

La Critica Sociologica

6. ESTATE 1968

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

REDATTORE: *Simonetta Piccone Stella*. Partecipano ai gruppi di lavoro: *Gian-domenico Amendola, Paolo Ammassari, Martino Ancona, Corrado Antiochia, Enza Avanguardia, Edoardo Ballone, Giuliana Bellone, Giuseppe Gadda Conti, Francesco De Domenico, Matilde Galli, Gualtiero Harrison, Ivetta Ivaldi, Alberto Izzo, Achille Pacitti, Anna Perrotta, Annabella Rossi, Marcello Santoloni, Luigi M. Lombardi Satriani, Riccardo Scartezini, Gianni Statera, Rosa Tignanelli, Filippo Viola*.

ITALIA

una copia L. 500 abbonamento annuo L. 1.800

ESTERO

una copia L. 800 abbonamento annuo L. 3.000

versamenti in c/c n. 1/8071

Redazione ed amministrazione:

Via Appennini, 42 — 00198 Roma

Tipografia Rondoni - Via Angelo Fava, 38-E - Roma - Telefono 33.68.04

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967

Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spedizione in Abbonamento Postale — Gruppo IV

La Critica Sociologica

6. ESTATE 1968

S O M M A R I O

F.F. — Il mito dello sviluppo	pag. 3
J. DAVIS — Atteggiamenti morali e arretratezza economica nel Mezzogiorno	» 5
G. STATERA — Aspetti della partecipazione politica in Italia: analisi di una ricerca	» 28
A. ROSSI — Tre famiglie del Sud	» 44
A. FASOLA BOLOGNA — I motivi degli interessi religiosi di Max Weber	» 49
SCHEDA E RECENSIONI — (F. Basaglia; J. Gabel; E. Goffmann; don Milani; H. Marcuse)	» 56

Le fotografie riprodotte in copertina e nel testo sono state riprese da Annabella Rossi in Calabria e in Lucania.

Il mito dello sviluppo

Sviluppo è ormai parola sacramentale, la religione del nostro tempo; la sua misura quantitativa costituisce uno standard di giudizio anche morale culturale universalmente riconosciuto come decisivo. La società moderna — si dice, e si ritiene con ciò di averla esaurientemente definita — è una società che si sviluppa. Si parla di paesi sottosviluppati e di paesi in via di sviluppo. Restare sottosviluppati è la grande paura, un segno certo di condanna, la percossa di Dio, l'impotenza, la marginalità storica.

I sociologi si sono distinti nell'uso acritico del concetto e del termine. Hanno condotto studi al livello per lo più della comunità locale, pregevoli talvolta dal punto di vista del metodo ma così attentamente circoscritti da rischiare l'irrelevanza, chiusi in ogni caso al problema fondamentale. Hanno dimenticato di dire che lo sviluppo economico è un fatto politico, che i vertici socio-politici (anche, se non soprattutto quelli che finanziano ricerche sociologiche) non hanno interesse allo sviluppo inteso come realtà globale in movimento, tale da compromettere seriamente la situazione esistente e quindi la loro stessa posizione di vantaggio relativo. Non si sono sufficientemente interrogati sulla direzione e sui fini effettivi dei piani di sviluppo in termini di interesse: sviluppo per chi, per che cosa; contro chi, contro che cosa; chi agisce? chi subisce? Sono queste le domande che giungono a far toccare i presupposti di valore della programmazione e nello stesso tempo svelano il mutato rapporto fra pubblico e privato.

Nessuna meraviglia, dati questi silenzi in varia misura imposti e accettati, che abbia prevalso, nella elaborazione dei piani di sviluppo, una prospettiva essenzialmente tecnocratica. Questa si presenta come idealmente adiafora mentre è già il risultato di scelte politiche fondamentali tanto più definitive quanto meno dichiarate, riflesso di specifici orientamenti di valore e di interessi settoriali che amano però parlare in termini di razionalità assoluta, meta-politica.

Corollario inevitabile: i sociologi, gli antropologi culturali e in genere i cultori di scienze sociali continuano a discorrere del-

l'importanza dei valori e degli atteggiamenti mentali ai fini dello sviluppo, sottolineano la necessità della partecipazione, discettano sulla crescita umana. Parole. Non facciamo una questione di buona o di cattiva fede. Ma è chiaro che i discorsi generici sulla partecipazione e sulla crescita umana non bastano più. Quando non si tratti di pura retorica che si esaurisce nel bel canto, fermarsi ad essi significa deviare energie, mistificare i rapporti reali, contribuire in una parola al congelamento istituzionale della società, cristallizzare la convivenza umana nella sua forma attuale come un nec plus ultra storicamente invalicabile. La mitologia dello sviluppo mostra allora le sue vergogne, si rovescia nel suo opposto. Lo sviluppo come pura espansione, priva di disegno collegato ai bisogni delle maggioranze, e la difesa ad oltranza dello status quo si incontrano, di là da ogni differenziazione formale, e tendono a coincidere.

F. F.

Atteggiamenti morali e arretratezza economica nel Mezzogiorno

Questo articolo è la versione corretta di una conferenza tenuta all'università di Bristol. L'autore è grato per le critiche e gli incoraggiamenti ricevuti dai suoi colleghi della facoltà di sociologia, all'università di Kent. Gli argomenti qui sviluppati mi sono stati suggeriti in primo luogo dalle discussioni con due amici italiani: Rocco Mazzarone e Gilberto Marselli, ai quali debbo ben più di questo semplice stimolo.

Questo studio ha due scopi: il primo è di svolgere una critica intorno al libro di E.C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*¹ (I fondamenti morali di una società arretrata); il secondo di ribadire alcuni principi di organizzazione e di struttura sociale con particolare riferimento all'Italia del Sud. Il primo proposito richiede una giustificazione. Allo stesso modo di altri studiosi che si sono occupati seriamente dei problemi dello sviluppo, Banfield avrebbe preferito senza dubbio che questo suo primo, eclettico lavoro rimanesse nell'oblio al quale la prima edizione l'aveva giustamente destinato². Viceversa, causa la scarsità di studi sull'Italia del Sud, esso è stato prescelto da università sia inglesi che americane come testo introduttivo per la sociologia della società contadina del Mezzogiorno italiano. Ne è stata fatta una riduzione americana in *paperback* ed esiste anche un'edizione italiana.

Il libro ha acquistato slancio solo qualche tempo dopo la pubblicazione e il suo tardivo successo è attribuibile a una serie di circostanze: al fatto che si trattava dell'unico libro di sociologia sul Mezzogiorno italiano in lingua inglese e che due autorevoli riviste l'avevano recensito favorevolmente³. Ma forse ha contato soprattutto la reputazione notevole che Banfield si è guadagnato nel campo delle scienze politiche. Il valore del libro è stato esaltato dall'indiscussa validità dei successivi lavori dell'autore. Inoltre esso esercita un'attrazione particolare su persone che svolgono un'attività pratica, come gli assistenti sociali

¹ Le note si riferiscono all'edizione in *paperback* del 1967 (New York).

² Vale la pena di ricordare che i diritti appartengono all'editore, non all'autore.

³ L. W. MOSS, *American Sociological Review*, 1968, pp. 759-60; I. T. SANDERS, *American Journal of Sociology*, 1958-59, p. 522.

e gli organizzatori comunitari, per esempio, i quali trovano, a quel che pare, un'armoniosa e solidale corrispondenza tra la loro esperienza personale e il tentativo di dar conto di piccoli frammenti e dettagli del comportamento individuale. Stranamente, il franco pessimismo del libro per quanto riguarda il rapido cambiamento sociale su larga scala, e la sua conclusione che tutti i mali italiani (quindi, implicitamente, del mondo) sono collegati fra loro e interdipendenti, sembra avere un effetto rassicurante sulle persone impegnate in uno sforzo quotidiano di organizzazione e di sviluppo a livello di base. In una tale situazione, immagino, l'attivista sociale che prende a cuore il proprio lavoro perde di vista i traguardi e i successi a lunga scadenza, risente l'oppressione dei ritardi quotidiani e trova facile conforto in piccoli cambiamenti, isolati e superficiali — X ha smesso di battere la moglie, Y ha mostrato per la prima volta un barlume di interesse per i problemi generali⁴.

Quali che ne siano le ragioni, se il libro di Banfield non avesse acquistato questa tardiva risonanza metterebbe poco conto di scriverne⁵.

L'analisi critica di Banfield dovrebbe seguire tre direzioni: la prima riguarda le insufficienze del suo metodo; la seconda le aporie del suo ragionamento formale; la terza tutto quanto rimane — le lacune e gli errori della sua interpretazione.

