⁵ e dall'estrazione del legname³⁶, si afferma come insostituibile fonte di reddito³⁷.

Santo Domingo è composto da sessantaquattro case, più una cappella e un edificio usato in occasione della tradizionale festa de « los Reyes »³⁸, provvisoriamente adibito a scuola. Si contano inoltre tre negozi, un « Salón »³⁹ e due primitivi servizi igienici. Gli edifici a parte qualche tetto di zinco, qualche parete e qualche pavimento di legno guayaacán

nanze, una varietà di banano il cui frutto, consumato cotto (sia maturo, sia, preferibilmente, verde) costituisce la base dell'alimentazione degli abitanti della zona).

³⁵ Questa forma di artigianato alla quale lavorano (saltuariamente) una trentina di santodominghegni produce un flusso reddituale pari (se non superiore) a quello proveniente dalla vendita del cacao. Le canoe trovano mercato nella zona, o nell'area di Guayaquil.

³⁶ Più che di legname pregiato da esportazione (come la balsa e il mogano) si tratta di legno duro, usato nella stessa provincia in edilizia: *guayaacán* (*tabebuia guayaacán*) e *chanul* (*humirium procerum*). Nella zona, e in genere nella provincia, cominciano a scarseggiare gli alberi tanto vicini a corsi d'acqua da poter essere trasportati fino a questa a forza di braccia. Si tratta comunque di sfruttamento abusivo del bosco, perché lo Stato ha ceduto i diritti sulle risorse forestali di vaste aree della provincia. La compagnia concessionaria dell'area nella quale è situato Santo Domingo non ha ancora iniziato a lavorarvi effettivamente. (O.I.P.E. cit., pp. 219 e segg.).

³⁷ Tutte le famiglie del villaggio coltivano cacao. Il cacao, prima di arrivare alla piazza d'esportazione, Guayaquil, passa attraverso un compratore locale — che salvo eccezione è uno dei tre negozianti del villaggio. gli unici a disporre della indispensabile liquidità — questi, seccati i semi li rivende a uno dei grossisti che vivono più a valle, che si occupa del trasporto a Guayaquil. Al grossista resterebbe, secondo una stima riportata in IEAG, cit., p. 103, dedotti i costi di trasporto e di immagazzinamento, il 43% della somma riscossa a Guayaquil in ognuno dei viaggi, nei sei mesi di raccolto (in media uno ogni quindici giorni).

³⁸ Si distinguono due tipi di feste. (a) Le feste « di marimba ». La *marimba* è uno xilofono di chiara ascendenza africana con tasti di *pambil* (*iriartea sp.*) a ognuno dei quali corrisponde con funzioni di cassa di risonanza una canna *guadúa* (*guadúa augustifolia*). Alla marimba e agli strumenti a percussione che la accompagnano corrispondono particolari occasioni con ritmi musicali e balli culturalmente codificati. (N.E. WHITTEN JR., *Class, kinship and power in an ecuadorian town the negroes of San Lorenzo*, Stanford University Press, Stanford). (b) Le feste « de trago » (« di bevuta »), dove la marimba è sostituita dal giradischi. Si balla e si beve in entrambi i tipi di festa. La festa « de los Reyes » (dei re Magi) è la principale festa « di marimba » dell'anno.

³⁹ Osteria. In occasione delle feste (« de trago ») anche sala da ballo. Non distinguendosi in questo dagli abitatori di altre periferie del mondo, i santodominghesi bevono molto. Bevono « aguardiente » di canna, distillata artigianalmente e clandestinamente nella zona.

hanno pavimento di corteccia di palma battuta, pareti di canna e tetto di foglie di palmo⁴⁰, il tutto montato su un telaio di legno guayacán, con il pavimento sollevato dal suolo per preservare dall'umidità. Il fiume non serve solo come via di comunicazione, ma anche come fognatura, immondezzaio, come lavanderia e come fonte di acqua potabile⁴¹.

Lo strumento principe dei morenos è il « machete ». Questo lungo coltello serve per tagliare le erbacce, sostituisce la zappa, l'aratro, la pala. Serve, in mancanza di sega, anche per tagliare assi di legno. Può sostituire la pialla, il martello, il cacciavite. E' coltello da cucina, è arma e strumento di difesa. L'abilità con cui si impara da bambini — maschi e femmine — a « tirar di machete »⁴² è paragonabile solo alla maceria con cui si impara a pilotare la canoa. Il machete accompagna l'abitatore della selva non solo in tutta la sua vita quotidiana, ma anche, e non solo metaforicamente, da un capo all'altro dell'esistenza: è ancora comune tagliare il cordone ombelicale dei neonati con il machete, e con lo stesso strumento scavare la fossa nel cimitero.

I morenos vivono ai margini della società civile: pochissimi sono regolarmente iscritti all'anagrafe, nessuno possiede titolo di proprietà delle terre occupate dall'inizio del secolo, solo tre abitanti hanno regolarmente portato a termine i sei anni della scuola elementare.

1.2. *Il gringo*

Il bagaglio di informazioni sul mondo di cui dispone il moreno è tale da lasciarlo in dubbio, sconcertato, di fronte al ricercatore. « E' un psicotrico »; « è uno psicologo completo »; « è come un giornalista »; « lei ha letto abbastanza, è un uomo come scienziato ». Qualcuno azzarda, senza troppa convinzione, per giustificare la propria reticenza: « stai a vedere che questo con quello che gli diciamo ci scrive un libro »⁴³. Col-

⁴⁰ Il pavimento è di *pampil* (cfr. nota 28): del tronco si scarta la parte centrale, spugnosa, e si batte la parte esterna con l'ascia sino a ricavarne listelli. Le pareti sono di canna *guadúa* (cfr. nota 38), anche questa aperta battendola con l'ascia. Il tetto è di *cade* (cfr. nota 31).

⁴¹ Ciò ha ovviamente qualche conseguenza sulla salute dei santodomingegni (anche se la situazione è migliore che altrove: Santo Domingo è attraversato da un ruscelletto dove l'acqua è più pulita). Infatti amebiasi e parassitosi intestinali sono endemiche. Sulla situazione sanitaria influisce anche la dieta. La banana cotta è l'alimento principale insieme al riso. Vi si accompagnano scarse quantità di pesce secco, o più raramente pesce fresco, selvaggina, carne di bue, maiale o uova.

⁴² Per realizzare questa operazione si usa spesso anche il *garrabato*, un bastone che termina a forma di gancio, utilizzato per « tirare l'erba » in modo da rendere più efficace il taglio del machete. A parte i pochi utensili da cucina, l'unico strumento posseduto da ogni famiglia oltre al machete è l'ascia. Serve quotidianamente per tagliare la legna, oltreché per abbattere alberi e per la prima lavorazione delle canoe.

⁴³ Chi scrive circolava per il villaggio con un quaderno e una penna ostentatamente in mano (quando non anche con macchina fotografica o registratore). Questo anche per provocare la discussione sul suo ruolo, considerando illusoria la speranza di passare inosservato. Analogo atteggiamento di Anna Ambri, che ha condiviso con chi scrive la permanenza a Santo Domingo (e chi qui ringrazio per le sue intuizioni e i suoi suggerimenti). Alcuni incidenti occorsi a Anna Ambri nel raccogliere informazioni sulla dotazione di utensili delle case del villaggio spiegano efficacemente come l'unico (o perlomeno il primo) oggetto d'indagine non potesse essere che la relazione gringo-moreno. Diffusasi nel villaggio la voce dell'inventario, le donne di casa all'avvicinarsi della ricercatrice furtivamente passavano dalla porta posteriore nell'abitazione della vicina le poche pentole e le poche scodelle. L'obiettivo era quello di apparire più poveri e quindi più in diritto di essere aiutati (v. 4.2 e 4.3) dal Vescovo (la committente della ricerca essendo nota ai santodomingegni).

pisce che questo bianco si limiti a fare domande, senza nemmeno insistere troppo, ad ascoltare e ad osservare. « Tutti vengono qui ad insegnarci qualcosa, perché questo non ci insegna niente? » « Quale sarà la sua missione? » « Sarà un "gringo" come gli altri? ».

Il gringo, com'è noto, è in America Latina lo straniero, specialmente l'anglosassone, e in generale ogni persona che parli una lingua diversa dalla spagnola⁴⁴. In particolare, nel contesto culturale in esame il contenuto dell'espressione "gringo" denota un individuo (i) è bianco, (ii) è ricco, (iii) viene da lontano, non parla scioltamente « in lingua » (in spagnolo) e parla invece « in inglese », (v) « sa più di noi » e quindi si pone come modello. Essendo questi i connotati del gringo, notiamo come i primi due sono necessari ma non sufficienti, essendo tristemente noto che esistono ecuadoriani bianchi e ricchi, spesso più protervi degli stessi gringos. Nemmeno il terzo connotato può essere il fondamento di una classificazione convincente, risultando oltremodo problematica, data la limitatezza dei codici geografici e spaziotemporali contemplati dalla cultura morena (cfr. 4.1.1.), una dimostrazione convincente della distanza della terra d'origine del ricercatore. Il quarto connotato, empirico, è quello fondamentale ai fini di un rapido ed efficace giudizio: risultando chiaro che il soggetto parla sì in spagnolo, ma con un accento strano, resta solo da chiedergli di pronunciare qualche parola in « inglese ». Avendo superato il ricercatore questa prova — e possiede o non possiede il quinto connotato⁴⁵ — l'interrogativo trova risposta: è un gringo. Identificato dai codici della cultura morena il ricercatore come occorrenza concreta di un tipo gringo dotato di poteri che vanno al di là del mero mandato di conoscere, smascherato cioè dai morenos il ruolo « neutrale » dello scienziato (« è un gringo come gli altri »), risulterebbe limitante mantenere come oggetto d'indagine la relazione ricercatore-moreno, imponendosi invece come nuovo oggetto la relazione gringo (in quanto dotato di potere) moreno (in quanto attualmente privo di potere).

Oltre al ricercatore — e prima di questo — vediamo quali sono le figure di gringo conosciute dai morenos.

a) Il rappresentante di case compratrici di prodotti destinati alla esportazione. Nell'attualità figure di questo tipo non operano nell'area in esame, ma sono ricordate per la grande influenza esercitata sulla cultura

⁴⁴L'etimo è incerto. Diccionario Enciclopédico Espasa-Calpe e Enciclopedia Universal Herder propendono per l'inglese « greenhorn: « da green, verde, y horn, corno; nome che i nordamericani danno ai nuovi immigrati » (Espasa-Calpe). Più convincente l'opinione di chi tende a far discendere gringo da griego (greco). In Juan de Arona, nel suo *Diccionario de Peruanismos* (ediz. origin. 1883-1884, ma ora Biblioteca Peruana, Lima, 1975) sostiene che « il vocabolo era già usato nel 1700 ». A Malaga si sarebbero così apostrofati « gli stranieri che parlano con accento, segnatamente gli irlandesi ». Per quanto riguarda l'etimologia Juan de Arona riferisce che « Tschudi pretende che questo qualificativo si riferisca a tutti gli europei e che venga da griego, essendo sempre servita in spagnolo questa parola per denotare l'indecifrabile. Nel senso di griego propende anche il Webster's, New World Dictionary of the American Language, che ci dà anche, con apprezzabile sintesi, una ottima definizione del lemma: « In Latin America, a foreigner, esp. an American or Englishman; hostile and contemptuous term. ».

⁴⁵In 5. 6. accenneremo alla evoluzione positiva che può subire l'immagine morena del gringo in conseguenza del rapporto con un gringo che viola le aspettative per quanto riguarda il connotato (v.): forse non sempre il gringo « sa più di noi », non sempre deve essere preso a modello, se questo gringo (il ricercatore) usa il potere di cui pure è indubbiamente dotato solo per conoscere. Il gringo non è più un dio se il gringo-ricercatore ha qualcosa da imparare.

locale (e sulla situazione economica del villaggio) negli anni passati. I gringos-compratori fecero costruire a Santo Domingo una casa, dove viveva un loro rappresentante equatoriano — metaforicamente gringo — negli anni d'oro del caucciù⁴⁶.

b) Il « Pastor del Evangelio ». Da circa venti anni un pastore evangelico visita saltuariamente Santo Domingo (ogni tre-quattro mesi, fermandosi non più di due giorni). Un'aura di esoterismo circonda — essendo i santodominghegni tradizionalmente cattolici — gli evangelici, comunemente chiamati « evangelios » (« vangeli »).

c) « La enfermera ». E' una giovane volontaria tedesca, il cui lavoro consiste (i) nel dare conferenze facendo conoscere elementi concetti di igiene e pronto soccorso; (ii) nel lasciare in ogni centro visitato una piccola farmacia; (iii) nello scegliere in ogni centro un « promotore della salute », incaricandolo della farmacia e preparandolo per eventuali interventi di pronto soccorso. L'infermiera lavora nell'ambito di un programma concordato con il Ministero della Sanità; visita Santo Domingo una volta ogni due mesi, a partire da circa un anno prima dell'inizio della ricerca di cui qui vi riferiamo.

d) « Le monache ». Erano conosciute per visite sporadiche fino al '75. Da allora hanno realizzato periodicamente « missioni » di venti giorni e varie altre visite più brevi. « Monjas » è l'espressione comunemente usata; ma rivolgendosi a loro o parlando di loro con il « cura » si usa sempre l'espressione « madres ».

e) « El padre cura »⁴⁷. E' senza dubbio, e di gran lunga, il gringo⁴⁸ che più influenza ha avuto, ed ha, sugli abitanti di Santo Domingo: (i) per motivi storici, che risalgono alla legittimazione cattolica della conquista spagnola e dello schiavismo. Alla religione offerta come soluzione ideologica dell'oppressione vissuta, corrisponde la sacralizzazione del sacerdote in quanto unico mediatore di questa via alla salvezza. (ii) Per continuità della presenza: dalla sua fondazione agli anni sessanta il villaggio veniva visitato una volta all'anno, in seguito la frequenza delle visite è mensile. (iii) Per ampiezza del ruolo: per i motivi storici suaccennati e per altri che vedremo nel prosieguo di questo lavoro il padre è considerato un esperto totale della realtà, capace di dettare norme e di dirimere questioni in ogni campo dello scibile. « Cura » è l'espressione — con una connotazione negativa — con cui lo si nomina in sua assenza. « Padre » è l'espressione (con una connotazione di rispetto, deferenza, dipendenza) usata in sua presenza. In sua assenza si è soliti usare anche le due espressioni congiuntamente.

⁴⁶ Durante la seconda guerra mondiale, quando l'occupazione giapponese delle piantagioni malesi restituì importanza al caucciù sudamericano. L'edificio era destinato all'acquisto ed al primo immagazzinamento del prodotto. Quando la casa compratrice smobilitò, l'edificio fu donato alla comunità e utilizzato per qualche anno prima come scuola, poi come « casa del pueblo »: luogo di riunione, camera ardente, ostello per ospiti di passaggio. Tuttora si possono notare in vari edifici del villaggio e del circondario colonne, porte e travi « di legno buonissimo » ricavati dallo smantellamento della « casa dei gringos ».

⁴⁷ Dal 1955 l'evangelizzazione della provincia è affidata ai Figli del Sacro Cuore di Gesù (Missionari Comboniani). Il 70% dei padri sono italiani ed il 15% sono spagnoli.

⁴⁸ I padri missionari tendono a non considerarsi compresi nel ruolo di 'gringo'. Ma se è vero che la presenza del missionario risponde alla domanda, presente nella cultura morena, di gestione del sacro, ciò non toglie che i padri possiedano tutti i connotati del gringo. E il rispetto 'religioso' di cui è gratificato il padre non è che una espressione particolare del rispetto 'religioso' di cui è gratificato qualsiasi gringo.

Ai margini del ruolo definibile con l'espressione « gringo » esistono perlomeno altre due figure:

f) « Il padrone »: il ruolo del gringo fin qui definito ha molti punti di contatto con quello, quasi perduto nella memoria, del padrone « nel tempo in cui mandavano a lavorare nelle miniere ». Anche se il contenuto « schiavitù » è quasi completamente rimosso, non c'è dubbio che anche il padrone era bianco, ricco, superiore (cfr. 4. 1. 1).

g) I « gringos » indigeni: è chiamato metonimicamente gringo per il colore della pelle un mulatto o un bianco, per la ricchezza un commerciante; parla o agisce « come un gringo » chi si comporta in maniera strana o scorretta: « non parlarci così, non sono né gringo né sordo »⁴⁹.