Insufficienze del metodo.

Queste sono in parte attenuate dalla modestia dell'obiettivo dichiarato dall'autore, che era semplicemente di fornire qualche suggerimento degno di interesse per le linee di una ricerca possibile sulla società del Mezzogiorno italiano⁶. Quanto segue dunque è una breve ricostruzione del metodo che ho cercato di ricavare dal testo stesso; è probabile che Banfield, supponendo che il suo libro avesse vita effimera, abbia dedicato alle questioni del metodo minor spazio di quello che avrebbe reputato necessario in altre circostanze.

⁴ Che questi piccoli cambiamenti siano di scarsa importanza è suggerito dal quadro dell'aumento della produttività a Montegrano presentato più avanti. Questa valutazione intuitiva dell'attrazione che il libro esercita su persone che hanno il cuore « al posto giusto » è basato in parte sull'osservazione.

⁵ Eccetto forse per il fatto che le spiegazioni di Banfield sono quelle indigene, molto comuni nell'Italia del Sud. Gli italiani stessi dovrebbero smettere di farne uso.

⁶ Cfr. specialmente la « Risposta a Marselli » di E. Banfield.

Lo studio si basa su una permanenza di nove mesi nel paese di Montegrano, avvenuta nel 1953-54. A quell'epoca Montegrano contava 3.400 abitanti. La moglie di Banfield, che parlava l'italiano, e uno studente, intervistarono circa settanta persone; un numero imprecisato di contadini si prestò a tenere nota delle proprie spese o a scrivere autobiografie, o fece entrambe le cose; furono somministrati alcuni tests T.A.T. (Thematic Apperception Tests) a sedici persone; e furono utilizzate le comuni fonti ufficiali di statistiche⁷. La conoscenza dell'italiano di Banfield fu sempre scarsa durante tutto lo svolgimento del lavoro⁸.

L'autore afferma che i dati ricavati con questi mezzi non restituiscono uno studio esauriente di Montegrano, ma che tale non era d'altronde il suo scopo: col quale si proponeva piuttosto di « tracciare e illustrare una teoria che può venir rigorosamente verificata » da altre persone⁹. La sua tesi, egli dichiara, è fortemente ipotetica.

Ma è evidente che un uomo sensibile e umano quale Banfield dimostra chiaramente di essere non avrebbe potuto descrivere le condizioni oggettive dei contadini meridionali italiani nei primi anni del '50 seguendo uno schema rigidamente scientifico: le sue intenzioni oscillano, il suo programma si contrae e si espande. Da non qualificato « studio dei requisiti culturali, psicologici e morali delle organizzazioni politiche e non politiche » quale è definito a pagina 9, il libro diventa « una ipotesi molto approssimativa » poche pagine più avanti. L'ultimo capitolo esamina il programma che sarebbe necessario attuare per far uscire i montegranesi dalla loro condizione amorale, che nel frattempo è divenuta agli occhi di Banfield tutto fuorché ipotetica:

⁷ Le interviste non erano interviste formali, preordinate secondo uno schema coerente: a pag. 40 l'autore riferisce che varie domande erano state poste a gruppi variabili di 14, 18 e 20 persone; nelle pag. 129-131 il « numero degli autori delle risposte » a batterie di domande-test attitudinali varia da 25 a 28. Nel Cap. 5 le diciassette proposizioni sono illustrate con citazioni di cinque maestri, due commercianti, quattro proprietari terrieri (uno dei quali residente in un altro paese), Carlo Prato, due donne contadine, un giovane, un ingegnere dell'Italia Settentrionale, il direttore della scuola, il farmacista, il dottore, un ufficiale a riposo e ventuno contadini. Nel Capitolo 8 sono citate le autobiografie di sei persone: Carlo e Maria Prato, Paolo e Maria Vitello e un Pasquale e una Pasqualina. Nell'appendice A le tavole 6 e 7 illustrano le spese e il reddito di Carlo Prato: la tavola 10 fornisce le spese solo di « una famiglia di artigiani ».

⁸ Pag. 10.

⁹ Pag. 11.

« Il fatto che i Montegranesi sono prigionieri del loro ethos centrato sulla famiglia... è un impedimento fondamentale per il loro progresso economico e per il loro progresso in genere »¹⁰.

L'autore termina con una nota da lui stesso definita malinconica e che io chiamerei scoraggiante: anche se il piano da lui formulato per il progresso del paese fosse un piano capace di funzionare, il governo nazionale dovrebbe acconsentire a riformare se stesso prima di riuscire a metterlo in pratica¹¹.

Aporie del ragionamento formale.

Il libro di Banfield inizia con una citazione di Tocqueville: « Nei paesi democratici la scienza dell'associazione è la madre delle scienze; il progresso di tutto dipende dal progresso che essa compie ». Banfield assume questa frase come tema per la sua discussione sull'assenza di un sensibile tasso di espansione nell'economia di un paese italiano del Sud, che egli chiama Montegrano. Se il tasso d'aumento è basso, o se l'espansione non si verifica affatto, o se addirittura si registra una contrazione nell'economia, questo accade perché la popolazione non pratica la scienza dell'associazione: il libro è un tentativo di fornire una spiegazione sul perché determinate persone non tendono ad associarsi.

Prima di esaminare il tentativo stesso vale la pena di rilevare che l'autore, in un modo suo modesto e senza pretese, ha fatto piazza pulita di un nodo di problemi intorno al quale sociologi e storici dell'economia, amministratori ed esperti dello sviluppo si sono affannati per decenni; egli afferma in effetti che la variabile cruciale, nel processo di creazione di un'economia capitalistica moderna, non è l'allargamento delle opportunità economiche; non è neppure la creazione di uno spirito capitalistico rigidamente asservito all'economia: mancando la « scienza dell'associazione » questi fattori non offrono alcun aiuto, poiché gli uomini non sono in grado di trarre vantaggio dalle occasioni alla loro portata, né di razionalizzare le loro attività economiche. Egli sostiene che il presupposto che gli individui siano spinti ad organizzarsi nelle maniere che permettono loro di beneficiare delle opportunità economiche è errato, perché trascura l'importanza cruciale della cultura. Le persone vivono e pensano in modi diversi e alcuni di questi modi sono radicalmente inconciliabili con i requisiti necessari per costruire un'organizzazione for-

¹⁰ Pag. 155.

¹¹ Pag. 177.

male¹². Banfield fornisce un esempio: in una società in cui chiunque potesse soddisfare ogni desiderio semplicemente allungando una mano, non sarebbe possibile creare un'organizzazione potente.

E' vero, naturalmente, che se io vivo in una società nella quale « *The nectarine and the curious peach - themselves into my hand do reach* », non sono molto portato a compiere grandi sforzi per impiantare un'organizzazione commerciale, o qualunque altro genere di organizzazione, allo scopo di sfruttare le pesche. Ma in genere la nostra esperienza ci insegna che le persone che vivono ad un livello povero di comfort materiale hanno esigenze infinitamente elastiche: e lo stimolo trainante che fa aumentare le esigenze è quasi sempre la coscienza delle possibilità, il confronto e il senso della privazione. Non è valido controbatte questa interpretazione della realtà ipotizzando una società nella quale ogni merce sia una merce gratuita, e considerare questo un esempio di come la « cultura » può inibire il desiderio o la capacità di una popolazione misera di coordinare i suoi sforzi.

Il nocciolo del libro è costituito dal capitolo 5, nel quale Banfield suggerisce che le sue impressioni del capitolo I, e il comportamento descritto nei capitoli intermedi sull'economia e sui rapporti di classe, possono essere compresi o addirittura resi oggetto di previsione dalla

« semplicissima ipotesi... che i montegranesi agiranno come se stessero seguendo questa regola: massimizza il vantaggio materiale e a breve scadenza della famiglia nucleare; pensa che tutti gli altri faranno lo stesso »¹³.

Banfield prende cura di avvertire che si tratta di un'ipotesi « come se »: la quale non implica che la gente si comporti consciamente o « realmente » nella maniera descritta. Può essere giudicata e valutata semplicemente nei termini della sua utilità predittiva, della sua capacità o incapacità nel rendere intelligibili i fatti. Un noto esempio in questo senso è quello di M. Friedman, cui Banfield si riferisce¹⁴: se io osservo la distribuzione delle foglie sugli alberi posso formulare l'ipotesi che esse sono distribuite « come se » si muovessero in modo da massimizzare la quantità di luce solare che ricevono. Il valore di questa ipotesi non dipende dalla supposizione che le foglie possano muoversi lungo rami, tronchi e ramoscelli, ma dalla sua accuratezza pre-

¹² Pag. 8.

¹³ Pag. 8.