Cerchiamo adesso, di definire più correttamente, con strumenti semiotici⁵⁰, gli usi culturalmente codificati dell'espressione « gringo », accenniamo cioè alla ricostruzione dell'albero componenziale del semema⁵¹ « gringo ». La denotazione (a) esige a monte una selezione contestuale: va letta nel contesto « storia del villaggio ». La denotazione (c) corrisponde a un contesto « sanitario », e anche a quello « tradizionale », dove la infermiera viene a cambiare costumi curativi profondamente radicati. Le denotazioni (b), (d) e soprattutto (e) sono omnicontestuali, essendo il pastore, le suore e soprattutto il prete abilitati a parlare e ad agire in ogni campo e in ogni situazione. La denotazione (f) si incontra solo nel contesto « mito »: la nozione storica del quando e del come della schiavitù è assente. Le unità di contenuto (f) e (g) entrano nell'albero componenziale, accettano cioè di essere definite con l'espressione « gringo » per sostituzione retorica: si può, per esempio, passare da (a) a (g): un indigeno è simile a un gringo se come lui commercia in prodotti locali, e da (e) a (f): del « padrone » come del « cura » bisogna accettare con deferenza e rispetto qualsiasi comportamento.

Vanno poi esaminati separatamente (a), (b), (c), ecc. come sememi. A un esame comparato risulta che: (i) di tutti i sememi presi in considerazione solo il « rappresentante di case esportatrici » e il « gringo » indigeno non contengono la denotazione « bianco ». (ii) Tutti contengono la denotazione « ricco », dal rappresentante al « padrone », escludendo forse il « gringo indigeno » quando quest'ultimo è retoricamente identificato con il gringo sulla base del quinto connotato: è « come un gringo » perché ha letto molti libri, ma non per questo è necessariamente ricco. (iii) A parte il « gringo indigeno » che « straniero » non lo è per definizione, può non esserlo solo il « rappresentante di case esportatrici ».

⁴⁹ Andrebbero infine aggiunti i gringos conosciuti dai santodominghegni che hanno viaggiato all'estero, i gringos conosciuti viaggiando in patria e infine le figure gringas conosciute attraverso i mass-media. Ma qui ci limitiamo a definire la figura del gringo che viene a lavorare in terra morena, con il moreno così venendo ad instaurare un rapporto pragmatico.

⁵⁰ Per quanto riguarda le scelte metodologiche (una sociologia « semioticamente orientata »), v. P. Fabbri, « Le comunicazioni di massa in Italia: sguardo semiotico e malocchio della sociologia », VS, 5, 1973; U. Eco e P. Fabbri, « Progetto di ricerca sull'utilizzazione dell'informazione ambientale », *Problemi dell'informazione*, 4, 1978; P. Watzlawick, J.H. Beavin e D.O. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma, 1971.

⁵¹ Il semema (cfr. U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano, 1975) è la rappresentazione di tutti i percorsi di lettura di una espressione culturalmente possibili, cioè codificati presso un dato gruppo sociale. Raccolge dunque tutte le « marche semantiche » (unità di contenuto) che una ipotetica enciclopedia della cultura del gruppo legherebbe ad una espressione — nel nostro caso, appunto, *gringo*. All'interno di un semema (che si può immaginare in forma di albero, con varie diramazioni ed intrichi) vanno innanzitutto distinte le marche denotative, « quelle la cui somma costituisce ed

(iv) La figura del « padrone » vive in un tempo remoto, in un contesto mitico e non storico, il che sfuma e mette in secondo piano particolari interessanti — come quello della lingua — che interessano solo nel caso di figure con le quali si intrattengono rapporti hic et nunc. Comunque prevale l'opinione che il « padrone » parlasse « in lingua come noi ». Né ci si aspetta, ovviamente, che parlino « inglese » i « rappresentanti di case esportatrici » morenos e i « gringos indigeni ». (v) « Sanno più di noi » (denotazione) e quindi corrisponde loro il diritto-dovere di insegnare (connotazione), *tutti* i gringos. Anche il « rappresentante di case esportatrici », il « padrone » e il « gringo indigeno ». E' quest'ultima l'unica denotazione presente (con relativa connotazione) in tutti i sememi presi in esame.

Questa competenza docente attribuita dal moreno ad *ogni* gringo è la lettura — ipocodificata, imprecisa e approssimativa — data dall'abitatore della periferia (passivo e perdente) al gesto imperialistico delle metropoli del mondo, gesto che si concreta nella presenza di rappresentanti del potere metropolitano nelle aree periferiche (cfr. 4). Le metropoli, cioè, lavorano per allargare la propria zona d'influenza, e realizzano il disegno anche per mezzo della presenza nelle periferie e nelle campagne del mondo di soggetti — i gringos — che appaiano agli occhi degli indigeni come segni di dominio. Chiamata questa prassi metropolitana *modernizzazione*, assumiamo che fonte del messaggio imperialistico (metropoli) e destinatario (moreno) siano d'accordo nell'attribuire a tutte le occorrenze concrete del tipo gringo una competenza docente e modernizzatrice. D'ora in poi, quindi, studieremo il gringo in quanto modernizzatore, cioè concentreremo l'analisi sugli assi opposizionali modernizzatore vs indigeno e gringo vs moreno.

2. La modernizzazione

2.1. *La modernizzazione: una definizione.* Attraverso messaggi resi ridondanti per vincolare a una decodifica univoca, sfruttando tutte le circostanze capaci di orientare le presupposizioni del destinatario verso i codici utilizzati alla fonte, dalle metropoli del mondo viene gestito un disegno tendente a imporre modelli di sviluppo agli abitanti delle periferie. La modernizzazione è cioè la pretesa di dare una forma nuova a contenuti presenti in ogni cultura. Non si « crea » la famiglia che ovviamente già esiste, ma si tende a mutare la forma in cui si realizza lo scambio parentale. Non si insegna a scambiare beni, ma si cerca di imporre le leggi di uno scambio ineguale che privilegia i prodotti finiti rispetto alle materie prime. Non si insegna a produrre strumenti atti a modificare il rapporto uomo-natura, ma si insegna a preferire certi strumenti, che appunto si identificano con quelli prodotti industrialmente delle metropoli. Si tratta quindi di una strategia diretta a penetrare con

identifica l'unità culturale a cui il significante corrisponde in prima istanza » (Eco, cit., p. 123), dalle marche connotative, che esigono a monte una precedente marca denotativa. Il semema deve inoltre contemplare la codifica di quei 'contesti' e di quelle 'circostanze' che indirizzano con la loro presenza verso uno dei tanti percorsi di lettura possibili. Così, l'espressione *gringo* può significare in un 'contesto storico' *Padrone*, in un 'contesto attuale' *cura*. Dalla denotazione *cura* poi, per esempio, si può passare alla connotazione maestro ('colui che sa'). E ancora: in presenza della 'circostanza' 'riunione in cappella' nell'espressione *gringo* verranno delle marche denotative diverse da quelle che sarebbero state lette in presenza della 'circostanza' 'lavoro con il machete'. Infatti nel primo caso la cultura morena considera dovuto un atteggiamento di deferenza e di rispetto, mentre nel secondo è legittimo definire il padre « imbronato ».

segni chiamati « moderni » in un contesto dominato da altri sistemi di segni. La legittimazione dell'intervento viene trovata nell'assunzione dell'arcaicità (e quindi dell'esigenza di un suo « sviluppo » o innovazione) del sistema di segni indigeno: così facendo apparire come deficit quanto è solo differenza, la modernizzazione crea il sottosviluppo⁵².

Alla varietà di contenuti⁵³ di cui simile disegno esige la trasmissione devono corrispondere più piani dell'espressione e un diverso trattamento dei canali. La stessa strategia non darà gli stessi risultati se usata per evangelizzare o per imporre un nuovo disco di musica leggera. Per trasmettere informazioni di storia universale si esigeranno mediazioni diverse da quelle adatte a veicolare notizie di cronaca locale. Se per convincere un santodominghegno a usare una certa saponetta può bastare un messaggio verbale sorretto da un supporto musicale e veicolato dal medium radiofonico, per spiegare la filosofia della Riforma Agraria a un contadino che, come il moreno santodominghegno, lavora da generazioni senza titolo di proprietà piccoli appezzamenti di terra strappati alla selva col solo uso di ascia e machete, sarà necessario ricorrere a un testo molto più complesso e articolato. Testo dove il messaggio radiofonico dovrà essere completato da altri messaggi trasmessi attraverso altri canali (opuscoli, conferenze) e accompagnato dalla programmazione di circostanze che vincolino il destinatario a una decodifica che non tradisca le intenzioni della fonte.

FRANCESCO VARANTINI

⁵² A proposito di deficit vs differenza, v. Fabbri, cit., Studiando i rapporti comunicativi che legano metropoli periferia, assumiamo come 'sfondo' i rapporti economici che legano aree 'sviluppate' e aree 'sottosviluppate'. Cfr. p. es. P.A. Baran, *Il surplus economico e la teoria marxista dello sviluppo*, Feltrinelli, Milano, 1962; A.G. Franck, *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*, Einaudi, Torino, 1969; E. Galeano, *Il saccheggio dell'America Latina*, Einaudi, Torino, 1976. Dato questo sfondo, si studierà qui non lo scambio di merci ma lo scambio di messaggi (a proposito dell'omologia di merci e messaggi, v. F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano, 1968, capp. V e VI. Così, p. es., come la periferia non può permettersi di imporre i prezzi delle materie prime che esporta, allo stesso modo non può imporre i prezzi delle materie prime cheetaoihrldtaoishrdluetaoihrlettibili risposte ai messaggi gringos. Così come la metropoli drena capitale dalle pe- può imporre messaggi ed ha a disposizione un limitatissimo ventaglio di possibilità, allo stesso modo ne espropria la cultura per trasformarla in merce (abbigliamento, musica, ecc.). Come il suo sviluppo genera sottosviluppo, così le sue definizioni degli stati del mondo, imposte come più ricche ed articolate, convincono gli abitanti della periferia della loro incapacità di conoscere e definire gli stati del mondo.

⁵³ La varietà dei contenuti non deve comunque fare velo all'omogeneità del disegno: « vanno messi sullo stesso piano il DDT, che distrugge i parassiti, veicolo di malattie, e la religione cristiana, che estirpa alla radice le eresie, gli istinti, il male. La diminuzione della febbre gialla e i progressi della evangelizzazione fanno parte di uno stesso bilancio ». (F. Fanon, cit.).

La maschera e il tabù: contributo a un'interpretazione della ideologia della morte

1. In un articolo del 1971, apparso nei « Cahiers Internationaux de Sociologie », Jean Duvignaud¹, affrontando il problema della morte, avanzava l'ipotesi che essa sia sempre mascherata. Attraverso questa affermazione egli intendeva mettere in evidenza due momenti, strettamente connessi tra loro, che caratterizzerebbero il rapporto tra l'uomo e la morte. In primo luogo veniva posto l'accento sul problema della paura della morte, del suo rifiuto, della difficoltà ad accettarla da parte dell'uomo. Su questa base si giungeva ad affermare l'irrinunciabile necessità di esorcizzare la morte e di superarne in qualche modo il carattere drammatico, al fine di aiutare l'uomo a convivere con essa. La morte, per poter essere tollerata, deve essere mascherata. Per questa ragione nascono delle costruzioni di significato che interpretano la morte; per questa ragione, secondo Duvignaud, sorgono *culture intenzionali*, cioè riti e credenze nati con, per e contro la morte.

Ma in secondo luogo, a partire da quanto suddetto, Duvignaud poneva in risalto l'enorme importanza della realizzazione di tale esorcizzazione della morte, non solo in vista della salvezza individuale, ma anche ai fini del mantenimento della stabilità sociale. Infatti, una comunità umana è suscettibile di essere minacciata nella sua stessa struttura dalla crisi che l'avvenimento morte potrebbe provocare. Proprio perché la morte è violenta, proprio perché la morte annienta e distrugge, essa è in grado di generare nell'uomo una vera e propria crisi di smarrimento e annichilimento, che potrebbe mettere in pericolo l'esistenza stessa del sociale. Ne deriva che l'elaborazione di un apparato culturale, atto a fornire significato alla morte, non costituisce soltanto una risposta alla angoscia individuale, ma consente anche, e nello stesso tempo, la salvaguardia del sociale.

In pratica, l'impostazione del problema della morte data da Duvignaud pone sì l'accento sul carattere di crisi che la morte di fatto contiene in sé, ma soprattutto permette di individuare l'importanza di una considerazione delle interpretazioni che nascono e si sviluppano per far fronte alla crisi della morte. Essa permette quindi di delineare la questione del ruolo che tali interpretazioni possono rivestire all'interno delle realtà in cui si situano. In definitiva, l'ipotesi della *mort masquée* ci porta ad esaminare sia il problema della necessità che l'individuo sopravviva ai propri morti, e dunque il problema della funzionalità, ai fini della tranquillità individuale, delle interpretazioni poste in atto per affrontare l'avvenimento morte (o potremmo dire la crisi morte), sia (ed è ciò che ci interessa maggiormente) il problema del rapporto tra quelle interpretazioni, che chiameremo ideologie della morte, e contesto sociale. Infatti, nella misura in cui, come si diceva più sopra, l'ordine può essere mantenuto (o, in negativo, il disordine può essere superato) allorché la morte entra in un determinato sistema di significazione, e nella misura in cui la morte interpretata garantisce l'esistenza stessa del sociale, si presenta il problema del ruolo che le ideologie della morte possono

¹ JEAN DUVIGNAUD, *La mort, et après?*, in « Cahiers Internationaux de Sociologie », vol. I, 1971.

giocare in favore del mantenimento di un determinato status quo. Si impone cioè, tra gli altri, un esame del rapporto tra contenuto di senso prodotto da una determinata ideologia della morte e il suo possibile utilizzo ai fini della legittimazione di un ordine costituito.

In queste righe introduttive abbiamo individuato gli elementi che possono essere utili per impostare teoricamente una interpretazione dell'ideologia della morte. Si tratterà ora di verificare la possibilità di tale analisi esaminando degli esempi specifici. In particolare si prenderà qui in considerazione quello che è stato definito, in riferimento all'atteggiamento che caratterizza il rapporto tra l'uomo e la morte nella società occidentale contemporanea, il tabù della morte. Così in un primo momento cercheremo di spiegare le ragioni e le circostanze che hanno portato a definire una determinata fase del rapporto che si instaura tra l'uomo e la morte come tabù. Passeremo poi a fornire una sommaria descrizione delle modalità in cui si esplica il tabù e dei suoi effetti sull'individuo, particolarmente nelle situazioni problematiche che si creano attorno al morente e al morto. Infine, sulla base di questo excursus, esamineremo alcune teorie che hanno attuato il tentativo di interpretare il ruolo che il tabù svolge, in quanto portatore di senso, nella realtà specifica in cui opera.

2. Il primo a porre l'accento sulla nozione di tabù a proposito della morte è lo studioso inglese Geoffrey Gorer il quale, in un articolo del 1955, intitolato *The Pornography of Death*, denuncia la nascita di nuovi significati intorno alla morte che connotano questo avvenimento come sconveniente, come pornografico e in questo senso ne operano poi l'occultamento. La morte diviene la grande assente, si evita sempre più un contatto con essa sia a livello di discorso e di pensiero, sia sul piano del comportamento nei confronti del morente e del morto. La morte, dice Gorer, è divenuta tabù, come il sesso. Ora, il termine tabù evoca dei significati ben precisi: tabù vuol dire impedimento a e/o di, tabù vuol dire autocensura, tabù vuol dire quindi coazione. Ma perché e come si giunge al tabù? Nella nostra introduzione avevamo messo in risalto l'inaccettabilità della morte, a cambiare i connotati. Con il tabù ci troviamo probabilmente di fronte alla massima espressione di inaccettabilità della morte, che si attualizza poi nell'impossibilità di parlarne, nel silenzio. Ma il tabù è un fatto specifico dell'ultimo secolo. La storia della morte², infatti, ci mostra che benché la morte diventi, dal Medioevo in poi, un fatto sempre più privato, essa è comunque molto presente; non è ancora sottoposta al silenzio. Cosa è dunque avvenuto perché si operasse questa trasformazione?