¹⁴ M. FRIEDMAN, *Essays in Positive Economics*, 1953, pag. 19.

dittiva: possiamo prevedere quale distribuzione tenderanno seguire le foglie sugli alberi?

Il punto cruciale è che una persona che formula ipotesi di questo genere non dovrebbe mai pensare che una previsione indovinata dimostri la verità dell'ipotesi stessa. Ma Banfield, riscontrando che le previsioni sono verificate empiricamente, dà per scontato che i suoi assunti siano giusti. In effetti egli sostiene proprio che le foglie si muovono di qua e di là in maniera da massimizzare la luce del sole.

Nel Capitolo 5 Banfield cita le prove — i fatti — che a suo parere coincidono con le sue proposizioni particolari dedotte a parte. Tale coincidenza, egli avverte, non prova che l'ipotesi del familismo amorale sia giusta¹⁵. Nel capitolo seguente l'avvertimento è ripetuto:

« Il valore dell'ipotesi... non dipende dalla possibilità di mostrare che tutti, o anche alcuni, degli abitanti di Montegrano seguono coscientemente questa regola d'azione... Perché l'ipotesi sia utile basta dimostrare che essi agiscono *come se* seguissero quella regola »¹⁶.

Tuttavia Banfield prosegue affermando più avanti che il suo assunto è vero:

« In effetti, fintantoché esso non è abituale, il comportamento degli abitanti di Montegrano *si basa* su sentimenti, valori, credenze e idee che *sono* in accordo con la norma (del familismo amorale) e che *possono essere riportate ad essa* »¹⁷.

Ciò è perlomeno irritante: l'autore si è preoccupato di darci inquietanti avvertimenti sull'ingenuità di considerare senz'altro vere le sue ipotesi di massima; vi è perfino un accenno alle argomentazioni paradossali di un dotto esponente della « corrente di Chicago »¹⁸; e subito dopo, sullo stesso tono, ci informa che dopotutto le ipotesi *sono* giuste. Che specie di gioco è questo? Si tratta di una sorta di gioco di prestigio: l'autore usa sostanzialmente gli stessi dati per avallare sia le sue cosiddette deduzioni della norma generale sia la norma generale stessa¹⁹.

¹⁵ Pag. 83.

¹⁶ Ibidem, pag. 83.

¹⁷ Ibidem, pag. 103. Il corsivo è mio.

¹⁸ Il termine viene da T. Balogh: *The Economics of Poverty*, 1965, pag. 74.

¹⁹ Un rapido e in una certa misura arbitrario resoconto degli esempi isolabili portati come prova nel Cap. 5 per dimostrare il valore predittivo della regola generale conduce a 11 descrizioni di « azione » — che variano dall'omettere di pagare un salario al parlare con ufficiosità altezzosa — e 8 esempi negativi (di questo tipo: non vi sono associazioni per migliorare le attività civiche, ecc.). Vengono anche riportate 39 risposte di per-

E' un procedimento difettoso, poiché nel primo caso egli cerca una verifica per quanto riguarda il comportamento, nel secondo una verifica sugli atteggiamenti: le stesse prove non possono servire per entrambe le dimostrazioni. In altre parole: se i fatti portati come prova vengono usati per entrambe le dimostrazioni, allora la distinzione che Banfield stabilisce tra un atteggiamento morale e i suoi effetti osservabili non può reggere; se invece questa rimane in piedi, va in pezzi il suo ragionamento formale che sostiene che l'arretratezza economica poggia su un fondamento morale.

Ma poiché sono persuaso che è spesso un errore tentare di rivestire un lavoro di libera interpretazione dei panni di una rigida ipotesi scientifica, sarebbe sciocco bocciare il libro di Banfield soltanto per motivi formali. Se lo sproloquio pseudoscientifico non ha valore, allora la dimostrazione che il suo ragionamento è formalmente insostenibile non incide sul merito del contenuto vero e proprio. Dobbiamo dunque dimenticare il rivestimento e analizzare ciò che esso racchiude: in altre parole, prendere il libro di Banfield per quello che ci offre²⁰.

sono cui era stato chiesto che cosa avevano fatto nel passato o che cosa avrebbero fatto in determinate circostanze, o quello che pensavano a proposito di alcuni argomenti. Nell'accezione di Banfield tutto ciò fa parte del comportamento. Nel Cap. 6, dedicato a dimostrare la verità della norma del familismo amorale, Banfield cita: i risultati dei Thematic Apperception Tests, alcune descrizioni sommarie, generalmente buone, di modi tipici di vedere il mondo, e gli estratti delle autobiografie che alcuni Montegranesi avevano scritto per i ricercatori. Potremmo riassumere le componenti del « comportamento » e quelle dell'« ethos » così: Il comportamento (Cap. 5) consiste in azioni (11); o inazioni (8); o spiegazioni di azioni passate o future (39). L'ethos (Cap. 6) consiste nelle risposte ai tests TAT; o in modi di concepire il mondo; o in spiegazioni di azioni passate.

²⁰ Vi è un'ultima osservazione formale che merita di essere registrata, ed è che non abbiamo nessuna idea di quanto Banfield consideri tipico il suo studio. In realtà egli avanza due, contrastanti, affermazioni. Nell'introduzione osserva che poiché il campione non era stato progettato rigorosamente non vi è una misura statistica della tipicità dei suoi intervistati; e aggiunge: « la nostra impressione è, comunque, che essi sono altamente rappresentativi di quella parte della popolazione che vive in paese e ragionevolmente rappresentativi di quanto riguarda gli abitanti della campagna. Non siamo in grado di dire quanto Montegrano sia rappresentativo dell'Italia del Sud nel suo complesso, ma vi è qualche prova, comunque, che per l'aspetto che interessa il nostro libro, Montegrano rappresenta abbastanza bene il « tipico » Sud, e cioè il resto della Lucania, la regione degli Abruzzi e la Calabria, l'interno della Campania e le coste di Catania, Messina, Palermo e Trapani ». (Pag. 10). E in una nota egli cita l'attendibile J. S. Mc Donald per confortare la sua convinzione che queste sono le aree dove più scarseggia lo spirito d'associazione e dove la famiglia nucleare rappresenta l'unico o il principale fattore integrativo delle aspirazioni economiche. Su tale base possiamo presumere che Banfield

I fatti che Banfield descrive sono, come generalmente si conviene, veri²¹. Nessuno nega, credo, che è molto difficile indurre gli italiani delle regioni del Sud a cooperare, o che le associazioni per migliorare le condizioni civiche sono rare e per di più inefficienti. I rappresentanti borghesi degli interessi della classe povera sono spesso egoisti, incoerenti e arroganti. D'altra parte le frequenti citazioni di quello che gli abitanti di Montegrano dicono abitualmente presentano una somiglianza così spiccata con altri discorsi, ascoltati in altri, simili paesi, che ci sentiamo pieni di ammirazione per l'accuratezza del racconto — un risultato notevole quando si pensa che l'autore non conosceva l'italiano.

Ma l'onestà e l'accuratezza non sono sufficienti, in se stesse, per fornire una solida base ad uno studio delle condizioni culturali psicologiche e morali, né per un programma di sviluppo; se esiste un dubbio in proposito basta scorrere le risibili proposte presentate nell'ultimo capitolo.

E' chiaro, ad esempio, che Banfield è afflitto da due distinti tipi di etnocentrismo. Il primo emerge dalle sue considerazioni sulle classi sociali. Banfield ne parla in diversi luoghi: nei capitoli riguardanti l'economia e le relazioni di classe, nel commento alle « spiegazioni abituali » sull'arretratezza del Sud, e in alcune pagine al termine del capitolo « L'ethos nella vita pratica ».

Il punto rivelatore qui è l'atteggiamento nei confronti del conflitto di classe, e di ciò che Banfield ritiene esso possa produrre. Nel suo capitolo preliminare egli elenca vari

ritenga che il suo studio sia rappresentativo del tipico Sud e che la principale caratteristica di quest'ultimo sia il familismo nucleare amorale. Comunque, più avanti, B. ammette incidentalmente che in alcune zone — come quella di Reggio Calabria — la famiglia nucleare è in effetti integrata in un'associazione più vasta di famiglie che ha lo scopo specifico di aiutare l'emigrazione oltremare. Montegrano non è un paese di questo tipo, dice Banfield; e le città dove esiste quel tipo di associazione più ampia possiedono un differente « ethos » (pag. 88, n. 3).