Non è per noi possibile rinvenire gli elementi che hanno determinato il passaggio dalla *morte familiare* a quella che Ariès chiama la *morte proibita*. Ariès mette comunque in evidenza, privilegiandoli, due momenti che probabilmente hanno contribuito a favorire questo passaggio: il cambiamento dell'istituzione familiare, e la nuova importanza assunta dalla malattia. Nel corso del XIX secolo, infatti, si assiste ad una privatizzazione della vita dovuta ad una trasformazione della struttura familiare. Si istituisce così negli strati borghesi il modello della piccola famiglia patriarcale, che consente lo sviluppo di legami molto forti tra i suoi membri. Questi legami, di natura soprattutto affettiva, causano una situazione caratterizzata da un forte sentimento di dolore e di inaccettabilità della morte dei propr cari, situazione che si viene poi ad inne-

² Cfr. ARIÈS P., *Storia della morte in Occidente*, Milano, Rizzoli, 1978; *L'uomo e la morte dal Medioevo ad oggi*, Bari, Laterza, 1980.

stare su una nuova realtà: quella della malattia. Ora il male, grazie allo sviluppo della medicina, è sempre più suscettibile di guarigione. Ne deriva che la malattia, anche se mortale, ha un decorso più lento, favorendo così un nuovo atteggiamento dei sani nei confronti del malato. Infatti, il nuovo legame affettivo che si stabilisce tra gli appartenenti ad una famiglia fa sì che si tenda a nascondere al malato la verità, e si instauri perciò il silenzio sulla morte.

Certo non sappiamo fino a che punto i due momenti, qui sopra rilevati da Ariès, possano essere causalmente decisivi ai fini della diffusione del nuovo atteggiamento nei confronti della morte definita tabù. Se però la sensibilità letteraria può essere considerata utile nell'indicare le caratteristiche tendenziali di un'epoca possiamo dire che facendo riferimento a « La morte di Ivan Il'ic » di Tolstoj, scritto nell'ultimo quarto del secolo XIX, notiamo effettivamente l'importanza posta sul problema della malattia e soprattutto notiamo un'attenzione specifica verso il rapporto tra malattia e menzogna. Quello che però appare più rilevante nell'Ivan Il'ic è proprio la particolare modalità nella quale viene visto e presentato il rapporto malattia-menzogna. Qui non si tratta più tanto di mentire per evitare al malato il dolore derivato dalla consapevolezza della propria morte. Si mente ad Ivan Il'ic perché la morte è sconveniente, perché è un fastidio, soprattutto per i vivi. La morte è uno scandalo che sconvolge il normale ordine delle cose. Ora, non è un caso che questa nuova caratterizzazione della morte come sconveniente, come scandalosa, ci riporti a quanto intendeva dire Gorer allorché parlava della morte in termini di pornografia. Egli voleva appunto mettere in evidenza il carattere di sconvenienza, di disgusto, di maldicevole e di scandaloso che connoterebbe l'odierna considerazione della morte. Certamente non sarà l'individuazione di questo nuovo carattere ascritto alla morte che ci aiuterà a stabilire perché quello che è stato definito il tabù della morte è sorto e si è sviluppato, né del resto siamo in grado di dire come la suddetta nuova sensibilità nei riguardi della morte sia sorta e si sia sviluppata. Ci muoviamo in un campo di ipotesi completamente aperto. Però potrebbe essere utile tener presente questo aspetto, per meglio comprendere lo sfondo nel quale poi si innestano le diverse configurazioni quotidiane del tabù della morte.

3. Per arrivare ora a trattare più direttamente le esemplificazioni della morte tabù vorremmo in primo luogo dimostrare l'infondatezza della ipotesi secondo la quale il non parlare di morte (come avviene nel tabù) potrebbe significare il superamento del problema; e dell'idea — che da tale ipotesi discende — per cui il silenzio sulla morte potrebbe indicare la fine della paura.

Se partiamo dall'analisi della morte nel bambino scopriamo che il pensiero della morte vi è sempre presente e che la realtà della morte non è mai accettata del tutto pacificamente, come risulta da un test elaborato a Ginevra e applicato in Inghilterra da Sylvia Anthony³. L'esperimento della Anthony consisteva nel proporre a dei bambini alcune storie delle quali veniva raccontato solo l'inizio e alle quali i bambini interpellati dovevano aggiungere, inventandolo, un finale. E' da premettere che nessuna di queste storie aveva, né esplicitamente né implicitamente, alcun riferimento alla morte. Ebbene, in questa serie di inchieste il risultato fu che la maggioranza dei bambini parlò di morte nella forma o di perdita, o di funerali, o di assassini, o di fantasmi. Soprattutto

³ ANTHONY S., *La scoperta della morte nell'infanzia*, Roma, Armando Armando, 1973. Prima edizione inglese 1940. Riedito nel 1971.

nelle storie nelle quali veniva presentata una situazione di paura o di dolore i bambini intervistati presentavano un maggiore stimolo a dare risposte in cui la morte rappresentava il filo conduttore del racconto (risposta); idem: il bambino è triste, perché non ha più i genitori. Allo stimolo paura, inoltre, corrispondevano, quali risposte, situazioni legate ad aggressioni violente da parte di figure non sempre umane o reali. La morte che ne risultava era sempre qualcosa di penoso e di spaventoso. Il fatto interessante è che non c'erano differenze significative tra bambini che avevano subito un lutto e gli altri. Anche questi ultimi davano risposte che implicavano la morte.

Naturalmente ci sono varie teorie su come i bambini vivono la morte. Da una parte c'è chi afferma che la diversa concezione della morte sia correlata soprattutto all'età o sviluppo mentale, oltre che naturalmente alla personalità del bambino e alle sue specifiche esperienze⁴. Altri invece ritengono che non esista una differenziazione sulla base dell'età, ma che le varie concezioni della morte siano presenti lungo tutto l'arco di sviluppo del bambino e che nel caso specifico la particolare visione della morte dipenderà da esperienze sociali, psicologiche ed intellettuali del bambino in questione⁵. Comunque, al di là di tali problemi, ciò che ci interessava mettere in evidenza era la presenza dell'idea della morte nel bambino e l'esistenza di un suo rapporto problematico con essa. In particolare costituiva un risultato importante nell'analisi della Anthony la conclusione che sia possibile lo sviluppo di un'ansia e di un'angoscia di morte, e dove spesso è assente anche un chiaro concetto di morte. La paura legata all'avvenimento che pone fine alla vita appare quindi inevitabile nell'uomo. La morte fa paura proprio perché è inconoscibile, proprio perché non si sa che cosa sia. Così:

Riccardo (.511) chiese di leggere le favole di Grimm perché gli piacevano molto. Ben (10.1) disse che non gli piacevano. Ben: « Riccardo ha paura delle streghe e io degli spettri ». Riccardo: « Io ho paura delle streghe e dei ladri e di tutto ». Ben: « Oh! i ladri sono veri, non c'è bisogno di aver paura di loro! Non c'è bisogno di aver paura di qualcosa che esiste nella realtà. Non hai che da correre a fare il numero della polizia »⁶.

Nell'introduzione avevamo però visto che in generale il momento in cui la realtà della morte colpisce l'uomo coincide con il tentativo immediato da parte di quest'ultimo di contrastarla, di trasformarla. Ma oggi, come si risponde alla morte? Come ci si pone, si chiede Feifel⁷, di fronte alla conoscenza che la morte, è certa? Possiamo subito dire che non si sono fatte molte ricerche empiriche sull'argomento, e del resto se ci limitassimo a chiedere agli intervistati se pensano alla morte o cosa ne pensano probabilmente ci troveremmo in serie difficoltà nel tentativo di discernere un'idea della morte in qualche modo già pensata, già propria, e un'idea che cerca di formularsi sull'istante. La ricerca rischierebbe di avere quale unica funzione quella di uno strumento terapeutico e non più conoscitivo. Di fatto questi risultati li ritroviamo in una ricerca sulla morte di Bromberg e Schilder⁸, nella quale risulta che le

4 Cfr. NAGY M., *The Child's View of Death*, in FEIFEL H., *The Meaning of Death*, New York, Mc Graw Hill, 1959.

5 Cfr. BLUEBOND-LANGUER M., *Meanings of Death to Children*, in FEIFEL H., *New Meanings of Death*, New York, Mc Graw Hill, 1977.

6 ANTHONY S., *op. cit.*, p. 196.

7 FEIFEL H., *The Meaning of Death*, *cit.*

persone in genere difficilmente pensano in modo spontaneo alla morte, e dove tra l'altro emerge la difficoltà, da parte degli intervistati, di pensare alla propria morte, quasi che fosse possibile non morire.

In effetti ci sono tutti gli elementi per affermare che oggi si ritiene possibile la probabilità di un superamento di quello che è il destino comune e inesorabile. Di nuovo facciamo riferimento ad Ivan Il'ic: Ivan Il'ic aveva sempre considerato giusto il sillogismo che aveva studiato rispetto al fatto che Caio è un uomo, gli uomini sono mortali, Caio è mortale, ma « un conto era l'uomo-Caio l'uomo in generale, e allora quel sillogismo era perfettamente giusto un conto era lui, che non era né Caio né l'uomo in generale, ma un essere particolarissimo, completamente diverso da tutti gli altri esseri... »⁹. Caio si doveva morire ma lui, Ivan Il'ic, lui aveva dei sentimenti, delle passioni, dei ricordi. Aveva avuto un'infanzia, una giovinezza, un'età matura, ed era stato innamorato, aveva amato, aveva sofferto ed ora si chiede come mai, come è possibile che anch'egli debba morire. L'imperativo sembrerebbe in pratica essere quello di restare immortali. Ma, come suggerisce la lettura dell'Ivan Il'ic, non si tratta tanto di affermare l'immortalità come credenza in un'altra vita si tratta veramente di negare la morte, di credere di essere speciali, particolari perché unici¹⁰. E in effetti si giunge oggi al punto di affermare l'amortalità dell'uomo. Si sviluppano delle teorie che, in base alla loro presunta scientificità, proclamano come concretamente realizzabile la possibilità di una vita terrena eterna per l'uomo. Per citare degli esempi, possiamo introdurre l'ipotesi di Morin¹¹ il quale, basandosi sulla teoria dell'amortalità della cellula, pensa che gli studi biologici sulla vecchiaia possano portare delle soluzioni decisive. Infatti, esistendo l'amortalità biologica, la vecchiaia e la morte non possono essere considerate naturali, ma patologiche e di conseguenza suscettibili di essere in qualche modo curate come malattie. Il compito della scienza è quindi la lotta contro la vecchiaia secondo due modalità: da una parte i tentativi di ringiovanimento per via endocrina, dall'altra, tenendo presente la legge secondo la quale un agente tossico può attivare un'azione stimolante, se usato in piccole dosi, viene proposto l'uso di sieri citotossici per ringiovanire alcuni elementi chiave dell'organismo. Sulla base di queste conquiste conquiste a poco a poco si raggiungerà un allungamento progressivo della vita, anche se ciò implicherà un cambiamento dell'uomo. L'unico cruccio è che non si potrà resuscitare quelli che sono già morti¹². Per quanto riguarda ancora la credenza nella possibilità della scienza di sconfiggere la morte, un altro esempio ci viene offerto da Robert Ettinger il quale pubblica un libro, *Aussicht auf Unsterblichkeit?*, in cui propone all'uomo il congelamento. Infatti, essendo possibile tramite questa tecnica arrestare la putrefazione, l'uomo può congelarsi, onde

⁸ Ricerca riportata in FUCHS W., *Le immagini della morte nella società moderna*, Torino, Einaudi, 1974.

⁹ TOLSTOJ L., *La morte di Ivan Il'ic*, Milano, Garzanti, 1975, p. 105.

¹⁰ Per una interpretazione del rapporto tra inaccettabilità della morte e individualità cfr. LANDESBURG L., *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris, Ed. du Seuil, 1951, MORIN E., *L'homme et la mort* (1951), *Le paradigme perdu: la nature humaine* (1973), FROMM E., *Escape from Freedom* (1941).

¹¹ MORIN E., *L'uomo e la morte*, Roma, Newton Compton, 1980.

¹² Riproponendo il libro a distanza di anni Morin ammette di essersi trovato anch'egli invischiato in quelle stesse forze mitologiche che aveva denunciato e che aveva creduto di spezzare affermando la scienza. « J'écrivais en fait, sous le couvert de la science, le dernier chapitre des mythes de la mort ». P. 359 della ed. originaria de « L'uomo e la morte ».

poi rinascere quando la scienza sarà in grado di garantire dei metodi per battere la morte. Arriviamo infine al punto che nel 1961 un sociologo americano, Weiglinski, in un convegno sui problemi umani della biologia, ha proposto la costituzione urgente di un comitato per l'abolizione della morte e ciò, riferisce Morin, senza provocare reazioni di ilarità o di indifferenza.

Certamente questi esempi rendono in maniera evidente il senso della forza del rifiuto della morte e della sua inaccettabilità da parte dell'uomo, ma altresì costituiscono degli elementi sufficienti per dimostrare che il silenzio sulla morte non è del tutto muto (anche se ciò può apparire un paradosso) né neutro, dal momento che sorgono tentativi individuali di opporsi alla morte. E' chiaro, comunque, che anche queste risposte isolate, proprio perché isolate ed individuali, proprio perché non hanno il carattere di istituzione e quindi di uso collettivo e generalizzato, non assolvono la funzione che una volta era a carico dei grandi sistemi di interpretazione, quali la religione¹⁴ e la filosofia¹⁵, di offrire spiegazioni che diano significato all'intera esistenza, che diano una sistematizzazione totalizzante alla propria storia.

4. Passiamo ora a considerare gli effetti del tabù sul morente. Un primo punto fondamentale da prendere in considerazione in questa analisi è il nuovo ruolo svolto dalla malattia oggi¹⁶. La morte appare ora sempre più suscettibile di controllo, sia attraverso la sua sconfitta definitiva tramite guarigione, sia attraverso un suo superamento provvisorio che consente il prolungamento del tempo intercorrente tra malattia e morte¹⁷. Queste conquiste della medicina hanno avuto grandi conseguenze non solo sul piano pratico della sconfitta del male, ma anche sul piano degli atteggiamenti rispetto al male e delle esperienze vissute dai malati e da tutti quelli che sono coinvolti in situazioni di tal genere. Prima conseguenza, non si muore più in casa ma all'ospedale, almeno nella

¹⁴ Per quanto riguarda la religione, essa è indubbiamente l'istituzione che ha maggiormente influenzato l'atteggiamento verso la morte nell'uomo occidentale. La religione ha avuto un'enorme influenza nel diffondere il modello di comportamento adottato nei riguardi della morte fin dal Medioevo, ogni volta presentando un volto diverso della morte: come gioia, salvezza, o come punizione, castigo; la morte familiare e la morte temuta. A poco a poco, però, essa perde il suo potere e assistiamo ad una progressiva laicizzazione, che ritroviamo ancora oggi nella società occidentale, dove si diffonde uno spirito di religiosità profana, una ricerca del sacro. Questa tendenza viene confermata da un'inchiesta internazionale realizzata in otto paesi occidentali sul tema della credenza in Dio, nella vita dopo la morte, nel paradiso, ecc. Mentre la maggior parte degli intervistati in tutti i paesi dichiara di credere in Dio, si riscontrano poi, per quanto riguarda le altre risposte, strane incongruenze. In pratica chi crede in Dio non per questo crede al paradiso e all'inferno, al diavolo, alla vita dopo la morte. Cfr. THOMAS L.V., *Antropologia della morte*, Milano, Garzanti, 1976.

¹⁵ Oggi, denuncia Choron, in campo filosofico nascono polemiche circa la legittimità e l'utilità, da parte della filosofia, di interessarsi al problema della morte, adducendo come motivo il trascurare, così facendo, il compito di migliorare la condizione umana; come se la morte non facesse parte dell'uomo. Cfr. CHORON J., *La morte nel pensiero occidentale*, Bari, De Donato, 1971.

¹⁶ Cfr. FOUCAULT M., *Nascita della clinica*, Torino, Einaudi, 1979.

¹⁷ Secondo Pattison, oggi ci troviamo di fronte un fenomeno nuovo: the living-dying interval. Cfr. PATTISON M., *Psychosocial Factors in coping with Death*, in AA.VV., *Death and Decision*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1978.

maggioranza dei casi. I motivi principali di questo spostamento sono due: da una parte, si è già detto, lo sviluppo della scienza medica fa sì che la malattia non porti necessariamente e repentinamente alla morte e che ci sia la possibilità di curarla. Essa però non può essere curata in casa, poiché il medico specialista ha il suo regno in ospedale, dove si trovano le attrezzature più efficienti. Dall'altra parte il malato deve andare all'ospedale perché in caso non potrebbe avere la garanzia di un'assistenza costante. Ma cosa succede al malato? Come si svolge la sua vita rispetto all'iter della malattia? Prima di affrontare direttamente l'argomento è importante dire che esso è stato fatto oggetto di molti studi, soprattutto negli Stati Uniti, e infatti procederemo nella presentazione a partire dalle testimonianze dirette dei protagonisti che ritroviamo nei suddetti studi.