²¹ Non muoverò nessuna critica specifica ai fatti che Banfield presenta. Il mio amico e collega Nevill Colclough osserva che una delle ragioni per le quali tanti Montegranesi avevano risposto al disegno di un bambino con un violino presentato dai tests, con storie di orfani e di morti premature (Appendice B, pp. 175-186), può essere che nell'Italia del Sud l'educazione musicale è più comunemente impartita negli orfanotrofi. Più grave, da un punto di vista accademico, è la casualità con la quale molti fatti vengono presentati; per es., l'implicazione logica 9, p. 90, circa la riluttanza dei Montegranesi a comporre le questioni legalmente), richiede un'elaborazione notevole: visto che in genere risulta che il numero dei litigi varia inversamente alla prosperità della comunità. Vedi: T. ASCARELLI, *Litigiosità e Ricchezza*, « Studi Economici », Anno X, pag. 181.

esempi di arretratezza politica e osserva che tale arretratezza non può essere spiegata in termini di « antagonismo di classe », dato che non esiste un'azione dei contadini contro la classe dominante²². Banfield sembra pensare dunque che l'antagonismo di classe può spiegare l'arretratezza politica; e che si registrerebbe un progresso politico se vi fosse maggiore collaborazione fra le classi. Che questo corrisponda alla sua convinzione è testimoniato dalla prima frase del Capitolo 4: « *Quantunque la inettitudine politica di Montegrano non possa essere spiegata con il conflitto di classe*, lo status sociale del contadino e i rapporti fra le classi sono indubbiamente un elemento di grande rilievo nella situazione »²³. Ci vuole un certo tempo perché un inglese, condizionato da pregiudizi del tutto diversi, valuti appieno che cosa significhi prendere St. George, nell'Utah, a modello di una società politicamente progressista, come fa Banfield. Certamente a St. George, dove il Club delle donne d'affari e delle libere professioniste, la Croce Rossa, i Futuri Agricoltori d'America e la Camera di Commercio si adoperano tutti insieme per il bene della comunità²⁴, un elemento di natura così settoriale come la coscienza di classe deve apparire una tendenza retrograda.

Questo tipo di etnocentrismo tuttavia può essere facilmente individuato e chi legge con attenzione può farne il debito conto. Il secondo invece è forse meno esplicito ma assai più fastidioso. Perché la « spiegazione » che Banfield offre del comportamento sociale a Montegrano è in sostanza la spiegazione locale. Un esempio: mi è capitato spesso di sentirmi rispondere, sia dai contadini lucani che dai possidenti, che le cooperative e le altre organizzazioni di questo genere sono utili ma impossibili a realizzarsi perché « ognuno si preoccupa del proprio interesse », perché « non ci si può fidare di nessuno » e perché « ognuno pensa alla propria famiglia ». Non è, tutto sommato, troppo sorprendente che gli italiani del Sud siano consapevoli di vivere in un tipo di società diverso da quello degli italiani del Nord, se consideriamo che molti di loro sono stati nel Nord, o hanno lavorato in altri paesi europei, o addirittura in America. Né è strano che sappiano formulare una qualche spiegazione di questa differenza.

Ma non è sociologico né coerente con l'impostazione di uno studio globale delle « condizioni culturali, psicologiche e morali », accettare la spiegazione indigena senza discuterla. Per la

²² Pagg. 31, 36, 39.

²³ Pag. 69, il corsivo è mio.

²⁴ Pag. 17.

verità io sosterrai che la spiegazione locale e popolare — ciò che la gente pensa della propria situazione — può risultare corretta nel migliore dei casi per una coincidenza; che generalmente è sbagliata dal punto di vista sociologico e che dovrebbe essere considerata essa stessa come qualcosa che richiede una spiegazione.

Ad essere giusti, Banfield presenta una sua spiegazione dell'«ethos»: ed è che se le persone si comportano come si comportano questo accade *a motivo* del loro ethos — « la somma degli usi caratteristici, delle idee, degli standards e dei codici in base alla quale un gruppo si differenzia e si distingue per carattere da altri gruppi »²⁵. E nel capitolo 8, « Origini dell'Ethos », Banfield suggerisce anche perché quella particolare somma di elementi si configuri in quel certo modo. « Le caratteristiche strutturali, per così dire »²⁶ sono la povertà e la bassa condizione sociale dei lavoratori manuali mentre un'altra è il timore della morte prematura e della mendicizia. Vi è motivo di chiedersi quanto sia esteso questo timore della morte a Montegrano, poiché le testimonianze più importanti provengono dai tests TAT, che sembra siano stati usati senza piena conoscenza dei dettagli essenziali²⁷. Ma in ogni modo il *timor mortis* è proprio uno di quei tratti dell'ethos di cui il capitolo si propone di chiarire l'origine, tant'è vero che a pag. 105 e 106 ne vengono presentate le tavole. E' un peccato che quando Banfield arriva a considerare l'ethos non come spiegazione ma come un fenomeno che va spiegato, debba usare una *petitio principii* quale suo strumento logico.

L'organizzazione familiare è un altro fatto importante nella illustrazione dell'ethos. Qui di nuovo ci troviamo di fronte a un interrogativo che rimanda a se stesso: se il fatto che la maggior parte delle case ospita delle famiglie nucleari fa parte dell'ethos, allora esso non rappresenta l'origine dell'ethos; e che faccia parte dell'ethos è suggerito dal principio del familismo amorale: « massimizzare il vantaggio materiale a breve scadenza della famiglia nucleare... ». Del resto, come farò notare fra poco, non ci viene detto molto circa l'organizzazione della famiglia a Montegrano. La ragione per cui le famiglie nucleari a Montegrano vivono in case separate risiede « forse... principalmente » nelle condizioni del possesso della terra: e qui troviamo un breve cenno storico sulla distribuzione delle proprietà feudali ed ecclesiasti-

²⁵ La definizione di Sumner — certamente descrittiva più che motivazionale — citata da Banfield a pag. 10, n. 3.

²⁶ Pag. 139.

²⁷ Ved. sopra, n. 21.

che seguita alle guerre napoleoniche, dalla quale si ricava che poiché i poderi contadini erano piccoli, e divennero sempre più piccoli, attraverso i passaggi ereditari, non vi fu mai un incentivo sufficiente per metter su delle grandi famiglie con lo scopo di lavorarli.

Subito dopo questa troviamo un altro tipo di spiegazione che riguarda il loro (dei Montegratesi) « egoismo in tutti i rapporti, fatta eccezione per quello tra genitori e figli, e la loro tendenza a pensare che l'individuo sia mosso soprattutto da forze a lui esterne »²⁸. La spiegazione consiste in « un resoconto — appena abbozzato — del modo di allevare i bambini a Montegrano ». Se ne trova il riassunto in questa frase: « Forse non è molto dire che i montegratesi si comportano come bambini egoisti per il motivo che sono allevati come bambini egoisti... non disponendo di principii internalizzati che lo guidino, l'individuo dipende dalla promessa della ricompensa o della punizione per regolarsi nel suo modo di agire »²⁹. Dirò di più su questo argomento quando farò notare che un'analisi del controllo sociale sarebbe stata necessaria in qualche punto nello svolgimento del libro.

Questo breve riassunto del capitolo di Banfield sulle origini dell'ethos non rende giustizia al miscuglio di quesiti irrisolti, di cenni storici e di funzionalismo ingenuo che ne costituisce la trama. Da una parte non si giunge alla spiegazione della « somma degli usi caratteristici... » ecc., che, come ci viene detto, compongono l'ethos. Dall'altra assistiamo alla riapparizione sconcertante del « timore della morte » che dal gruppo delle caratteristiche di Montegrano passa a far parte delle spiegazioni: al critico resta da stabilire se si tratti di un interrogativo che rimanda a se stesso o di una dipendenza funzionale. Lo stesso inganno si verifica sul tema dell'organizzazione familiare.

Diventa qui appropriato discutere la questione del familismo. Il termine è usato, a mio parere giustamente, per sottolineare che il ruolo dominante nel quale un individuo viene considerato è il suo ruolo familiare: non quello di Sindaco, di Insegnante, o di Consigliere, o di Vicino, poiché questi cedono il passo, ogni qual volta si verifichi un conflitto, ai ruoli più importanti di marito, di padre o di madre. Fin qui, bene, a parte la necessità di precisare che la tendenza varia, naturalmente, da individuo a individuo e da paese a paese. Ma l'implicazione successiva, che solo le norme di comportamento all'interno della

²⁸ Pag. 145.

²⁹ Pag. 151-152.

famiglia sono considerate « morali » mentre quelle che regolano la vita municipale o i rapporti di vicinato sono in qualche modo « amorali », mi sembra inaccettabile. E non solo per la dibattuta questione che le regole del comportamento non possono essere amorali: è chiaro che questo termine deriva dall'etnocentrismo di Banfield, imperniato sul modello di St. George, Utah, e che il municipio di Montegrano o i rapporti di vicinato gli appaiono di conseguenza non proprio « reali », non quello che essi dovrebbero essere.

Arriviamo così al terzo punto: l'indicazione che la famiglia è una variabile indipendente all'interno di un contesto anarchico, mantenuto per il resto nell'ordine solo dalla polizia e dalla paura di rappresaglie indirette³⁰. Mi soffermerò più avanti sui tipi di controllo sociale riguardanti la famiglia; qui emerge prima di tutto un'insufficienza nel metodo e nelle spiegazioni che vengono offerte. Mi sembra giusto osservare che Banfield, nel momento in cui s'accingeva a partire per una ricerca sul campo, avrebbe fatto bene a seguire il consiglio di Malinowsky:

« L'etnografo deve potersi ispirare alla conoscenza dei più moderni risultati dello studio scientifico, ai suoi principii ed ai suoi scopi... Una buona preparazione nella teoria e la familiarità con le sue ultime acquisizioni non equivalgono a un fardello di « idee preconcepite »³¹.

L'assenza di qualunque riferimento a un qualunque studio sulla famiglia è grave; gli antropologi per esempio conoscono bene fenomeni simili a quelli descritti da Banfield: nelle società dominate dallo status le norme morali variano con il variare della distanza sociale fra gli individui³². Non è mai stato necessario finora formulare alcun principio di « familismo » per descrivere questo fenomeno, né, dopo il 1920, è stata più avanzata l'idea che le società primitive siano prive di leggi e anarchiche in tutti i campi tranne che in quello familiare. Il punto da deplorare qui è che Banfield introduca un concetto nuovo senza spiegare perché sia migliore dei precedenti.

L'affermazione che la famiglia rappresenta l'intero universo morale di un uomo, e che al di fuori di essa tutto sia amorale,

³⁰ Pag. 136.

³¹ B. MALINOWSKY, *Argonauts of the Western Pacific*, 1922, pag. 8-9.

³² « ... il movimento delle società progressiste è un movimento dallo status verso il contratto ». Sir HENRY MAINE, *Ancient Law* (1861), ed. 1931, pag. 141. Cfr. la classificazione di Malinowsky dei differenti tipi di scambio « Lista dei doni, dei pagamenti e delle transazioni commerciali », *Argonauts of the Western Pacific*, 1922, pagg. 177-901. « E' facile rendersi conto che quasi tutte le categorie di doni che io ho classificato in base a principi economici sono basate anche su qualche rapporto sociologico ».

sembra costituire la sostanza del « familismo amorale ». Ma essa induce a ignorare le regole e le sanzioni che concernono il comportamento al di fuori della famiglia; e il ragionamento di Banfield equivale quindi a un caso di *reductio interrupta* — di incapacità di portare avanti un'argomentazione riduttiva fino al suo *anti-climax*. Banfield, inoltre, non dovrebbe ignorare i numerosi autori che hanno preso a oggetto del proprio studio l'individuo come unità, e che analizzano, ad esempio, le pressioni sociali alle quali esso è sottoposto quando si sposa, quando amministra il suo ménage familiare e quando si conforma alle norme concernenti la condotta sessuale. Trascurare il lavoro già svolto su questo argomento non è un merito per uno studioso; ma forse Banfield preferisce condividere anche in questo caso un giudizio locale — cioè che la famiglia nucleare è un'istituzione naturale data da Dio — quantunque non sembri ragionare sempre in questo modo³³.

Le lacune e gli errori di interpretazione.

Arrivato a questo punto tenterò di tracciare una critica un poco più costruttiva e di indicare alcune spiegazioni alternative che possono essere più cautamente rapportate a principi generali dell'analisi sociologica. Esse rappresentano il frutto di circa diciotto mesi di lavoro sul campo a Pisticci, un altro paese lucano, che è più grande e che è sempre stato più prospero di Montegrano.

Il bisogno di una spiegazione alternativa non nasce soltanto dalle insufficienze metodologiche del libro di Banfield — dopo tutto, molti aspetti del comportamento e degli atteggiamenti che egli descrive sono vicini alla verità e una persona può avere ragione per i motivi sbagliati, ma anche, soprattutto, dagli sviluppi che si sono verificati in tempi successivi a Montegrano e che mi risultano dalle statistiche di cui dispongo.

Il lettore del libro di Banfield ricorderà l'estremo pessimismo dell'autore a proposito della possibilità di una espansione economica a Montegrano: questa potrebbe nascere solo dall'allargarsi della « scienza dell'associazione », la quale a sua volta dipenderebbe da un cambiamento nel contenuto dell'ethos — che « sotto le condizioni più favorevoli... può richiedere due o tre generazioni » per produrre qualche effetto³⁴.

³³ Vi è una breve analisi del rapporto fra la composizione dell'ambiente domestico e la proprietà della terra alle pagg. 144-45.

³⁴ Pag. 166.

Ma i dati ci attestano che il pessimismo di Banfield — perfino nel clima deprimente del 1954 — era davvero eccessivo³⁵.

Ad esempio, nella provincia in complesso, la produttività del grano per ettaro è aumentata, mentre il prodotto totale è diminuito di circa un quarto dal livello del 1938³⁶. Ciò fa supporre che i campi meno fertili sono stati adattati ad altre colture, segno di accresciuta razionalità oltre che di aumento di produttività. Ma i raccolti di grano sono notoriamente variabili e rappresentano un problema sotto diversi aspetti. Prendiamo ad esempio un prodotto industriale — il tabacco. La produzione totale di tabacco sale (da un indice di 100 nel 1938) a 384.4 nel 1952-54, e a 1213.3 nel 1958-60. Vi sono piccoli aumenti in alcuni prodotti di pronta vendita, come la frutta e la verdura; ma anche, in certi casi, la produzione decresce. Ciononostante il senso di queste cifre è che l'agricoltura nella provincia sta diventando più florida.

Si potrebbe ribattere che le statistiche riguardano la provincia nel suo complesso, e quantunque Montegrano sia un paese tipico della stessa, l'argomento ha il suo valore: frutta e verdura risultano redditizi quando vengono coltivati vicino ai centri urbani e Montegrano non si trova vicino a un grande mercato. Il quadro diventa più preciso, tuttavia, quando si passa alle cifre sull'allevamento del bestiame³⁷. Le cifre rivelano prima di tutto uno straordinario aumento nell'indice delle vacche da latte (1938 = 100) da 133 nel 1952-54 a 1483 nel 1958-62. Questo aumento è così notevole che riesce difficile crederlo reale; ma qualunque sia l'entità della crescita essa è stata accompagnata da una diminuzione nel numero delle capre (le capre indicano povertà): in questo caso le cifre scendono di circa dodici punti tra il 1952-54 e il 1958-62.

Non è necessario insistere troppo: prima facie, il pessimismo di Banfield si è dimostrato ingiustificato nel giro di 6-10 anni dal suo viaggio di ricerca.

Manca nel volume una descrizione adeguata della struttura delle famiglie a Montegrano — mentre sarebbe stata indispen-

³⁵ Montegrano si trova nella provincia di Potenza e nell'ottava zona agricola secondo la ripartizione statistica, che si chiama la Montagna Interna: Versante Settentrionale del Pollino. I dati che seguono sono tratti da: *Prodotto Netto dell'Agricoltura in Provincia di Potenza*, Camera di Commercio, Industria e Agricoltura, Potenza, 1964.

³⁶ Prodotto Netto, ecc., Tavola 12 (dopo pag. 65) e pag. 81.

³⁷ M. Rossi Doria sostiene che in alcune regioni della Lucania l'unico provvedimento agricolo razionale sarebbe di tentare una ripresa dell'allevamento del bestiame.

sabile in uno studio su un tipo di società imperniata sulla famiglia.

In altri paesi, e probabilmente anche a Montegrano, i diritti che il marito ha sulla moglie sono prima di tutto di natura sessuale; i diritti della moglie sul marito sono prima di tutto di natura economica. Il marito è obbligato a nutrire e a vestire la moglie, a mantenere la sua proprietà intatta se ne ha una, a nutrire e a vestire i figli che hanno procreato insieme. La moglie è tenuta a non aver alcun tipo di relazione sessuale con nessun altro uomo; a mantenere la casa pulita, a cucinare e ad accudire il marito perché stia al caldo, pulito e in ordine. Queste sono aspettative generali, norme attestate dalla Chiesa e dai tribunali e ribadite nei discorsi di tutti i giorni. Le sanzioni possono essere di tipo legale o rituale, ma le più importanti, come sottintende Banfield, sono quelle « morali »: le sanzioni, cioè applicate nei rapporti quotidiani, e non da una speciale istituzione ma dalle persone in mezzo alle quali si vive.