Introducendo queste testimonianze possiamo affermare che il centro della questione risulta per tutti la mancanza di comunicazione tra malato e sani, nella misura in cui si tende a non dire la verità al momento circa il suo stato, la sua reale condizione. Charles Garfield giunge a parlare di *conspirazione fatta di silenzio*¹⁸ che circonda ed isola il moriente. Garfield, che è psicologo e psichiatra, viene chiamato per incontrare Larry, un ragazzo di vent'anni affetto da leucemia, direttamente dall'ospedale, con questa richiesta: « Paziente con problemi riguardanti aspetti emotivi del male ». E già qui è possibile, secondo Garfield, intuire l'atteggiamento del medico, quasi che apparisse strano, e quindi si mettesse in questione, il fatto di avere grossi problemi e reazioni emotive legati ad una malattia quale il cancro. Ciò che succede, infatti, continua Garfield, è che tutti ricorrono ad atteggiamenti difensivi dal punto di vista psicologico, come il negare, l'intellettualizzare il caso in questione, evitando un rapporto significativo con i pazienti. Il caso di Larry è sintomatico. Sebbene tutto lo staff medico continuasse a ripetere che la sua forma di leucemia era curabile nel 75% dei casi, che la sua condizione dal punto di vista clinico era buona, egli non sentiva miglioramenti, stava male. Si rendeva conto che qualcosa non andava, ma nessuno si prendeva la responsabilità di dire che la sua situazione era peggiorata. Lo stesso atteggiamento si riscontrava nella famiglia del malato, la quale non era in grado di stabilire una comunicazione vera, senza inganni, senza regole. Importante è la testimonianza finale di Larry: « Dying alone is not easy », morire da soli non è facile. Ed è una storia comune.

Continuando la presentazione dei casi, facciamo ora riferimento all'esperienza diretta di un malato di cancro. Orville Kelly¹⁹, quarantenne, editore, sposato, con figli, scopre di avere il tumore. Il suo mondo cade a pezzi. Lascia il lavoro, cambia città, casa, e comincia la sua storia di malato di cancro, tra ospedale, terapie, medicine. Si rifiuta di parlare con la moglie della situazione e vuole convincerla che tutto sta andando bene. Ma nello stesso tempo ha bisogno di comunicare con qualcuno e non trova nessuno, né medici, né infermieri, né amici. Comincia ad avere incubi, sta male, ha paura di morire. Intorno a sé il silenzio, la parola morte non viene mai pronunciata. Ad un certo punto, però, dopo aver pensato anche al suicidio, realizza che è ancora vivo, che vuole vivere, e che deve cambiare la situazione intorno a sé. Parla con la moglie e con i bambini e, certo, non ristabilisce la vita come era prima del cancro, ma vive di nuovo. Ora che ha ritrovato la serenità decide di scrivere un

¹⁸ GARFIELD C., *Impact of Death on the Health-Care Professional*, in FEIFEL H., *New Meanings of Death*, cit.

¹⁹ KELLY O., *Make Today Count*, in FEIFEL, *New Meaning of Death*,

articolo su un giornale locale circa le sue esperienze di malato di cancro. Infrange il silenzio. Immediatamente viene subissato da lettere e addirittura telefonate. Il problema è generale. Tocca milioni di persone malate che non trovano nessuno con cui parlare se non questo sconosciuto che ha avuto la forza di dichiarare che sta morendo. Che cosa scrivono queste persone?

Il mio vero problema non è il cancro, sono i miei amici e parenti che rifiutano di ammettere che io l'abbia — scrisse una signora della California. Mia figlia di sedici anni è morta del male di Hodgkin, lo scorso dicembre — scrisse una madre — Morì sola perché i suoi amici erano troppo depressi per venire a trovarla. Per favore, potrebbe insegnarmi come morire? — scrisse una giovane del Michigan — nessuno vuole dirmelo, ma io penso che sto morendo di cancro. Non sono mai stata ad un funerale e non ho mai visto una persona morta. Cos'è la morte? ²⁰.

Per concludere, vogliamo ora accennare all'esperimento svolto da E. Kubler-Ross ²¹ in un ospedale di Chicago, a partire dal 1965. In questa data la dottoressa Ross inizia una serie di conversazioni con pazienti malati irreparabilmente, al fine di capire i problemi legati alla condizione del morente. Ciò rientrava nell'ambito del tentativo di chiarire i modi in cui la crisi della morte viene vissuta dall'uomo. Attraverso centinaia di interviste condotte con il supporto di un cappellano e con la presenza invisibile di alcuni studenti, E. Ross giunse a ipotizzare la presenza di cinque stadi vissuti successivamente dal morente nell'affrontare la malattia: 1) negoziazione, 2) rabbia, 3) patteggiamento, 4) depressione, 5) accettazione. Ma l'obiettivo dell'esperimento non era tanto quello di giungere a conclusioni che, del resto, non possono considerarsi scientifiche, essendo mancato un preciso metodo di lavoro nella conduzione delle interviste. Il lavoro svolto costituiva, più che altro, un'indicazione da tenere in conto nell'affrontare il problema della necessità di instaurare un rapporto tra malato e sani, cioè tra malato e parenti, medici, personale ospedaliero, ecc. L'ulteriore svolgimento di questo lavoro fu, infatti, quello di operare una mediazione tra morente e suoi possibili interlocutori. Ciò fu fatto perché risultò nella sua drammaticità l'evidenza di una situazione vissuta con maggiore angoscia e dolore laddove esisteva una barriera tra malati e sani, tra verità e silenzio, laddove esisteva il tabù sull'argomento malattia e morte, sia tra i medici, che nei parenti. Indicativo a questo proposito è l'impatto con la realtà del tabù che Kubler-Ross si trova di fronte nel momento in cui chiede di parlare con qualche paziente gravemente malato. I medici rifiutano questo permesso adducendo varie ragioni « Sembrò improvvisamente che non ci fosse nessun morente in quell'enorme ospedale » ²². Anche nel corso dell'esperimento una delle costanti sarà proprio l'atteggiamento quasi ostile dei medici i quali rifiuteranno di essere coinvolti in tali situazioni. Ciò che comunque risultò molto importante in questo seminario fu proprio il fatto di avere messo in luce la tragicità della condizione vissuta dai morenti, il maggior dolore sopportato a causa di un isolamento comunicativo, la tristezza di affrontare la morte nella solitudine della propria consapevolezza della verità, nella falsità degli atteggiamenti te-

²⁰ KELLY O., *op. cit.*, p. 189.

²¹ Cfr. KUBLER-ROSS E., *On Death and Dying*, New York, McMillan, 1979.

²² KUBLER-ROSS E., *op. cit.*, p. 23.

nuti, nella simulazione di una inesistente tranquillità²³.

Come considerazione finale si può dire che il punto importante in queste testimonianze è risultato soprattutto la messa in rilievo del problema che la morte si vive in vita. Come dice Guillaumin «...niente ci autorizza a pensare che per essere detta essenziale o topica l'esperienza della morte debba essere puntuale e coincidere nel tempo oggettivo con il punto di morte biologico, supponendo che questo sia stato fissato esattamente»²⁴. Non è sfuggendola che si può evitarla, la morte. Si ribadisce quindi la questione di come essa viene vissuta.

5. A differenza di quanto dicevamo a proposito del morente, nell'accingerci a considerare le situazioni problematiche che si creano intorno al morto dobbiamo rilevare la mancanza pressoché totale di studi su tale oggetto. Sarà quindi una scelta forzata quella di procedere, nell'analisi delle suddette situazioni, partendo da una messa a punto di ciò che in generale caratterizza i momenti del lutto e del cordoglio, per arrivare, strada facendo, ad ipotizzare gli effetti che l'imposizione del tabù può avere su tali momenti. Cominceremo quindi con il trattare il problema di ciò che, come dice Parkes riferendosi al cordoglio, «...allorché una persona muore accade a chi le sopravvive»²⁵. Ci interesseremo cioè al *tu muori*, dove tu indica che c'è un legame tra te e me e che di conseguenza la tua morte coinvolge anche me in misura della forza affettiva che è alla base del nostro rapporto. Come ci si comporta di fronte alla realtà della perdita fisica definitiva di una persona cara? Quale significato ha la morte in questo caso per i vivi? Quali effetti essa produce su chi resta? Si può cominciare col dire che una situazione di lutto normalmente è sempre fonte di angoscia e disperazione: il cordoglio costituisce la reazione alla crisi provocata da un decesso. Ma quali sono gli elementi che caratterizzano il comportamento nella fase del cordoglio? All'inizio non ci si rassegna alla perdita e c'è una tendenza a ricercare la persona perduta attraverso i ricordi e anche nella realtà concreta. Dallo studio di Parkes sugli effetti del lutto tra alcune vedove londinesi²⁶ risultò che molte di loro avevano avuto l'impressione di riconoscere il marito per la strada o di aver sentito certi rumori tipici in casa, che prima identificavano la presenza del marito. C'era altresì tra queste vedove il tentativo di mantenere viva la memoria del marito volgendo una particolare attenzione agli oggetti e ai luoghi associati alla persona scomparsa. In pratica si cerca di mantenere ancora in vita un legame che la morte ha spezzato. Spesso, del resto, c'è una tendenza a credere che la morte non sia reale, che essa non sia effettivamente accaduta. Secondo Parkes questa convinzione può derivare in parte anche dall'atteggiamento tenuto precedentemente nei confronti della malattia del proprio congiunto (nei casi in cui la malattia preceda la morte). Come abbiamo visto prima, infatti, si evita di dire la verità al malato circa la sua condizione, e per riuscire bene in questo intento, i parenti devono, in un certo senso, negare anche e se stessi la verità. In questo modo,

²³ Questo libro di Kubler-Ross, pubblicato per la prima volta nel 1969, ha raggiunto, nell'edizione cui noi facciamo riferimento, quella del 1979, la ventunesima ristampa, segno di un interesse verso il problema della morte e del morire particolarmente significativo.

²⁴ GUILLAUMIN M.J., *Origine et développement du sentiment de la mort*, in AA.VV., *La mort et l'homme du XXe me siècle*, Paris, Spes, 1965, p. 71.

²⁵ PARKES C.M., *Il lutto*, Milano, Feltrinelli, 1980, p. 9. Il lavoro di Parkes riunisce una serie di ricerche sul lutto sue e di altri, e appare essere « il primo libro esistente di questa specie » (BOWLBY J., pref. a *Il lutto*, cit., p. 6).

²⁶ Cfr. Appendice in Parkes C.M., *op. cit.*, p. 217.

quando la morte infine arriva, essi non riescono a capacitarsene; è come se la notizia li cogliesse di sorpresa, e ciò favorisce l'incredulità nei confronti di ciò che è accaduto, e il tentativo di evitare l'evidenza della realtà. Ma già Freud aveva affermato che il cordoglio non è uno stato, ma un processo attraverso il quale l'individuo, colpito dal lutto, cerca di superare il trauma che gli deriva dall'aver perso quello che nella psicanalisi viene definito l'oggetto del suo amore. Si tratta di un processo perché, per adattarsi ad una simile idea, cioè la perdita dell'oggetto, ci vuole del tempo (in genere un anno è il tempo normale di lutto). Le modalità di comportamento adottate in questo periodo vanno quindi viste come forme di difesa che aiutano ad accettare gradualmente la realtà. La funzione di questi comportamenti è quella di arrivare a piccoli passi ad abituarsi all'idea della perdita. Si deve però precisare che il fatto di rifiutarsi di credere alla perdita, in questo caso, non significa alimentare il dolore e l'angoscia, poiché le suddette convinzioni non sono mai completamente interiorizzate; c'è sempre la consapevolezza, anche se filtrata e oscurata, della verità. Il dolore accompagna il lavoro del cordoglio. E del resto il fatto stesso di cercare nelle facce degli altri il volto desiderato e il ritrovarsi poi soli con la realtà dell'assenza della persona amata non è un modo efficace per recuperare l'oggetto perduto.

Insomma, superare la crisi del cordoglio non è facile. Alcune ricerche hanno addirittura mostrato la presenza di una correlazione tra lutto e mortalità. Uno studio condotto nel 1967 in una comunità del Galles mise in evidenza la differenza di mortalità tra un gruppo di persone con esperienza di lutto e un altro gruppo di persone della stessa età esenti da esperienze luttuose: nel primo caso si trattava del 4,8%, nel secondo caso era dello 0,7% ²⁷. Certamente non si può stabilire in modo chiaro perché il lutto possa avere a volte questo effetto. Quel che si sa è che la causa biologica più frequente di queste morti è la crisi cardiaca, una delle malattie più legate al problema dello stress fisico ed emotivo. E non si può negare che lo stress caratterizzi le situazioni di lutto. In una ricerca della Harvard Medical School, in cui si prendevano in esame un gruppo di vedovi e vedove e un altro gruppo di uomini e donne sposate con le medesime caratteristiche, risultò che il primo gruppo era fortemente affetto da disturbi emotivi, quali depressione ed angoscia, e che in esso era fortemente aumentato, dopo il lutto, l'uso di alcool, tabacco e tranquillanti ²⁸. Il periodo del lutto è quindi un periodo molto critico, ed è importante compiere bene il lavoro del cordoglio per uscirne fuori senza conseguenze spiacevoli. E' necessario comunque far presente che in questo caso il rifiuto di accettare la morte non deriva soltanto da un atteggiamento generale di inaccettabilità dell'idea di morte da parte dell'uomo. Qui il dolore deriva dal fatto che quella determinata persona è morta, con tutto ciò che quella persona significava per noi. Nel caso di vedove e vedovi, per esempio, e nella misura in cui la struttura della famiglia oggi è di tipo nucleare, si verrà a perdere sia un interlocutore privilegiato delle nostre relazioni sociali, sia il ruolo che svolgevamo proprio in relazione all'altra persona. Si è marito o moglie nella misura in cui si ha una moglie e un marito. Si tratta così di ricostruire il proprio mondo, soprattutto sociale. Non a caso tra gli altri fattori che possono influenzare lo svolgimento del lutto secondo Parkes un posto rilevante è tenuto dallo stigma e dalla privazione, laddove per stigma si intende « il mutare di atteggiamento che ha luogo nella società quando una per-

²⁷ Ricerca di Ress e Lutkins in PARKES, *op. cit.*, *appendice, sezione E.*
²⁸ Cfr. PARKES, *op. cit.*, *Appendice, sezione 7.*

sona muore »²⁹ e privazione significa « assenza di una persona o cosa necessaria »³⁰.

Comincia qui a delinarsi il problema dell'atteggiamento sociale nei confronti di un evento luttuoso. Geoffrey Gorer inizierà nel 1963 la sua inchiesta sulla morte e il lutto in Gran Bretagna³¹ proprio dopo una serie di esperienze personali particolarmente significative che lo porranno di fronte alla realtà delle situazioni di isolamento vissute da chi subisce un lutto. Nel 1948 perde un amico e quando, dieci mesi più tardi, va a trovarne la moglie quest'ultima gli confessa, piangendo, che egli è la prima persona che le rende visita dopo la morte di suo marito. Quando poi nel 1961 Gorer perde il fratello, individua un altro elemento tipico dell'atteggiamento odierno nei confronti della morte: il tentativo di nascondere il dolore, di mostrarsi sereni di fronte ad un avvenimento così sconvolgente. E abbiamo visto più sopra quanto sia pericoloso differire nel tempo la reazione al lutto. Infatti il periodo del cordoglio è un periodo necessario, che non si può evitare. Possiamo quindi renderci conto degli effetti negativi che una tendenza generale di rifiuto della morte, di tabù, può avere anche nel caso del lutto, dello svolgimento del lavoro del cordoglio. In tal senso due altri elementi, oltre al divieto del dolore, determinano, secondo Parkes, un cattivo adattamento psicologico alla morte. Uno è l'impreparazione alla morte. Per questo sarebbe importante, per esempio nei casi di malattia cominciare a pensare a tale problema. Ma, come avevamo già visto considerando la situazione del morente, si tende ad evitare di dire la verità, anche laddove ciò sarebbe utile a chi sta morendo. Il secondo elemento è la mancanza di rituali che istituzionalizzano il lutto, che gli diano una legittimità e che consentano quindi a chi lo subisce di manifestarlo liberamente, e di superare infine questa fase critica.