L'onore dell'uomo dipende in primo luogo dalle sue virtù domestiche — dalla maniera con la quale esegue i suoi doveri ed esige il rispetto dei propri diritti. E' nel vicinato dove egli vive, che viene compiuta una valutazione informale del suo onore; ma gran parte dei rapporti al di fuori della famiglia dipendono in misura considerevole da questa valutazione: la fiducia che sa ispirare, le sue stesse possibilità di accrescere il suo reddito, la capacità di attirarsi la simpatia di uomini meno potenti in qualità di seguaci o di protettori, tutto ciò dipende dal suo onore. Ma non sono soltanto l'onore e il prestigio ad essere condizionati dai ruoli familiari. Come ho avuto modo di rilevare altrove³⁹, è lo status dell'individuo come persona adulta e capace di stabilire delle alleanze politiche, che dipende dalla sua qualità di padre di famiglia. La categoria politica a Pisticci è, con poche eccezioni, la categoria dei padri: all'interno di questa categoria la quantità di potere (quindi, nella maggior parte dei casi, di benessere) dipende dal modo col quale un individuo adempie ai suoi ruoli di padre e di marito.

Si chiariscono così i diversi modi nei quali la famiglia, come istituzione, si congiunge con le altre istituzioni. Da una parte lo status all'interno della famiglia è legato allo status riconosciuto dalla comunità. Dall'altra parte i rapporti all'interno della famiglia sono controllati e regolati dall'autorità esterna del vicinato. Infine il prestigio, che è centrato sulla famiglia, determina il successo dell'individuo nella comunità. E' corretto dunque

³⁹ Ved. JOHN DAVIS, *Town and Country*.

affermare che i ruoli familiari sono quelli dominanti nella comunità: se, ad esempio, un uomo compie perfettamente il suo dovere come segretario di un'associazione per migliorare le condizioni di vita dei suoi concittadini, ma fa questo alle spese dei suoi compiti di marito e di padre, egli cessa di essere considerato un bravo segretario perché il suo prestigio decresce. Ma è altrettanto vero che la famiglia non costituisce un'unità isolata, bensì si trova in un legame di interdipendenza con altri gruppi: il vicinato, i partiti politici, i sindacati, i gruppi protettore-cliente, tutti condizionano i rapporti familiari e ne sono condizionati; in questo senso si può dire che la famiglia non è un nucleo impenetrabile.

D'altra parte il potere, il prestigio e il benessere rappresentano gli incentivi che spingono l'individuo a eseguire correttamente i suoi compiti di marito e di padre, senza i quali non può raggiungere la qualifica piena di uomo adulto; e analogamente la pressione della comunità, sia direttamente, che indirettamente attraverso i genitori, costringe i non sposati a sposarsi e ad allevare dei figli anche se non ne possiedono l'inclinazione.

Il torto principale delle descrizioni di Banfield è l'assenza di qualsiasi cenno o consapevolezza dell'esistenza del controllo sociale. Può apparire incredibile ma, a parte un'allusione al pettegolezzo come fatto che può mandare in rovina un uomo, e alla sanzione positiva contenuta nella frase « avere una buona reputazione » (cui d'altro canto Banfield dà poco peso), non vi è traccia di consapevolezza che il comportamento degli abitanti di Montegrano sia controllato, informalmente e non-violentemente, da sanzioni sociali. Stando a quel che l'autore riferisce, potremmo pensare che uomini e donne si sposano, crescono i loro figli, si occupano dei loro anziani genitori nei precisi e dettagliati modi nei quali essi fanno queste cose, semplicemente e unicamente perché hanno internalizzato delle norme morali⁴⁰.

Una conseguenza di tale impostazione è che Banfield presenta tutta la società contadina di Montegrano come un'unica, indifferenziata classe sociale e trascura, o ignora, le vere linee strutturali.

In altre parole la mancanza di unità e di cooperazione descritte non sono semplicemente il risultato di una « moralità »

⁴⁰ Banfield tuttavia non può veramente credere questo. Nella sua descrizione dell'educazione dei bambini (pag. 145-152) allude a « una caratteristica incapacità di collegare la punizione con un malefatto precedente » (p. 149) e di nuovo (pagg. 151-2) « la punizione... non è rapportata ad alcun principio di "dovere" ...e in queste circostanze nessun principio generale può essere internalizzato come coscienza ». E dunque, chi fa rispettare le regole?

negativa o neutrale (a sua volta più diffusa di quel che Banfield suggerisce, nel senso che i ruoli familiari sono dominanti sugli altri): ma di fatti sociali specifici e molto concreti.

Inoltre, per quanto riguarda il prestigio, occorre dire che esso definisce i rapporti umani nei casi in cui le istituzioni formali mancano di farlo: proprio dove sono assenti le gerarchie formali e le classi, dove la gamma delle cariche è limitata, gli uomini tendono a valutare il prestigio delle persone fra le quali vivono giorno per giorno, e a comportarsi con rispetto e deferenza, o con familiarità e disprezzo, volta per volta e a seconda del caso. Quando non ci sono norme formali e imparziali ad assicurare una definizione appropriata del comportamento, le persone si distinguono l'una dall'altra in termini di prestigio; quando le regole universali sono poche, abbondano le regole particolari; e nei casi in cui le posizioni sociali possibili sono limitate, gli uomini guardano alle personalità: dove il Contratto è poco sviluppato, là domina lo Status.

Il carattere elaborato e complesso delle regole morali dominanti nelle comunità dell'Italia meridionale di cui siamo a conoscenza, fa sì che parecchie persone, in effetti, infrangano le regole, per svariati motivi: può darsi che i mariti debbano mandare fuori le mogli a lavorare; o non siano in grado di mantenerle e di vestirle come sarebbe loro dovere; può accadere che le figlie femmine siano mal sorvegliate, e gli interessi materiali dei figli maschi vengano trascurati per negligenza; che i mariti prendano poca cura della proprietà della moglie e che le mogli trascurino i beni del marito. Tutto ciò porta come conseguenza che gli uomini sono classificati in ragione, appunto, del loro prestigio di mariti, padri, fratelli e figli, relativamente buoni o relativamente cattivi. La differenziazione non è formale o impersonale, ma informale e personale: il prestigio di un uomo è radicato nella valutazione dei suoi vicini, e non è trasferibile, poiché egli dipende per la sua reputazione dalle persone che lo conoscono.

Questa grande importanza del prestigio — come fattore di differenziazione — più che dei ruoli specifici con i loro specifici doveri e diritti — appare collegata con l'assenza di solidarietà, tipica fra le persone che vivono in condizioni di uguaglianza per quanto riguarda le risorse economiche, la residenza o altri fattori « oggettivi » e impersonali. Il tipico rapporto di classe è quello tra protettore e cliente, un rapporto dunque di solidarietà verticale (per quanto transitoria possa essere); mentre il tipico rapporto all'interno della stessa classe è competitivo — quello di persone uguali che gareggiano per ottenere

accesso alle scarse ma indispensabili risorse e competono per accaparrarsi i protettori o i clienti, a seconda del caso.

I protettori e i clienti sono persone interessate allo scambio di servizi. I servizi sono regolati da valori di reciprocità simili a quelli stabiliti da Mauss, ma con una possibilità in più. Infatti gli individui studiati da Mauss avevano due possibilità, ricambiare il dono o perdere l'onore mentre gli abitanti del paese da me studiato dispongono di una terza alternativa: e cioè possono, se si trovano temporaneamente in vantaggio, rifiutare di ricambiare e accrescere così la loro reputazione, acquistando fama di indipendenti — il che supera il vantaggio di mantenere un rapporto stabile con quel particolare vicino. Possono acquistare la reputazione di uomini furbi, abili e astuti, capaci di farsi gioco dei loro inferiori, fiduciosi e sciocchi⁴¹. Il rapporto protettore-cliente del tipo « puro » è potenzialmente umiliante, perché le sanzioni che ne assicurano la reciprocità e la stabilità sono poche. E' questo il motivo per cui la gente tende ad associarsi con protettori, o con clienti, con i quali esistano anche altri tipi di legami, sanzionabili: il protettore e il cliente possono essere amici, o parenti o padrini di un bambino, o possono avere semplicemente la reputazione di uomini onesti. Al giorno d'oggi i membri di un partito politico rappresentano i protettori ideali, non solo perché dispongono di un potere sulla distribuzione delle risorse economiche, ma perché hanno bisogno di servizi che i clienti, in qualità di elettori, possono offrire loro. In linea generale dunque, i pisticcesi tendono a coprire con sanzioni sociali i rapporti considerati ufficialmente impersonali, proprio allo scopo di stabilizzarli. I rapporti che possono essere colpiti con le sanzioni più gravi sono quelli fra parenti o fra consanguinei; infatti proprio manipolando la sua rete di parentele o combinando un matrimonio vantaggioso un pisticcese può acquistare potere e influenza. Descrivere tutto ciò come « familismo amorale » non è che una mezza verità.