Si potrebbe fare riferimento in questo caso allo studio di De Martino³², il quale, a proposito del problema del rito, inizia la sua analisi affermando che, laddove l'evento della morte di una persona cara si colpisce nella sua maniera drammatica, il rischio che si corre è quello di lasciarsi prendere dalla disperazione e di voler quindi lasciarsi morire con i propri morti. In tale situazione chi è in lutto come può evitare la tragedia di un coinvolgimento che potrebbe avere come conseguenza la perdita di se stessi? De Martino cita Croce « ... tutti piangono ad un modo. Ma con l'esprimere il dolore, nelle varie forme di celebrazione e culto dei morti, si supera lo strazio, rendendolo oggettivo. Così cercando che i morti non siano morti, continuaiamo a farli effettivamente morire in noi »³³. Attraverso Croce, De Martino afferma che la crisi della morte non si supera istantaneamente: il cordoglio opera attraverso un processo che conduce gradualmente l'individuo ad accettare la realtà. Così il morto muore a poco a poco dentro di noi. Ma attraverso la suddetta citazione De Martino afferma altresì che questo processo è reso possibile mediante forme istituzionalizzate di atteggiamenti nei confronti del morto, cioè mediante determinate forme di rituali funerari. Su questa base De Martino esamina il rito funebre, nella forma specifica del pianto rituale, per mostrare il suo uso all'interno di una situazione luttuosa e la sua funzione di superamento della tragicità della situazione luttuosa stessa. Così egli mette in rilievo le caratteristiche che rendono l'uso del pianto un rito, una tecnica, per poi affermare la capacità del pianto, nella sua

²⁹ PARKES, *op. cit.*, p. 21.

³⁰ PARKES, *op. cit.*, p. 22.

³¹ GORER G., *DEATH, Grief and Mourning in contemporary Britain.*

³² DE MARTINO E., *Morte e pianto rituale*, (1957). Torino, Boringhieri, 1975.

qualità di rito, di controllare il dolore del lutto. Tralasciando in questa sede l'esame specifico del pianto rituale, possiamo dire che, laddove oggi si denuncia la tendenza generale a liquidare in fretta la morte, il lutto, il cordoglio, è chiaro che anche i riti ancora in uso perdono l'importanza e il carattere che potevano avere nella loro forma originaria. Ci troviamo così di nuovo a considerare le conseguenze deleterie dell'imposizione del tabù sulla morte, proprio nella misura in cui questa interdizione non consente un superamento della crisi che deriva da un avvenimento come la morte, al contrario contribuisce ad aggravarla.

6. Fin qui abbiamo parlato della generalizzazione dell'interdizione della morte, cioè quindi della negazione del silenzio che circondano questo avvenimento. Si potrebbe però dire che nel momento stesso in cui si affermando che, laddove l'evento della morte di una persona cara ci colferma la realtà della presenza di un determinato tabù già questa realtà perde il suo senso, già essa non ha più ragione di essere considerata tale, perché il divieto è trasgredito, il silenzio non è più così assoluto, così intensamente interiorizzato. Anche nel caso della morte potremmo dire che, visto che essa diviene un oggetto di studio, probabilmente ciò significa che il tabù sta scomparendo, che si sta operando un superamento positivo dell'interdizione, che la morte sta rientrando nel circuito della normalità, nel circuito del discorso. Ma a questo punto ci si deve chiedere: in che senso si parla di morte? E che valore assume in tale contesto parlare della morte? Già Morin, nella prefazione alla edizione del 1976 di *L'homme et la mort*, faceva presente il rischio che la morte nel suo disvelarsi, (cioè, quindi, nella sua reintegrazione nella realtà quotidiana), potesse percorrere il destino vissuto dal sesso nella sua progressiva detabuzzazione, che essa come il sesso, potesse poi incappare in nuovi miti, in nuove menzogne, di nuove false immagini³⁴. Secondo Ziegler, in effetti ciò cui assistiamo oggi è un insorgere di immagini e comportamenti che pongono la morte sullo stesso piano di manipolazione che ritroviamo nella dimensione pornografica che del sesso viene proposta e fruita³⁵. Si presenta quindi il problema di quali immagini della morte vengano diffuse. Un'analisi dell'uso della morte nei mass-media³⁶ è in questo senso molto indicativa. La morte di cui si parla, la morte che viene mostrata in televisione, sui giornali, nelle canzoni è la morte violenta, individuale o in serie. E' questa la morte che fa notizia, ed è a questo fine che essa viene presa in considerazione, a tale fine di essa si parla. Non si parla certo della morte quotidiana, della morte comune, di quello che potremmo definire il vissuto della morte, la sua fenomenologia. Qui il silenzio esiste, è reale. Allora, in definitiva, si potrebbero avere dei dubbi sulla validità del termine adottato, cioè « tabù », per definire l'atteggiamento nei confronti della morte di cui abbiamo parlato fin qui. E comunque, certo, non si può negare la possibilità di una tendenza al cambiamento nell'atteggiamento verso la morte. Ma noi siamo interessati al tabù della morte nella misura in cui esso costituisce una esemplificazione per l'applicazione di una determinata ipotesi, ed è in questo senso che il tabù diviene per noi un oggetto di interesse.

Quindi, per tornare al nostro problema, dobbiamo ora fare alcune

³³ DE MARTINO E., *op. cit.*, p. 4.

³⁴ Cfr. MORIN E., prefazione a *L'Homme et la mort*, Paris, ed. du Seuil 1976.

³⁵ Cfr. ZIEGLER J., *I vivi e la morte*, Milano, Mondadori, 1978.

³⁶ Facciamo riferimento alla ricerca di Julien Potel in, *POTEL, Mort à voir, mort à vendre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.

considerazioni preliminari per introdurre l'ultima parte del nostro discorso. Parlando della *mort masquée* avevamo fatto presente l'importanza ai fini dell'esistenza stessa del sociale di un superamento della drammaticità dell'avvenimento morte da parte dell'uomo. Ciò lascia intendere la necessità di rendere meno doloroso tale momento, cioè meno traumatizzante e shockante. Ma in effetti abbiamo visto che la morte nel tabù risulta essere quanto mai dolorosa, quanto mai difficile. In riferimento a ciò l'impostazione degli studi sociologici e antropologici intorno al problema della morte si caratterizza soprattutto per una posizione di ferma denuncia degli effetti drammatici che l'atteggiamento determinato dal tabù produce sull'individuo, e questa denuncia si presenta in maniera particolarmente polemica laddove si mette in risalto il fatto che, comparando l'odierna situazione con quella di altre culture, come quelle primitive, o con quella di altre epoche storiche, non si risconterebbe mai, (come al contrario avviene nel tabù) una tale incapacità da parte delle interpretazioni della morte di aiutare l'uomo ad affrontare quello che è il momento più terrificante e più pericoloso per la sua esistenza. Ora, questo è senza dubbio un fatto importante da rilevare. Secondo noi, però, il rischio è quello di fermarsi ad un determinato livello di argomentazioni che, basandosi sulla atipicità (in senso negativo) del tabù, faccia passare in secondo piano la questione che non solo il tabù ma tutte le ideologie della morte in quanto tali sono suscettibili di essere esaminate dal punto di vista del loro utilizzo ai fini della legittimazione delle realtà stesse in cui si situano. Questo nella misura in cui la morte, in quanto ideologia, produce contenuti di senso, e nella misura in cui l'integrazione della morte in un sistema di interpretazione favorisce la stabilità dell'ordine sociale. Ne deriva che per noi l'esame del tabù costituisce un mezzo per saggiare la validità dell'ipotesi secondo la quale è possibile utilizzare l'ideologia della morte ai fini della legittimazione di determinate realtà di senso. Prenderemo perciò in considerazione alcune teorie sul rapporto tra tabù e contesto sociale, tenendo presente che esse possono servire come indicazioni per la futura elaborazione di una teoria più specifica e inglobante che affronti il problema da noi delineato con una maggiore sistematicità. Comunque, prima di passare a presentare tali teorie dobbiamo affrontare alcuni problemi. Infatti abbiamo parlato di produzione di senso da parte della morte, senso che rientra in un sistema di interpretazione e che contribuisce in tal veste alla legittimazione della realtà. Dobbiamo però vedere quali sono le condizioni entro le quali si produce senso, e come questo senso possa contribuire alla stabilizzazione del consenso. Dovremo perciò esplicitare, attraverso una teoria che costituisca un modello, i meccanismi che regolano la definizione della realtà e le modalità in cui si sviluppa tale definizione, al fine di collocare l'ideologia della morte nell'ambito di tale modello.

Affrontiamo quindi il problema della produzione della realtà. Possiamo considerare la società umana come un agente di senso, quindi in grado di creare degli apparati simbolici attraverso i quali essa rende poi possibile il suo rapporto con la realtà. E' servendosi della sua capacità di creazione di contenuti di senso che la società può orientare il proprio comportamento nelle situazioni reali e può quindi formarsi e trasformarsi secondo l'immagine che essa si è data. Touraine³⁷ chiama questa capacità della società di prodursi da sé e di controllare il proprio funzionamento *storicità*, e rinviene quali strumenti di formazione della società da parte di se stessa la conoscenza (che indica il livello dei rapporti tra

³⁷ Per quanto segue cfr. Touraine A., *La produzione della società*, Bologna, Il Mulino, 1975.

mento alla accumulazione ci indica che nella sua produzione la società dipende dal sistema di sviluppo produttivo. A questo proposito si delinea la questione dei rapporti di classe, quindi la problematica della relazione tra gli orientamenti che la società si dà e la struttura del potere. Infatti è lecito domandarsi chi detiene la gestione della storicità. Secondo Touraine è la classe dirigente. E' essa che in pratica si assume la prerogativa di designare la realtà attraverso la produzione di senso. Ciò non significa che esiste una classe dirigente per eccellenza, e del resto gli orientamenti creati dall'azione storica non si realizzano meccanicamente, ma vengono ad essere ulteriormente impressi dal carattere specifico dei rapporti di classe vigenti. C'è uno scambio continuo tra azione storica ed organizzazione sociale, nel senso che un determinato livello di produzione è dipendente dalla storicità, ma nello stesso tempo quel determinato livello dell'organizzazione del lavoro permette alla storicità di operare a partire da esso. Ora, però, per quanto la storicità sia dipendente dal tipo di relazioni sociali, essa è comunque gestita dalla classe dominante, e nella misura in cui la storicità dà un senso alla società, un senso che si attualizza e diviene pratica, sorge il problema delle conseguenze di una asimmetrica divisione delle possibilità di produzione del senso³⁸. Dal momento che c'è una determinata classe che gestisce la creazione simbolica e la produzione della realtà, e dal momento che c'è uno scambio tra vita sociale e senso, ci sarà d'altra parte la produzione di un sistema di senso che legitimerà e confermerà quella determinata forma sociale, cioè l'operato e l'esistenza stessa di quella determinata classe.

Secondo il sistema marxiano, in generale, la forma delle relazioni di produzione si estende alle altre relazioni sociali. Così la cultura, per esempio, esprimerebbe anch'essa nella sua struttura i rapporti di classe vigenti. Quindi, laddove ci saranno dei rapporti di dominio la cultura rispecchierà quella situazione di dominio. Anche la teoria di Touraine (im-società ed ambiente), l'*accumulazione* e il *modello culturale*. Il riferisce che la classe dirigente abbia un controllo sul modello culturale e se ne serva per il proprio potere, per costruirlo e legittimarlo. Ma d'altra parte in entrambi i modelli non si prescinde dalla considerazione del ruolo della classe dominata. Laddove c'è un sistema sperequativo di accumulazione, laddove c'è un'asimmetria nelle possibilità di gestire la storicità nasce il conflitto di classe per l'appropriazione della direzione dell'azione storica. Da ciò consegue che fino a quando ci saranno dei conflitti il dominio di una classe sull'altra non sarà mai assoluto. Sappiamo però anche che la classe dominata non gestisce il modello culturale, ma vi partecipa soltanto. Ed esiste del resto la possibilità che i rapporti sociali siano *nascosti*, dice Touraine, che la dominazione avvenga, per esempio, attraverso l'alienazione o attraverso una violenza simbolica, che non viene messa in causa nei suoi contenuti perché dissimulata che non viene perciò riconosciuta nel suo carattere di violenza. La classe dominante cercherebbe così di mascherare la sua ideologia dietro l'ideologia del sistema.

A questo proposito il modello teorico di Althusser³⁹, schematico e poco articolato, appare efficace (e proprio grazie a queste caratteristiche) nel mostrare le modalità di rapporto tra potere e ideologia. Althusser

³⁸ Vedi in proposito COTESTA V., *Verità e funzione di legittimazione della produzione simbolica*, in LIVOLSI (cur.) *Sociologia dei processi culturali*, Milano, Angeli, 1983.

³⁹ A questo proposito vedi ALTHUSSER L., *Istruzione, legittimazione e conflitto*, Bologna, Il Mulino, 1972.

parte da Marx e afferma che la condizione della produzione è la riproduzione sia delle forze produttive, sia dei rapporti di produzione. Ma come è possibile soddisfare questa condizione? Ciò è possibile nella misura in cui la classe dominante si mostrerà in grado di gestire in un determinato modo il proprio potere, e nella misura in cui la classe dominata non avrà modo di sottrarsi a quel potere. Al fine di mantenere quegli specifici rapporti di produzione esiste perciò un potere di Stato che si basa su un *apparato repressivo di Stato*, il quale funziona prevalentemente con la violenza, ed anche su degli *apparati ideologici di Stato*, i quali funzionano prevalentemente con l'ideologia. L'ideologia, in questo caso, è quella della classe dominante la quale non potrebbe altrimenti mantenere in modo stabile il potere se non con l'apporto degli apparati ideologici di Stato i quali, nei loro rispettivi campi, cioè la scuola, la cultura, l'informazione, la politica, le leggi, ecc. contribuiscono a favorire la riproduzione dell'ideologia dominante e dei rapporti di classe vigenti, quindi la riproduzione dei rapporti di produzione. Bourdieu e Passeron parlano in questo caso di violenza simbolica, laddove « Ogni potere di violenza simbolica, cioè ogni potere che riesce a imporre dei significati e a imporli come legittimi, dissimulando i rapporti di forza su cui si basa la sua forza, aggiunge la propria forza, cioè una forza specificamente simbolica, a questi rapporti di forza »⁴⁰.

Dalle suddette teorie emerge l'esistenza della capacità, da parte della società, di produrre dei significati, dei contenuti di senso. Appare altresì che tale prerogativa di creare dei sistemi simbolici è appannaggio della classe dominante la quale, attraverso questa possibilità di definizione della realtà, trova il modo di legittimarsi e di diffondere la sua ideologia, consentendo così la riproduzione di se stessa e della forma delle relazioni di produzione vigenti. Quello che dobbiamo ora vedere è come la morte si inserisce in questo discorso, esaminando l'ideologia della morte-tabù attraverso le teorie che su di essa sono state elaborate da Ziegler e Baudrillard⁴¹.

7. La teoria di Ziegler⁴² prende in considerazione la questione dell'uso capitalistico della morte nell'Occidente contemporaneo, cioè il problema specifico del rapporto tra ideologia della morte-tabù e gestione capitalistica dell'organizzazione sociale. Ziegler inizia la sua argomentazione ponendo l'accento sulla funzione di destino che la morte assume nella esistenza umana. E' a partire dalla nozione di finitudine, cioè della propria irrimediabile mortalità, che l'uomo si definisce rispetto alla realtà, che l'uomo acquisisce senso e significato. E' solo perché egli sa che la sua vita è limitata che di conseguenza ogni suo gesto, ogni sua attività assumono valore. Quella stessa morte che sembra rappresentare il non senso della vita diviene così per Ziegler la *conditio sine qua non* della affermazione individuale della propria dignità di uomo. E' la coscienza della finitudine che rende la vita umana *vita*, che annette importanza ad ogni momento dell'esistenza perché la riconosce come unico, irripetibile e continuamente soggetto al pericolo di poter essere l'ultimo. L'uomo quindi attraverso questa coscienza è in grado di gestire la sua vita, di

⁴⁰ BORDIEU P.-PASSERON J.C., *La riproduzione*, Rimini, Guaraldi, 1974, p. 44.

⁴¹ E' forse superfluo ripetere che questo non è che l'inizio di una analisi per ora soltanto esplorativa. Le stesse teorie prese in esame a tal proposito soffrono, per così dire, della loro giovinezza, soffrono cioè di essere solo teorie, non verificate.

⁴² Per quanto segue faremo riferimento a ZIEGLER J., *I vivi e la morte*, cit.

determinarla, o comunque di lottare per questo. In tale contesto la coscienza assume perciò un valore rivoluzionario e lascia spazio a delle iniziative autonome. Ma in una situazione in cui esiste una classe dominante e una dominata, e nella misura in cui la classe dominante ha bisogno, per mantenersi, di produrre delle immagini legittimanti, quale sarà il ruolo di questa coscienza della finitudine? Potrà essa svolgere la sua funzione rivoluzionaria? Secondo Ziegler la risposta alla seconda domanda è sicuramente negativa. Infatti la società capitalistica nasconde oggi la morte fino al punto di negarne l'esistenza, favorendo in questo modo la negazione della vita stessa, intesa nel suo senso di destino cosciente. L'uomo cioè perde la sua qualità di protagonista, di soggetto e scade al valore di merce. Questo è uno dei primi obiettivi raggiunti dalla strategia capitalistica della manipolazione della morte. La codificazione dei rapporti non impedisce comunque alla morte di restare nella coscienza dell'uomo come pensiero muto e silenzioso. Il pensiero della morte risorge sempre, è ineliminabile, anche se in tale situazione, non trovando interlocutori, non trovando risposte adeguate, essa si risolverà in angosce senza oggetto riconosciuto, in nevrosi ossessive, o in forme patologiche di lutto. Queste sono, sul piano individuale, alcune delle conseguenze del tabù della morte.

Ma non è tutto qui: l'interdizione del discorso sulla morte favorisce altresì determinate prassi di classe in atto nella società capitalistica. Ciò è soprattutto evidente, secondo Ziegler, nel campo medico, nel campo cioè di quello che può considerarsi il centro della lotta contro la morte. Qui, per esempio, passerà sotto silenzio il fatto che le strutture ospedaliere abbiano soltanto una minima percentuale di attrezzature per soddisfare le esigenze di malati nefropatici, e che così una parte soltanto di questi malati potrà usufruire di un rene artificiale, gli altri moriranno. C'è poi il problema della riduzione del malato ad oggetto, ed in questo senso sottoposto alle decisioni del medico. In Inghilterra, per esempio, si propone di non utilizzare per persone di una certa età, magari da ottanta anni in poi, attrezzature e terapie ad alto costo. Si giunge al punto in cui i medici hanno un potere di vita e di morte. Tra l'altro l'intervento della società capitalistica sulla morte non si limita al tabù. In tal senso Ziegler afferma che un ritorno della morte nel discorso non riuscirebbe a cambiare una situazione che è ulteriormente condizionata. Esiste infatti secondo Ziegler una sovradeterminazione ideologica sulla realtà, la quale sovradeterminazione agisce nel senso della legittimazione di determinati ordini sociali, di determinati status quo. Anche la morte rientra in questo ambito. C'è quindi un doppio uso della morte. Da una parte la si nasconde per negarne i valori positivi. Dall'altra non si lascia comunque scoperto, cioè privo di determinazione simbolica, un campo così vasto di significati, laddove poi quelle stesse immagini della morte create dal capitalismo saranno utili ai fini di determinate prassi. In pratica, secondo Ziegler, la classe capitalistica si serve della violenza simbolica al fine di creare immagini della realtà che legittimino il suo potere, che non lo mettano in discussione. Tra le altre immagini create vi sarebbe appunto quella della morte naturale, cioè della morte come necessità che tocca tutti indistintamente, e che rende tutti uguali al suo cospetto. Tutto ciò sembrerebbe essere una semplice verità. Ma cosa si nasconde dietro la sua apparente neutralità? Qual'è il rischio di un discorso sulla naturalità della morte? Il rischio è quello di mascherare il sistema di ineguaglianza su cui si basa la vita; perché la morte, certo, rende uguali gli uomini, ma sono diverse le possibilità che ciascuno ha di fronte alla morte, cioè sono diverse le probabilità di quantità di vita. La morte rende uguali da cadaveri, nel senso che nessuno può sperare

di sfuggire alla morte, ma le statistiche poi ci dicono che in Francia, per esempio, le probabilità di vita di un manovale di 35 anni sono di 7 anni inferiori a quelle di un insegnante elementare della stessa età⁴³. Ci sono cioè differenze di probabilità che derivano sia da differenze di lavoro, di classe, sia di luogo. A livello socio-geografico le probabilità di vita sono differentemente distribuite. Se quindi esaminiamo la morte rispetto alla vita vediamo che la morte è ineguale, che essa non fa che concludere delle esistenze fondate su un sistema di inuguaglianza. E' chiaro perciò che in questo contesto la morte naturale non è che un'immagine manipolatoria che impedisce l'affermazione di immagini diversificate, di classe le quali, mostrando la sperequazione nella sua realtà effettiva, potrebbero costituire degli strumenti di contestazione. L'immagine della morte naturale appare quindi uno strumento di dominio, strumento tanto più funzionale in quanto nasconde in sé la manipolazione, in quanto cioè si nasconde dietro un'immagine apparentemente vera e universalmente valida e in quanto utilizza un'immagine già diffusa e interiorizzata. Secondo Ziegler, infatti, la creazione di questa immagine risale al discorso umanistico, cioè è stata elaborata da quegli intellettuali di professione che dal Rinascimento assunsero l'incarico della creazione di significati legittimanti un determinato potere. Essa rientra quindi in un campo di produzione di beni simbolici quanto mai intricato, ma che comunque era a quel tempo regolato da rapporti di collaborazione tra intellettuali e potere. Di conseguenza l'immagine della morte naturale è un'immagine con un originario marchio di classe.

Ziegler attraverso la sua teoria identifica vari punti nodali che caratterizzano il rapporto tra significati prodotti dall'ideologia della morte e il loro ruolo all'interno della società capitalistica. Così, per esempio, l'ipotesi della funzione di destino che la consapevolezza della morte esplica è osservata nelle sue conseguenze rispetto al tabù. Così, ancora, l'analisi dell'immagine della morte naturale è interessante nella misura in cui viene vista nella sua genesi storica, cioè nella sua determinazione originaria. Ma l'indicazione che ci sembra essere particolarmente rilevante nella teoria di Ziegler è il concetto di sovradeterminazione ideologica, cioè individuazione della possibilità che nella creazione di immagini della realtà si operi una sovrapposizione di significati, anche se ci è poi possibile identificare tali diversi e plurimi significati. Infatti il limite della teoria di Ziegler ci sembra essere, appunto, la mancanza della proposizione di un metodo specifico di indagine da utilizzare nell'esame dei problemi dell'ideologia della morte.

Questo è un limite che ritroviamo nella proposta di interpretazione del tabù elaborata da Baudrillard nell'ambito della sua teoria sul potere⁴⁴. Secondo Baudrillard oggi ci si nasconde dietro il valore di scambio per riprodurre le leggi del sistema. Il valore di scambio sarebbe cioè dominazione del sistema, che non è appunto quella che si fonda sui rapporti di produzione, sui rapporti di classe. La presa del potere deriva dall'«esercizio unilaterale del dono», cioè in particolare si fonda sulla morte differita, la quale trova realizzazione nel lavoro. Possiamo rinvenire questo processo nella genealogia dello schiavo. Secondo Baudrillard lo schiavo viene infine liberato ed emancipato per farlo però entrare nel processo del lavoro. Il lavoratore, in questo modo, rappresenterebbe colui che è stato risparmiato dalla messa a morte, che è stato graziato, cui

⁴³ Cfr. ZIEGLER J., *op. cit.*, p. 30.

⁴⁴ Per quanto segue si farà riferimento a: BAUDRILLARD J., *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 1979.

è stato fatto dono della vita, un dono che è unilaterale in quanto, per esserci uno scambio, il dono dovrebbe essere contraccambiato con la morte sacrificale da parte di chi è stato graziato, cioè con una riappropriazione della propria morte. Il lavoro perciò rappresenta, con la sua morte lenta, la dipendenza del lavoratore da chi ha donato la vita, rappresenta un modo di restituire ciò che è stato ricevuto, ma su un piano che non fa che riprodurre le condizioni della dominazione. Questa è la vera violenza simbolica, secondo Baudrillard. E il sistema di produzione, il sistema dell'economia politica, non fanno che mascherare un processo attraverso il quale il potere si afferma. Quindi, attraverso l'economia politica, il potere mostra un volto falso, nasconde i meccanismi reali che lo sostengono, e in questo modo si riproduce e si legittima. In questa ottica è chiaro che il tabù della morte favorisce il controllo sociale. Laddove esiste un'interdizione sulla morte, laddove è in atto la separazione tra vivi e morti si instaura una realtà nella quale il potere non viene messo in discussione. Perché? Perché se la soluzione alla realtà della dominazione dovrebbe essere, secondo Baudrillard, il restituire ciò che è stato donato, cioè la vita, quindi una morte non differita attraverso il lavoro, ma una morte immediata, sacrificale, l'allontanamento dei morti e della morte non ha che l'effetto di eliminare la possibilità del contro-dono e di ipostatizzare una morte lenta, celata sotto una parvenza di vita. Il meccanismo fondamentale attraverso il quale il potere si riproduce è quindi quello della ipostatizzazione della vita come valore assoluto, e la conseguente emarginazione della morte: in definitiva la separazione tra la vita e la morte.

La teoria di Baudrillard si muove su un piano particolare. In essa la morte ha un duplice ruolo: da una parte fonda il potere, dall'altra, attraverso una specifica ideologia, quella della morte come non-valore, riproduce le condizioni di stabilizzazione del potere, del potere così come esso viene inteso da Baudrillard. E in effetti il problema nella teoria di Baudrillard è che tutti i passaggi da essa proposti sembrano essere legati da un nesso logico, ma l'insieme ha senso soltanto se esaminato attraverso la teoria del potere che Baudrillard propone. E che tale teoria sia valida è una cosa da dimostrare. In questo senso si dovrebbe verificare la funzionalità di tale teoria confrontandola con una realtà diversa dal tabù, visto che l'atteggiamento nei confronti della morte definito tabù è un fatto dell'ultimo secolo. Del resto sorgono anche altri problemi. Così, se facciamo riferimento all'ipotesi dell'ipostatizzazione della vita, per esempio, è di diritto chiedersi come sia possibile rinvenire le modalità attraverso le quali la vita viene affermata come valore assoluto, e ancora, come si possa verificare la diffusione o meno di tale valore, cioè la sua capacità di essere interiorizzato e condiviso; e d'altronde chi agisce in favore dell'affermazione della vita come valore assoluto, chi c'è dietro il potere o il sistema, di cui parla Baudrillard?

Anche qui, dunque, come in Ziegler, troviamo dei problemi di ordine soprattutto metodologico, problemi che però devono essere affrontati affinché si possa procedere proficuamente nella direzione dell'ipotesi da noi delineata. Così, per quanto i lati negativi di queste proposte possano sembrare numericamente maggiori dei lati positivi è necessario affermare che è solo nella misura in cui tali proposte di interpretazione dell'analogia della morte vengono prese in considerazione, analizzate e criticate, che si può arrivare a mettere a punto la metodologia da adottare per rendere valido il nostro approccio allo studio della morte, approccio che si fonda sul rapporto tra ideologia della morte e problema del consenso. E' chiaro infatti che ciò che è stato detto fin qui non può considerarsi un punto di arrivo ma soltanto un punto di partenza. Il

presente lavoro si poneva il compito di proporre delle aree problematiche rinvenibili nella questione dell'ideologia della morte. Riteniamo infatti che l'elaborazione di una teoria sistematica sarebbe necessaria in un campo di studio che si mostra di notevole interesse e che può costituire una direzione di ricerca proficua a vari livelli di lettura sociologica.

Ciò soprattutto se facciamo riferimento al fatto che l'ideologia della morte produce senso, e se si tiene presente la necessità di determinare gli attori che sono dentro l'azione dell'intervento si amplia in modo da comprendere, per esempio, l'ideologia della morte che deriva dal modo legale di usare la morte. Sappiamo infatti che uccidere è ritenuto legale nella misura in cui viene fatto in nome e in difesa dello Stato, delle sue norme, dei suoi valori, della sua stessa esistenza. Così ci sono apparati istituzionali, quali la polizia, preposti al compito di difendere lo Stato e che hanno, a questo fine, la possibilità di usufruire del diritto di uccidere. Anche l'istituzione della pena di morte, per esempio, rientra nell'ottica di salvaguardia della struttura societaria, e viene avocata come diritto, da parte della società, per difendere se stessa, la sua legittimità, le sue regole. Se allora la morte diviene simbolo della forza della società, del suo potere, della sua capacità di mantenersi e di abbattere i contravventori delle sue leggi, la morte può svolgere una funzione in favore della legittimazione di determinate forme sociali, può essere uno strumento per la legittimazione del consenso. Entro questo contesto problematico si presenta poi un'altra interessante questione, e cioè il possibile uso della morte anche per affermare una determinata realtà di senso che non rientri nella legalità, ma che operi invece una contravvenzione, tramite alcuni membri della società, delle norme ritenute valide dal sistema sociale. E' il caso, per esempio, del terrorismo, che rappresenta una forma di opposizione violenta nei confronti dell'intera struttura della società. E allora ci si può chiedere, che valore ha in questo caso la morte, che significato viene annesso a questo atto che rappresenta una costante dell'azione terroristica? In che modo tale uso della morte può procurare adepti?

A nostro parere entrambe le questioni suddette sono di notevole interesse e può certamente essere utile, per una maggiore comprensione delle problematiche poste in esse, cercare di formulare delle risposte sulla base della considerazione dell'ideologia della morte, nella sua relazione con la questione della legittimazione.

SIMONETTA FALASCA ZAMPONI

Riflessioni preliminari su
« cinema, letteratura e contesto sociale » *

Recano i giornali del febbraio 1983 che il poeta Andrea Zanzotto, noto autore de « La beltà » e « Vocativo », lavora e collabora sul *set* con il regista Federico Fellini, impegnato nelle riprese del suo nuovo film, « E la nave va ». E' dunque così facile, addirittura così idillico il nesso fra cinema e letteratura? Lo scambio indubbiamente ha luogo, e non da oggi. Ma che cosa significa? E chi ci guadagna? Chi ci perde? Non saremo naturalmente così ingenui da girare questi e simili interrogativi al volenteroso cronista del giornale. Ma è intanto lo stesso Zanzotto che ci viene in aiuto e che con le sue spiegazioni e con i suoi commenti assume di fronte al lettore il ruolo di un prezioso suggeritore e interprete *à côté* — un che di mezzo fra il notaio diligente e il compunto direttore spirituale. « Nel film *E la nave va* — scrive Zanzotto, poeta e intellettuale, quindi in primo luogo tecnico della parola al seguito di un mondo di immagini — uno dei temi massimi, che si intrecciano rinviando l'uno all'altro, è quello della Voce. Quale voce? Si potrebbe andare, con la nave, assai lontano nell'identificarla; forse si tratta addirittura di quella voce unica ed estrema che col suo imperativo ha fatto nascere il mondo e che ad ogni altra singola voce dà il sigillo dell'individualità irripetibile. Ora la Voce è morta (si suppone) e al suo posto si è formato un rumore di fondo sempre più disarticolato eppure invadente e invasivo, una schiuma anonima di chiacchiere e suono-sound, congiunta ad un lampeggiare e scoppiettare di lustrini altrettanto orgiasticamente fasullo, entro l'unità dell'audiovisivo. Ovviamente ogni denuncia di questa situazione non può che risolversi in un ulteriore accrescimento della schiuma, e basta »¹.

Zanzotto sembra dare per scontato e a priori risolto il problema del rapporto fra cinema e letteratura. In realtà, il problema è tuttora aperto e sembra indicare un matrimonio difficile, se non addirittura una convivenza impossibile. Nessun dubbio che ogni autentico discorso artistico abbia una sua fondamentale autonomia interna che blocca e rende, anzi, improponi-

* Conferenza tenuta nell'aula magna del Politecnico di Zurigo il 5 marzo 1983.

¹ Cfr. A. ZANZOTTO, *Strana crociera per inseguire la "Voce" del nostro mondo guazzabuglio*, in « Corriere della Sera », 26 febbraio 1983, p. 13.

bili i trasferimenti meccanici. Supponendo che gli esseri umani abbiano una possibilità sostanziale di discorso religioso, in quanto ancorato ai valori ultimi e quindi tale da non ammettere cambiamenti che non si risolvano nel trauma dell'eresia; di discorso scientifico, in quanto caratterizzato invece essenzialmente dalla auto-correggibilità interna e quindi da un carattere di procedura pubblica, intersoggettivamente vincolante, sembra plausibile che il discorso poetico, o latamente artistico, si configuri come quel discorso capace di raggiungere, afferrare ed esprimere significati universali per via intuitiva, una via che peraltro non ammette procedure metodologiche standardizzate senza cadere nel lamentevole esito del manierismo esteriorizzante e della ripetizione meccanica.