Il successo che un uomo può ottenere, facendosi largo nel sistema attraverso un rapporto clientelistico, dipende dal suo status e dal suo prestigio. La sua condizione sociale deve essere generalmente quella di un adulto capofamiglia. E' questa condizione che fornisce la garanzia della sua probità e solidità: un uomo che ha famiglia ha anche certi interessi e responsabilità (sanzionate dai congiunti e dai vicini), che rendono il suo comportamento prevedibile almeno in parte e assicurano che egli non si comporterà come un completo irresponsabile. La condi-

⁴¹ JOHN DAVIS, *Passatella, an Economic Game*, « British Journal of Sociology », 1964.

zione di capofamiglia è il contrassegno che consente ad un uomo di prendere parte alla vita politica. Il valore di tale contrassegno varia a seconda del grado di prestigio dell'individuo, del suo essere più o meno uomo d'onore: e l'onore è legato innanzitutto al modo col quale egli compie i suoi doveri ed esercita i suoi diritti di capofamiglia.

Possiamo riassumere la questione osservando che le relazioni politiche nell'ambiente da noi studiato non sono sui generis, e cioè che le istituzioni politiche non sono specializzate. Le comunità contadine, anche in uno stato moderno e industriale come l'Italia, non possiedono le istituzioni specializzate caratteristiche delle società di massa, nelle quali esiste un alto grado di divisione del lavoro. Le pressioni dei vicini e dei parenti spingono un capofamiglia ad uscire dal suo ambiente domestico e ad impegnarsi nell'attività politica: come risultato, le necessità della sua famiglia vengono soddisfatte, mentre si può affermare che il suo status e prestigio di capofamiglia hanno contribuito a permettere il suo successo. Per chiarire questo punto in modo diverso possiamo dire che una delle pressioni che spingono un uomo ad assumersi le responsabilità della vita familiare, che gli fanno apparire vantaggioso il ruolo di padre e di marito, è il suo bisogno di reputazione, di potere e di benessere.

Vorrei concludere queste note discutendo un altro problema: come si spiega la dichiarata riluttanza dei contadini dell'Italia del Sud ad associarsi e a fondare delle cooperative.

Una convinzione assai diffusa è che le cooperative rappresentano sempre un'iniziativa fruttuosa: i coltivatori si accordano per procurarsi collettivamente quei servizi, come i fondi comuni per i macchinari o per l'organizzazione del mercato, che non potrebbero permettersi singolarmente. La convenienza sta nel fatto che i membri di una cooperativa possono realizzare economie su una scala che permette loro di acquistare, ad esempio, una mietitrebbia o un trattore; d'altra parte, come membri di una collettività, sono in grado di resistere alle forze impersonali del mercato facendo fronte comune e usando un potere di contrattazione più alto.

Comunque non è vero che quanto più cresce la scala di grandezza della cooperativa tanto maggiori saranno i vantaggi economici: vi è un limite oltre il quale diventa antieconomico accrescere le dimensioni del nucleo. Questo limite può capitare in punti diversi della scala, per diverse ragioni⁴². Un esperto agricolo distaccato da un programma governativo, ad esempio, può

⁴² F. DOVRING, *Land and Labour in Europe in the 20th Century*, terza edizione, 1965, pagg. 202-204.

lavorare efficacemente con un numero minore di contadini di quello che può fare un agente di compravendita. Sarebbe difficile accertare in quali casi, dato il sistema agrario ancora vigente nell'Italia del Sud, si verificano i limiti di utilità dell'organizzazione cooperativa. Per piccoli poderi sparsi e frammentati, coltivati in maniera estensiva, allo scopo di produrre il necessario per la mera sussistenza, il vantaggio diretto di costituire una cooperativa è piuttosto marginale.

Si sostiene inoltre che le cooperative rappresentino un vantaggio solo in determinate condizioni di mercato⁴³. Uno dei tipi di mercato, infatti, nei quali la cooperazione non produce necessariamente un guadagno economico, è il mercato piccolo e particolaristico, dove i rapporti non sono specializzati e settorializzati.

I fautori ideologici delle cooperative nutrono probabilmente un'opinione poco realistica del rapporto che vige fra commercianti e contadini nell'Italia meridionale. Non è giusto, ad esempio, considerare i commercianti come una falange compatta di oppressori, intenta a sfruttare il proprio potere contrattuale per polverizzare i poveri contadini. Al contrario, essi vivono nello stesso paese dei produttori che li riforniscono, dividono i loro valori e dipendono in parte, per quanto riguarda la loro influenza e il loro prestigio, dall'abilità di concedere a certi contadini condizioni speciali, o perlomeno di convincerli che le condizioni da essi offerte sono speciali. I commercianti possono essere coinvolti nella vita politica del paese, e hanno certamente dei parenti, o dei figliocci. In breve, il rapporto commerciante-contadino non è unilaterale, non è un rapporto impersonale di mercato sul quale un tipo di contrattazione collettiva può produrre un vantaggio economico chiaro e controllabile. Il rapporto è complesso e conferisce al produttore la possibilità di usare sanzioni non soltanto economiche nei confronti del compratore — gli dà l'opportunità, in altre parole, di infiltrarsi nella categoria del commerciante e di sovvertirne i principi razionali. Il produttore dispone infatti della facoltà di massimizzare altri valori oltre a quello del prezzo puro del suo prodotto e di ottenerne il pagamento in termini di favori politici, di influenza, di prestigio. In queste circostanze l'indifferenza verso la possibilità di formare una cooperativa non è un esempio di irragionevolezza economica, motivata da un ethos nemico di ogni forma di organizzazione e di collaborazione. Essa rap-

⁴³ L. P. F. SMITH, *The Evolution of Agricultural Cooperation*, 1961, passim, specialmente pagg. 3 ss.

presenta invece una ragionevole scelta tra due tipi diversi di collaborazione, uno dei quali è conveniente e l'altro no.

Esistono tuttavia dei casi in cui i coltivatori si rendono chiaramente conto del vantaggio che rappresenterebbe per loro aderire ad una cooperativa e tuttavia non lo fanno. E' colpa, in questi casi, dell'ethos, o vi è una spiegazione più semplice? La prima cosa da rilevare è che se la spiegazione va ricercata nell'ethos, Montegrano, o l'Italia del Sud, rappresentano casi assolutamente unici nell'esperienza sociologica generale: intendiamo dire che non esistono altre società nelle quali le idee morali, da sole, ostacolano la convenienza economica. Le convinzioni morali cedono sempre di fronte ai vantaggi economici, a meno che non siano sanzionate in maniera precisa: a meno che la novità da introdurre non danneggi gli interessi delle persone che hanno il potere di applicare le sanzioni. Così può darsi che un eventuale innovatore economico a Montegrano non riesca a persuadere sua moglie o i suoi vicini — anche se egli è perfettamente convinto dell'utilità economica di fondare una cooperativa — a correrne il rischio (e, come fa notare Marselli, gli abitanti di questa zona hanno avuto effettivamente delle esperienze scoraggianti per quanto riguarda le cooperative). L'innovatore dovrebbe dunque creare un nuovo ruolo, quello dell'Onesto Cooperatore, e convincere delle sue ragioni un pubblico se non addirittura ostile, perlomeno incerto e sospettoso, e che dispone contro di lui di una potente sanzione, quella di poter modificare la misura del suo prestigio.

Le conseguenze nelle quali può ramificarsi un'innovazione non vengono sempre percepite dall'osservatore esterno. Fare un debito, per esempio, è considerato a Pisticci come un piccolo espediente ad hoc — utile per maritare una figlia, per superare la disgrazia di un cattivo raccolto, per provvedere le medicine in caso di malattia. I debiti sono associati con l'idea dell'imprudenza e della disgrazia; rischi e rate d'interesse vengono quindi valutati in maniera conforme: le somme impiegate sono in genere piccole, tra le 20 e le 100.000 lire. Quando i parenti e i vicini degli assegnatari dell'Ente Riforma appresero che i debiti di questi ultimi si aggiravano intorno al milione di lire, li compatirono come se fossero stati colpiti da una terribile disgrazia, invece di congratularsi per il fatto che avevano ottenuto una disponibilità di capitale a condizioni così favorevoli. Anche altri fattori contribuiscono ad abbassare, generalmente parlando, il prestigio degli assegnatari, a rendere loro e i loro figli meno desiderabili come mariti, meno utili come amici, meno degni di considerazione quando si tratta di prendere decisioni che possono toccare i loro interessi. Una delle obiezioni che i pisticcesi

muovono alle cooperative, infatti, è la necessità di contrarre dei debiti per costruire o per acquistare macchinari e attrezzature, debiti dei quali i soci diventano in qualche modo responsabili.