Ciò non è da intendersi nel senso di una mitica poesia pura da contrapporsi al resto delle espressioni artistiche. E' anzi da rilevare che il rapporto fra cinema e letteratura diviene possibile e positivo all'interno e forse come conseguenza di un fatto letterario di rilievo: *la dissoluzione dei "generi" rigidamente concepiti*. Dissoluzione che, d'altro canto, può dispiegarsi in tutta la sua portata solo con il graduale affermarsi di una concezione della letteratura come « istituzione »², e non più come pura o disincarnata « creazione » spirituale. Per comprendere questo processo, che fa rapida giustizia delle tipologie e delle suddivisioni estrinseche in cui si era specializzata tutta una manualistica tanto pedante quanto inutile, è fondamentale la considerazione del contesto sociale in cui la letteratura e insieme il consumo culturale, vale a dire le abitudini e i gusti dei fruitori dei « prodotti » letterari, trovano il loro ambiente, i loro problemi e nello stesso tempo le risorse indispensabili per i loro mezzi espressivi. In questo senso, è legittimo affermare che il significato sociale della letteratura, l'esplorazione di esso e la sua interpretazione non sono possibili se non allargando l'ottica analitica fino a comprendervi la cultura popolare e le cosiddette « arti di massa », i mezzi di comunicazione di massa, fra i quali primeggiano oggi il cinema e la televisione.

Non solo dunque il cinema incontra la narrativa e in generale la letteratura, ma sono le stesse scienze umane che, attraverso questo incontro, si vedono obbligate a riformulare i loro problemi e le loro posizioni, ad uscire dalle paratie stagne dei loro recinti accademici esclusivi, ad accettare la sfida implicita in un *discorso multi-disciplinare*. Il nesso fra letteratura, cinema e contesto sociale si fa allora evidente.

² Si veda in proposito G. CORSINI, *L'istituzione letteraria*, Liguori, Napoli, 1976.

Leo Lowenthal osservava nel 1967 che « alcune preoccupazioni del sociologo moderno potrebbero risultare interessanti anche per lo studio della letteratura. Tali preoccupazioni appaiono particolarmente rilevanti per lo studio della letteratura contemporanea, per la quale è difficile stabilire dei criteri di valutazione dal momento che noi stessi siamo profondamente coinvolti nella realtà di cui l'artista è testimone »³. In una prospettiva più ampia, Lowenthal aveva già osservato che « la letteratura in effetti costituisce un ottimo veicolo di quei simboli e di quei valori fondamentali che danno coerenza ai gruppi sociali, sia che si tratti di nazioni e di epoche intere sia che si tratti di speciali sottogruppi e di momenti particolari. Da questo punto di vista si può dire che la letteratura abbraccia due potenti complessi culturali: quello dell'arte e quello dei prodotti di consumo »⁴. Con le osservazioni di Löwenthal viene a cadere la cesura fra letteratura nobile, per così dire, e letteratura popolare, cultura di massa, arti cosiddette « minori ».

La collaborazione fra cinema e letteratura, nei suoi punti forti come nelle sue innegabili debolezze, oppure, per esprimerci con maggior precisione, l'uso cinematografico della narrativa, sono da considerarsi nel quadro di questa ampia, complessa evoluzione, che tocca certamente sponde filosofiche e temi essenzialmente intellettuali, ma che nello stesso tempo accompagna l'affacciarsi sulla scena della storia di nuove classi sociali, fin qui storicamente inedite, il processo di modernizzazione di società già statiche e chiuse in un loro orizzonte relativamente immobile, artigiano e contadino, e l'irrompere del progresso tecnico destinato a scuotere in maniera irreversibile le tranquille abitudini del mondo di ieri. La dissoluzione dei generi letterari era, da questo punto di vista, solo un sintomo, ma un sintomo assai significativo. Questa dissoluzione comincia e non a caso si afferma a partire dalla seconda metà del secolo scorso. E' qualche cosa di più che una semplice moda letteraria. Ha un substrato sociale e uno spessore economico innegabili.

I due linguaggi che per definizione si « mescolano », per così dire, sono quelli della poesia e della prosa. Le convenienze esterne, le regole rigide e i tabù di una società elitaria ed aulica, ormai in crisi e avviata al crepuscolo, trovano qui, sul piano della forma letteraria, il loro puntuale riscontro. E' allora che, contro le rigide partizioni tradizionali, si cominciano ad avere « poemi in prosa » e « prose poetiche ». Il tratto di demarcazione fra poesia

³ Cfr. L. LOWENTHAL, *Literature and Sociology*, in VV.AA., *Relations of Literary Study*, Modern Language Association of America, New York, 1967, pp. 89-110.

e prosa si fa intimo, da esterno e codificato che era (metro, rima, ecc.). Diviene uno scostamento o uno « spaesamento »; si pone sempre più come uno scarto che, al limite, rimanda alla contrapposizione fra la parola della poesia, che si suppone assoluta, e quindi imm modificabile ed eterna, e la parola del romanzo, che emerge invece come parola essenzialmente dialogica, polisemica e polidiscorsiva.

Non si tratta tanto delle distinzioni di comodo crociane cui si continua a dare, a mio sommessimo parere, un credito eccessivo⁵. Il problema consiste nello scorgere, rilevare e interpretare il collegamento, vale a dire il rapporto di reciproco condizionamento che lega il prodotto letterario al suo contesto. L'evoluzione della « parola del romanzo » è al riguardo istruttiva. La letteratura è infatti anche una istituzione e un « commercio ». Che cinema e romanzo dovessero incontrarsi è cosa del tutto naturale e plausibile. « Il romanzo — è stato correttamente osservato — ha saputo divenire multiforme e onnipresente nella nostra vita quotidiana, duttilità che può essere sia la conseguenza sia una delle cause del perdurare della sua fortuna. Il romanzo viene incontro al lettore, mentre è il lettore che deve andare incontro alla raccolta di poesie, all'opera teatrale, al saggio specializzato. Per parecchi secoli, soltanto i ricchi hanno potuto concedersi dei libri, il pubblico dei lettori era limitato da salari che permettevano appena la sopravvivenza, dalla mancanza di tempo libero per le classi sociali più numerose, dall'insufficienza di luce la sera, dall'impossibilità di isolarsi in alloggi sovrappopolati, dall'inesistenza di biblioteche di prestito »⁶. E' in queste condizioni che il libro cessa di essere la lettera aperta al lettore sconosciuto, di cui parlava Montaigne⁷, e che lo scrittore diventa, talvolta suo malgrado, « complice del suo pubblico »⁸.

Per quanto il romanzo venga incontro al lettore, esso resta, per comune persuasione, opera d'arte. E' testimonianza e reinvenzione. E' vero che fra i romanzi moderni si trovano testi che somigliano in maniera conturbante a sceneggiature pronte al-

⁴ Cfr. L. LOWENTHAL, *Literature, Popular Culture and Society*, New York, 1961; trad. it., con introd. di G. Corsini, Liguori, Napoli, 1977, p. 18.

⁵ Si veda in particolare CARLO L. RAGGHIANI, *Arti della visione*, vol. I, « Cinema », Einaudi, Torino, 1975, p. 155.

⁶ Cfr. ROLAND BOURNEUF, REAL QUELLET, *L'univers du roman*, PUF, Parigi 1972; trad. it. Einaudi Torino, 1976, p. 6.

⁷ A proposito di Montaigne, del senso del suo scrivere, del « privato » e del « pubblico » nel suo pensiero e nella sua vita, cfr. l'ottimo studio di JOHN O'NEILL, *Essaying Montaigne, a Study of the Renaissance Institution of Writing and Reading*, Routledge and Kegan Paul, London, 1982.

⁸ Cfr. J.P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature*, Gallimard, Paris, 1964, p. 116.

l'uso e si potrebbe anche, con una certa plausibilità, sostenere che il romanzo moderno e contemporaneo derivi dalle tecniche narrative del cinema, dai suoi modi di stacco e di montaggio, dalla sua sovrapposizione dei tempi. (Si pensi a Robbe Grillet e a tutta l'*école du regard*). E' difficile tuttavia negare che il cinema rientri nella più generale logica dei mass media. I quali, com'è noto, *non mediano*.

Si pensi invece alla *Recherche* proustiana. In particolare si consideri la paradossale situazione, che la caratterizza, di una narrazione in prima persona e tuttavia, a momenti, « onnisciente ». Qui la narrazione, puramente romanzesca o filmica che sia, viene intaccata alle radici; le forme tradizionali del romanzo sono rovesciate e radicalmente trasformate secondo moduli che non possono essere attinti, e in verità neppure scimmiettati, dal cinema. E' vero, ed è comunque plausibilmente dimostrabile, come ha cercato fra gli altri di fare Keith Cohen, che fra romanzo e cinema corrono parallelismi e anche prestiti a due vie piuttosto impressionanti.

Gli esempi non mancano: la relatività del punto di vista, il mutamento della distanza focale, la frammentazione e il multiprospettivismo, l'acronologia e la simultaneità, il rilievo esplicito assunto dall'artificiosità della trama, la tendenziale pietrificazione delle persone e animazione degli oggetti — questi e altri tratti si possono con relativa facilità rinvenire fra il 1895, anno di nascita ufficiale, per così dire, del cinema, e il 1920 sia nei testi letterari sia nella manipolazione e specificamente nelle operazioni di montaggio dei registi. E non mancano inoltre, a confortare l'ipotesi di lavoro, esempi illustri sia cronologicamente antecedenti che successivi.

Credo però che vada tenuto presente tutto lo scenario socio-culturale dell'epoca per rendersi pienamente conto del particolare ibridismo cui la caduta dei modelli rigidi consegnatici dalla tradizione classica dava necessariamente luogo. Non solo la letteratura, ma anche la pittura, la filosofia e la stessa scienza sono chiamate in causa. Le osservazioni di Cohen sono in proposito convincenti, anche se non originali: « La relatività del punto di vista condusse gli impressionisti a porre alcuni fondamentali problemi di movimento. Se tutto appariva in uno stato di flusso permanente, come l'analisi della luce rivelava, in che modo, nell'arte puramente spaziale della pittura, questo movimento poteva essere fermato ed egualmente implicare un processo che continua? ... La pennellata discontinua non funziona solamente come un segno della permanente transitorietà... funziona anche come un mezzo mediante il quale il processo creativo si estende ben oltre il singolo artista che applica il colore. ... Lo spettatore di-

viene il destinatario attivo del « messaggio » ... E' difficile dire se quegli scrittori che sono spesso chiamati impressionisti riuscirono a sradicare e a rinnovare le convenzioni della loro arte con il vigore e la profondità dei pittori⁹.

Cohen è tuttavia costretto a riconoscere che procedimenti filmici *avant la lettre* sono già rintracciabili in Chateaubriand (specialmente in *Atala* e *Mémoires d'outre-tombe*) né può a rigore meravigliare che Hugo difenda esplicitamente la *mélange des genres* e ancor meno può riuscire strano che Proust veda appunto in Chateaubriand un suo significativo predecessore. Ma ecco che proprio nella *Recherche* incontriamo un elemento che fa scattare una divaricazione qualitativa fra cinema e letteratura. Non si tratta solo della compresenza, in essa, dell'io narrante e dell'io narrato. La caratteristica che differenzia la *Recherche* — è stato con grande precisione osservato — da tutte le altre autobiografie sta nel seguente fatto: a questa differenza essenzialmente variabile (fra io narrato e io narrante) ... viene ad aggiungersi una differenza più radicale e come assoluta, irriducibile a un semplice « progresso »: quella determinata dalla rivelazione finale, dall'esperienza decisiva della memoria involontaria e della vocazione estetica. La *Recherche*, a questo punto, si separa dalla tradizione del *Bildungsroman* per avvicinarsi a certe forme della letteratura religiosa, come le *Confessioni* di Sant'Agostino: non solo il narratore ne sa... *più* del protagonista; egli *sa* in assoluto, conosce la Verità — una verità a cui il protagonista non s'avvicina con un movimento progressivo e continuo, ma che al contrario, ... si abbatte su di lui nel momento in cui egli se ne trova, in un certo senso, più che mai lontano: « Abbiamo bussato a tutte le porte che danno sul nulla, e contro la sola da dove si può entrare e che per cent'anni avremmo cercato invano, urtiamo senza saperlo, ed essa si apre »¹⁰.

Questo esito solo raramente, ed eccezionalmente, è aperto al cinema; un potere evocativo così forte da divenire inconsapevole di sé, così che ogni lettore, quando legge, è in realtà solo lettore di se stesso, sembra *prerogativa esclusiva della parola*, negata al film così legato all'immagine, al suo irreversibile fluire, tanto da indurre a pensare che l'immagine sostituisca e in fondo renda, nei momenti di grazia, superflua la parola e che il cinema per eccellenza sia il cinema muto in cui il gesto è essenziale.

⁹ Cfr. KEITH COHEN, *Film and Fiction - The Dynamics of Exchange*, Yale Univ. Press, 1979; trad. it., *Cinema e narrativa - le dinamiche di scambio*, ERI, Torino, 1982, pp. 36-38.

¹⁰ Cfr. GÉRARD GENETTE, *Figures III*, Seuil, Paris, 1972; trad. it. *Figure, III*, Einaudi, Torino, 1976, p. 301.

E' ozioso, in questa prospettiva, interrogarsi *se il cinema sia o non sia arte*; se per avventura i mezzi tecnici di cui ha necessariamente bisogno — fotografia, riproduzione passiva dell'oggetto — non abbiano su di esso un « effetto contaminante » e non finiscano per pregiudicarne una supposta « purezza » artistica. Discussioni futili, ritardatarie, talvolta francamente stoltificanti, le quali troppo spesso risolvono problemi espressivi reali, sia letterari che cinematografici, in perorazioni retoriche. Ma forse è vero che ciò che è troppo stupido per essere detto va cantato.

Fondamentale sembrerebbe invece la sobria considerazione di alcuni concetti strategicamente cruciali, come il concetto di tempo, per universo, e la scoperta dello *stream of consciousness*, ovvero del « romanzo psicologico », per un altro. Viviamo sospesi fra un tempo come durata, qualità della vita, ossia come qualità esistenziale, e un tempo come sequenza meccanica di unità cronologiche discrete, ossia come una sequenza di fotogrammi. In altre parole, viviamo nel tempo « esaurito », in cui la tecnica stessa afferma il suo dominio come successione temporale pianificata, quindi pre-vissuta, quindi mai vissuta autenticamente, e nel quale la stessa violenza, sia aperta che implicita, assume spesso i contorni d'una fretta di risultati forzati, di *un abbraccio frettoloso, mal calcolato*, che soffoca e stritola invece di dare calore e tenerezza — in cui non si dà più l'accorrere, ossia il tendere verso una mèta, un télos, bensì il puro « correre », senza sapere bene né dove né perché. Il tempo esistenziale rischia di venire sommerso dal tempo filmico in un mondo schiacciato dalla pubblicità e dall'immediatezza, caratterizzato dalla scomparsa della distanza critica e dal senso della prospettiva, in cui la vita stessa tutta è « spettacolarizzata » e ridotta a cinema di se stessa, ombra di un'ombra.

Questa fretta priva di scopo, messa a confronto con i tempi del sociale, stride e cade in una contraddizione radicale. I tempi del sociale sono lentissimi; i suoi sotterranei mutamenti hanno una loro glacialità bradisismica, fatta di valori sepolti, latenti, perenni, che si presenta complessa ed elusiva, multilineare, polifonica. Esistono certamente l'estetico, il giuridico, il politico, l'economico... Tutto questo è anche sociale. Ma il sociale in quanto tale è altra cosa, con un ritmo suo, peculiare, non agevolmente sincronizzabile. Il tempo « esaurito » richiama il mito dell'immediatamente osservabile. Ma una immediatezza troppo ravvicinata non ha i margini necessari per riuscire autentica, significativa. Rischia la fagocitazione e lo schiacciamento. Il significato non trova modo di emergere. Una « civiltà delle immagini », come qualche volta si dice con corriva compiacenza, è in fondo una

civiltà, cioè un « modo di vita », dominato dalle *istantanee*, vale a dire dalle immagini prive di storia, di profondità. Varrebbe la pena di riflettere sull'atroce « presentismo » del film: come vivere, star fermo, seduto, sotto la lampada accecante di un interrogatorio di terzo grado che non finisce mai e che è nello stesso tempo rigorosamente logico e umanamente privo di senso. L'osservazione non è del tutto nuova. « Ci si è accaniti nell'interrogare — è stato rilevato — la rappresentatività temporale di un sistema di significazione — quello cinematografico — la cui possibilità fondamentale si riduce al solo presente, vista l'impossibilità di coniugare al passato o al futuro un'azione che si svolge... sullo schermo » e che quindi non può possedere, come accade per il linguaggio verbale, la capacità di venir analizzata, segmentata, scomposta, e specialmente « riletta », sottraendola alla irreversibilità dell'azione ¹¹.

Dubito che sia possibile, tuttavia, in base a queste considerazioni contrapporre sbrigativamente l'opera cinematografica a quella musicale o pittorica o letteraria. Credo che, per limitarci ad un solo grezzo esempio, testo e fotografia possano non solo collaborare in una sola opera, ma essere anche a buon diritto considerati eguali, « coequal », come afferma in *Let Us Now Praise Famous Men* James Agee con riguardo alle fotografie di Walker Evans e come in altra sede ho cercato di dimostrare ¹². Ciò che mi sembra peculiare — originalità assoluta e qualificante — è che il film indica sempre e necessariamente un *fluire del tempo*, per quanto forzato o « schiacciato » questo possa riuscire. Di qui l'attrazione e nello stesso tempo la perdurante, sottile ma reale, angoscia che accompagna la fruizione del film. L'immagine non si disegna sui nostri volti; non siamo noi, spettatori, lo schermo, come nel caso della televisione. Immersi nel buio, come per una sacra misteriosa rappresentazione o per una inconfessata complicità, seguiamo lo svolgersi della vicenda nel tempo, uniamo il nostro tempo esistenziale a quello filmico poiché siamo, noi spettatori come gli attori, nel tempo; anzi, siamo tempo. Ma se il tempo viene atomizzato, segmentato, esaurito: noi, che cosa siamo ¹³?

¹¹ Cfr. G. BETTETINI, *Tempo del senso - La logica temporale dei mezzi audiovisivi*, Bompiani, Milano, 1979.

¹² Si veda in particolare il mio volume *Dal documento alla testimonianza - la fotografia nelle scienze sociali*, Liguori, Napoli, 1975; si veda inoltre la mia introduzione al volume, con G. CORSINI, *America duecento anni dopo*, Editori Riuniti, Roma, 1976.

¹³ Si veda in proposito il mio *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari, 1981; per una versione ampliata, cfr. la trad. fr. *Histoire et histoires de vie*, pref. di Georges Balandier, Les Meridiens, Klincksieck, Paris, 1983.

Tocchiamo qui un punto nodale del romanzo psicologico contemporaneo. E' il luogo privilegiato, forse, per comprendere il complesso rapporto a due vie fra cinema e narrativa. L'esame che di esso conduce con rara penetrazione per il periodo fra il 1900 e il 1950 Leon Edel risulta utile alla comprensione dell'impatto che il nuovo romanzo, soprattutto con Joyce e il monologo interiore, doveva esercitare sul cinema¹⁴. Il romanzo psicologico tendeva, e tende, a descrivere una certa « atmosfera della mente ». I nuovi romanzieri cercavano di tenere una sorta di giornale di bordo con riguardo alla « interiorità dell'esperienza » con la stessa meticolosità con cui, decenni più tardi, la « scuola dello sguardo » avrebbe puntigliosamente descritto i contorni esterni delle persone e delle cose.

I rilievi di Edel circa la formazione, contraria e simmetrica, di Proust e di Joyce mi sembrano piuttosto acuti, così come mi appaiono convincenti le osservazioni con cui cerca di stabilire, alla luce di un comune uso tecnico dello « stream of consciousness », un legame alquanto stretto fra Joyce e Faulkner, per non parlare di Doroty Richardson. Naturalmente il tutto non sarebbe forse stato possibile senza la scoperta freudiana dell'inconscio. Ma ciò che mi sembra soprattutto interessante riguarda il tentativo che il romanziere psicologico faceva, secondo Edel, di « creare l'illusione di un fluire mentale di pensiero e immagine e impressione ». Si raggiunge così, in presenza di una ricca serie di notazioni soggettive, una vera e propria alterazione delle « qualità temporali e spaziali della narrazione ». Secondo Edel, allora, « il tempo meccanico cede il passo al tempo psicologico; il pensiero viene mostrato nella sua condizione di fluire cinetico ».

Ma ecco che il risultato finale sfiora il paradosso: il giornale di bordo dell'esperienza interiore approda ad una specie di stasi. Non solo: tutto il significato del romanzo psicologico lo si può agevolmente riassumere dicendo che esso cercava parole per esprimere un « pensiero evanescente ed elusivo », che quindi *altro non era che una specie di realismo*.

E' difficile resistere a questo proposito alla tentazione di richiamare alcune provocatorie osservazioni di Cesare Zavattini. « La caratteristica più importante e la più importante novità del neo-realismo — afferma Zavattini — mi sembra... che sia quella di essersi accorti che la necessità della « storia » non era altro che un modo inconscio di mascherare una nostra sconfitta umana e che l'immaginazione, così come era esercitata, non faceva altro che sovrapporre degli schemi morti a dei fatti sociali vi-

¹⁴ Cfr. LEON EDEL, *The Psychological Novel - 1900-1950*, Rupert-Hart, Paris, London, 1955.

vi »¹⁵. E' nota la preoccupazione di Zavattini di considerare il fotogramma con lo stesso rigore con cui consideriamo la parola e si sa inoltre che appunto con Zavattini si inaugura un rapporto nuovo fra cinema e narrativa, un rapporto positivo che, al di là delle collaborazioni occasionali, giunge in alcuni felici casi all'integrazione.

Il limite di Zavattini è da vedersi, semmai, sul piano teorico, là dove mostra una dose ben maggiore di generosità umana che di rigore analitico. « La presa di possesso — scrive ancora nell'articolo citato — da parte della nostra coscienza della cor-relatività di tutto ciò che esiste, e perciò di una decisiva e costante presenza degli uomini (di qualunque uomo) in tutto ciò che accade, obbliga a una resa di conti continua ora per ora, persona per persona... Ed è quello... che distingue il neo-realismo dal cinema americano. La posizione degli americani infatti è antitetica alla nostra: mentre a noi interessa la realtà confinante con noi stessi e ci interessa conoscerla a fondo *direttamente*, gli americani continuano ad accontentarsi di una conoscenza edulcorata, per traslati » (corsivo nell'originale).

Ingenua trasposizione sul piano concettuale di umori morali e di preferenze ideologico-politiche. Ma di lì a poco saranno proprio i critici del neo-realismo, ad accusarlo di essere « edulcorato » e neo-populistico. Una polemica, questa, che avrebbe conosciuto una certa fortuna con il saggio *Scrittori e popolo* di Alberto Asor Rosa, basato peraltro su una insufficiente, per non dire equivoca, interpretazione del concetto gramsciano di « nazional-popolare », qui per l'occasione piuttosto sbrigativamente fatto coincidere con melensamente sdolcinato, emotivo e sentimentale. Confusione non rara fra gli intellettuali e i critici militanti. « Il neo-realismo guadagnerebbe — aveva già anni prima osservato Franco Fortini — una migliore definizione storico-critica se fosse chiamato neopopulismo: perché esprime una visione della realtà fondata su di un primato del « popolare », con le sue subordinate di regionalismo e di dialetto e le componenti di socialismo rivoluzionario e cristiano... L'evoluzione della poetica neopopulista avviene... in due direzioni: 1) insistenza sul verismo regionale e rusticano e 2) ripresa arcadica (la « felicità ») come in *Due soldi di speranza*, che è già un poemetto pastorale... »¹⁶. Lungo questa via, non stupisce che Fortini contrapponga il realismo al neopopulismo, scorgendo in quest'ultimo un confuso ap-

¹⁵ Cfr. C. ZAVATTINI, *Alcune idee sul cinema*, in « La rivista del cinema italiano », I, n. 2, dicembre 1959.

¹⁶ Cfr. F. FORTINI, *Il realismo italiano nel cinema e nella narrativa*, in « Cinema nuovo », II, n. 13 15 giugno 1953.

prossimarsi, poco più di un presentimento del vero, autentico « realismo », che egli fa semplicisticamente coincidere con il « valore ». Così che i migliori film neopopulisti, come del resto i migliori romanzi, tenderebbero al realismo, da intendersi « nell'accezione di Lukàcs ». Siamo, come si vede, su di un piano astrattamente teoretico. Nessuno sempra rendersi conto che, lungi dal porsi come categorie filosofiche in senso librescamente accademico, realismo e neopopulismo sono in primo luogo « stati d'animo ». Qui sta la forza di un film come *Ladri di biciclette*: la sua ambiguità è la sua verità. L'ideologizzazione, talvolta grossolana e asservita alle esigenze immediate della lotta politica, che gli intellettuali italiani in anni anche recenti hanno elaborato con riguardo alle esigenze espressive sia filmiche che letterarie, è approdata lamentevolmente ad una concettuologia tanto arida quanto approssimativa.

Altro sembra il cammino da battere, al di fuori dello schematismo alquanto scolastico di un populismo strappalacrime o di un realismo che si suppone sobriamente valorizzante, e non succube, dell'esperienza mentre di fatto si pone esso stesso come un mezzo potente e mistificatorio di evasione dalla realtà. A dispetto della boria dei professori che almeno qualche volta cedono alla tentazione di bocciare la vita, occorre con semplicità riconoscere che *il vissuto è più ricco del pensato* e che l'analisi dei rapporti fra cinema e letteratura ha tutto da guadagnare se condotta con una aperta impostazione multidisciplinare, a contatto diretto con il lavoro degli scrittori e dei cineasti¹⁷.

FRANCO FERRAROTTI

¹⁷ Cfr. per alcune positive indicazioni di ricerca Gian Piero Brunetta, a cura di, *Letteratura e cinema*, Zanichelli, Bologna, 1976, p. 9: « ...campi fecondi di ricerca possono diventare: a) i procedimenti di traduzione di testi letterari in testi cinematografici; b) i procedimenti retorici di tipo letterario e di tipo più specificamente cinematografico ereditati e messi in giro dal cinema fin dall'inizio della sua storia; c) gli usi linguistici, sia all'interno delle singole opere che in contesti più vasti di opere complessive di un autore, di uno sceneggiatore o addirittura di un movimento; d) i procedimenti narrativi di costruzione e decostruzione del racconto, ecc. ».

PER MANCANZA DI SPAZIO
« CRONACHE E COMMENTI » E « SCHEDE E RECENSIONI »
SARANNO PUBBLICATI NEL PROSSIMO NUMERO

CONTRIBUTI DI SOCIOLOGIA

(Collana diretta da F. Ferrarotti)

1. S. N. Eisenstadt, *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*
2. F. Ferrarotti, E. Uccelli e G. Giorgi Rossi, *La piccola città*
3. G. Statera, *La conoscenza sociologica. Problemi e metodo*
4. F. Ferrarotti, *Lineamenti di sociologia*
5. G. Corsini, *L'istituzione letteraria*
6. F. Ferrarotti, *Vite di baraccati*
7. M. Ancona, *Sistema scolastico e formazione professionale*
8. A. Bonzanini, *La fabbrica tra scienza e ideologia*
9. M. Carrilho, *Sociologia della negritudine*
10. F. Ferrarotti, *Studenti, scuola, sistema*
11. F. Rizzo, *Werner Sombart*
12. O. Lentini, *L'analisi sociale durante il fascismo*
13. I. Izzo, *Ricerca di una sociologia critica*
14. G. Riccardi, *Lineamenti di una sociologia della produzione artistica e letteraria*
15. F. Ferrarotti, *Dal documento alla testimonianza. La fotografia nelle scienze sociali*
16. M. Maciotti, *Religione, Chiesa e strutture sociali*
17. R. Cavallaro, *La sociologia dei gruppi primari*
18. B. Spirito, *L'individuo sociale*
20. M. A. Kaplan, *La conoscenza storica e politica*
21. J. O. Puig, *Il movimento sociale urbano*
22. A. W. Gouldner, *Per la sociologia*
23. J. Borja, *Le contraddizioni dello sviluppo urbano*
24. C. M. Rama, *Le imprese multinazionali nell'America Latina*
25. L. Lowenthal, *Letteratura, cultura popolare e società*
26. Y. F. Marsal, *L'ombra del potere* (in preparazione)
27. R. König, *Il potere della moda*
28. A. De Miguel, *L'ideologia dei capi franchisti*
29. P. Calza Bini, *Economia periferica e classi sociali*
30. V. Lanternari, *Crisi e ricerca d'identità*
31. G. Pirzio Ammassari, *La politica della Confindustria*
32. F. Miguelez Lobo, *La lotta dei minatori asturiani nella Spagna franchista*
33. B. Barnes, *Conoscenza scientifica e teoria sociologica*
34. AA.VV., *Il destino sociale dei laureati nell'Università di massa*
35. F. Martinelli, *Struttura di classe e selezione scolastica*
36. F. Ferrarotti, *Giovani e droga*
37. A. Florea, *Anziani e società industriale*
38. J. Fraser, *L'intellettuale amministrativo nella politica del PCI*
39. G. Markus, *Marxismo e antropologia*
40. F. Ferrarotti, *Rapporto sulla mafia*
41. M. Lelli, *Teoria del privato*
42. A. Mc Clung Lee, *Una sociologia per l'uomo*
43. M. Talia e M. Vendittelli, *Meridione e uso del territorio*
44. **STUDI SULLA PRODUZIONE SOCIALE DEL SACRO**
- v1) *Forme del sacro in un'epoca di crisi*
- v2) M. I. Maciotti, *Saggio sulla Meditazione Trascendentale*

45. F. Ferrarotti, *Idee per una nuova società* (in preparazione)
46. L. Pellicani, *Introduzione a Ortega y Gasset*
47. T. B. Bottomore, *Sociologia come critica sociale*
48. G. Roncolini, *La crisi della legittimità borghese*
49. M. Delle Donne, *L'equo canone*
50. F. Martinelli, *Struttura di classe e comunicazione culturale*
51. C. Carboni, *Cooperazione e transizione: realismo di un'utopia*
52. C. G. Rossetti, *Antropologia del dominio coloniale e sviluppo democratico*
53. J. Bailey, *Pianificazione e teoria sociologica*
54. G. Pirzio Ammassari, *Teorie del sindacato e delle relazioni industriali*
55. J. Fraser, *Il pensiero di Galvano Della Volpe*
56. E. Pozzi, *Introduzione alla sociologia militare*
57. W. L. Buhl, *Introduzione alla sociologia della scienza*
58. **STUDI SUL RAPPORTO CULTURA SOCIETÀ'**
- v1) F. Ferrarotti, *Intellettuali, potere, società* (in preparazione)
- v2) A. Zanotti, *Impegno e critica; Gli intellettuali di sinistra nel dopoguerra*
- v3) A. Roversi, *Weber intellettuale della crisi*
- v4) J. Fraser e F. Ferrarotti, *PCI e intellettuali a Bologna*
59. F. De Aloysio, *Engels senza Marx*
60. S. Bernardini, *Logica della conoscenza scientifica*
61. A. Merler, *Scienze sociali, scuola, occupazione*
62. M. Delle Donne, *Teorie sulla città*
63. A. Touraine, *Le società dipendenti*
64. C. Senofonte, *Sociologia e filosofia del linguaggio*

L'Eco della Stampa

M I L A N O — Via Compagnoni, 28

*vi tiene al corrente di tutto ciò
che si scrive sul vostro conto*

Artisti e scrittori

non possono farne a meno

Richiedete le condizioni d'abbonamento a
ritagli da giornali e riviste scrivendo a
"L'ECO DELLA STAMPA" - Milano - Casella Postale 3549

SOCIETA' E RICERCA SOCIALE

collana di scienze umane

- J. Duvignaud, F. Ferrarotti, A. Izzo: **INDIVIDUO E SOCIETA' NEL PENSIERO DI DURKHEIM** - In 8° di pp. 128.
- R. Cavallaro, G. Bucci: **PROGRESSO TECNICO E VALORI TRADIZIONALI** - La Fiat nel Basso Molise - Prefazione di F. Ferrarotti - In 8° di pp. 136 con 2 cartine e numerose tabelle.
- R. Cipriani, G. Rinaldi, P. Sobrero: **IL SIMBOLO CONTESO** - Simbolismo politico e religioso nelle culture di base meridionali - Prefazione di A. M. Di Nola - In 8° di pp. 168 con 16 foto fuori testo.
- P. Di Giorgi: **ADOLESCENZA E FAMIGLIA** - Conflitto giovanile e dipendenza familiare - Prefazione di Gérard Lutte - In 8° di pp. 108.
- F. Ferrarotti, et alii: **STUDI E RICERCHE SUL POTERE** (3 voll., 1980-1983).
- M. Tosi: **LA SOCIETA' URBANA NELL'ANALISI DEL ROMANZO** - La struttura della società romana in Moravia, Gadda e Pasolini - Saggi introduttivi di Franco Martinelli e Graziella Pagliano Ungari - In 8° di pp. 176.
- M.I. Maciotti: **ERNESTO NATHAN** - Un sindaco che non ha fatto scuola.

ANTOLOGIE

- A. Nesti: **UTOPIA E SOCIETA'** - Per una sociologia dell'utopia - scritti di: Baczko, Bloch, Buber, Carbonaro, Dahrendorf, De Certeau, Fergnani, Ferrarotti, Hiernaux, Mannheim, Marcuse, Popper, Remy, Touraine - In 8° di pp. 240.