Il mio parere dunque è che i sociologi (o chiunque si accinga allo studio delle condizioni morali culturali e psicologiche che consentono la vita associativa) debbono tenere conto, fin dal principio, del controllo locale sulle azioni, e delle conseguenze delle azioni stesse, prima di attribuire ai valori morali un'influenza preminente sulle azioni e sulle scelte. Banfield non ha fatto questo ed io ritengo che abbia avuto torto. Se vogliamo veramente comprendere perché le persone non si organizzino collettivamente o non si associno alle cooperative dobbiamo rivolgerci tutta una serie di quesiti molto concreti ed elementari, prima di azzardare una risposta: l'iniziativa promette dei vantaggi economici? Sono consapevoli di questi vantaggi le persone interessate? Quale tipo di ruoli esige la nuova attività, ruoli innovatori o ruoli tradizionali? Se i ruoli sono tradizionali, almeno in parte, non vi sarà bisogno di reinventarli completamente, ma basterà modificarli e rendere possibile un controllo sul comportamento dei funzionari e dei soci della cooperativa. Se invece i ruoli che l'iniziativa richiede sono completamente nuovi, occorre chiedersi se entrano in conflitto con quelli tradizionali. E se il conflitto si verifica, vi sono altre persone che hanno il potere e l'interesse di applicare delle sanzioni?

Concludendo questa analisi vorrei sottolineare l'importanza, in questa ricerca sull'Italia del Sud, delle lacune che riguardano il controllo sociale sull'individuo, sulla famiglia e sull'attività sia economica che politica. Altrettanto grave, a mio parere, è la negligenza, o l'ignoranza, dimostrate nei confronti dell'ampia letteratura sulla famiglia e sui sistemi morali⁴⁴. Potrà sembrare che io mi rammarichi soprattutto del fatto che Banfield non abbia scritto il suo libro così come l'avrei scritto io — un tipo di critica che fa infuriare, e con ragione, tutti gli autori. Ma non si tratta di questo: l'argomento della mia critica concerne soprattutto la « scienza dell'associazione », che non può essere compresa se non si tiene conto di alcuni principi sul controllo reciproco degli individui; è mia convinzione che nessun libro può risultare illuminante su questo argomento se non riconosce l'importanza di tali concetti.

⁴⁴ Dissento in questo da altri critici che hanno condannato soprattutto la conoscenza schematica che Banfield aveva della storia dell'Italia meridionale. A me sembra che questo sia increscioso ma non di importanza schiacciante.

Quando avevo già scritto queste note ho avuto occasione di leggere l'acuto articolo di Alessandro Pizzorno pubblicato nei Quaderni di Sociologia⁴⁵. Le osservazioni di Pizzorno mi sembrano giuste, quantunque io nutra dei dubbi sull'utilità di un esercizio che consiste nel confutare Banfield usando i suoi stessi dati: Banfield non ha dato prova di essere un etnografo di qualità così alta da giustificare tale procedura, e le idee personali di Pizzorno sulla società italiana meridionale sarebbero risultate più utili. A parte questo, credo che una critica sociologica del libro di Banfield dovrebbe seguire una linea nettamente più radicale: le società non funzionano nella maniera descritta nel libro e i sociologi non dovrebbero aver l'aria di avallare simili analisi. C'è anche un lato morale del problema: gli italiani del Sud non hanno nei riguardi della sociologia il distacco critico che forse è comune agli italiani del Nord e agli inglesi, ma, a differenza degli abitanti delle isole Trobriand, si accorgono e tengono conto di quello che i sociologi dicono di loro; propagare nozioni false in queste circostanze è particolarmente pericoloso.

Può sorgere il dubbio, in chi legga l'articolo di Pizzorno e il mio, che non ci troviamo d'accordo sull'uso del termine comunità. Io credo che Pizzorno sarebbe dell'avviso di considerare la rete delle interazioni dei montegranesi come concentrate a Montegrano, e di puntare sul paese come unità di studio — ma non per questo l'analisi dei legami fra Montegrano e i centri del potere dovrebbe restare esclusa. E' in questo senso che lo studio di M. Stacey su Banbury o di R. Frankenberg su un villaggio gallese possono chiamarsi legittimamente studi di comunità.

Trad. di

SIMONETTA PICCONE STELLA

JOHN DAVIS

*University of Kent,
Canterbury.*

⁴⁵ ALESSANDRO PIZZORNO, *Perché non c'è niente da fare a Montegrano*. « Quaderni di Sociologia », n. 3, 1967.

Aspetti della partecipazione politica in Italia: Analisi di una ricerca

La ricerca sui militanti della DC e del PCI, i cui risultati vengono pubblicati ne *L'attivista di partito* (a cura di F. Alberoni, V. Capecchi, A. Manoukian, F. Oliveti, A. Tosi, Bologna, Edizioni del Mulino, 1967), costituisce solo un aspetto di un vasto programma di indagini sulla partecipazione politica in Italia, realizzato fra il 1963 e il 1965 a cura dell'« Istituto Carlo Cattaneo » con finanziamento del *Twentieth Century Fund* di New York. Come si ricorda nella presentazione del volume, il progetto prevedeva inizialmente che si studiassero organicamente e in profondità alcuni caratteri fondamentali della partecipazione politica in Italia (voto, formazione della classe dirigente dei partiti, interrelazioni fra partiti, sindacati e associazioni varie ecc.); in realtà poi, anche e soprattutto per ragioni economiche, l'indagine ha dovuto essere limitata il più delle volte a due soli partiti, DC e PCI, coerentemente peraltro ad una precisa scelta di ordine teorico corrispondente all'accettazione del modello del bipartitismo imperfetto proposto da Giorgio Galli.

La scelta di studiare specificamente la figura del militante attivo di partito, le funzioni politiche e sociali che svolge la « visione del mondo » che ha i modi dell'integrazione nella comunità in cui egli vive, è motivata dalla centralità assunta da tale figura nei moderni partiti di massa. Ciò che si intende comunemente per attivista non corrisponde a un leader, nè a un uomo particolarmente colto, e neppure ad un fine « stratega » politico; gli attivisti costituiscono piuttosto l'ossatura a livello medio-inferiore del partito, assolvendo una fondamentale funzione di mediazione fra i grandi temi ideologici e le direttive del vertice da un lato, le esigenze delle masse degli elettori e dagli iscritti dall'altro. Ciò sembra avvenire anche se apparentemente, soprattutto in alcuni contesti comunitari, all'attivista tocca un compito di trasmissione abbastanza meccanico. In realtà, nella misura in cui condivide un patrimonio di valori comune, vive le speranze e le delusioni, le soddisfazioni e le incertezze dei componenti la comunità in cui è inserito, egli si pone come punto cruciale di contatto fra il partito e la società reale. In questo quadro è difficilmente concepibile un processo meccanico di ricezione e trasmissione; è inevitabile che si delinei una dimensione, sia pure modesta, di tipo « transazionale ».

Tutto ciò è detto perspicuamente da Alberoni nella sua concisa introduzione. Nella stessa introduzione appaiono chiaramente i termini in cui si è venuto articolando un orizzonte problematico assai complesso in funzione del quale si delineano le ipotesi della ricerca e i metodi utilizzati per svolgerla. « Visto così — scrive Alberoni — l'attivista ci appare non in un ruolo meramente passivo, di cinghia di trasmissione, ma in un ruolo attivo ed originale. E vengono allora naturali le domande: com'è che alcuni e non altri si sentono in un certo momento chiamati e, in ogni caso, dedicano la propria vista ad una attività politica entro un partito? Quale peso hanno avuto ed hanno, nella loro scelta, i molti fattori che si possono, astrattamente, ipotizzare [...]? E qual'è il loro modo di vedere e giustificare le cose [...]? Come si svolge la loro esistenza e che peso ha il loro ruolo di attivista fra gli altri ruoli, quali compatibilità e incompatibilità vi sono e sono vissute? In quale modo partecipano alla comunità e come sono integrati e ad un tempo segregati da essa? E come queste cose differiscono nei due grandi partiti italiani e come sono andate mutando nel tempo dal primo dopoguerra ad oggi? » (p. 12) La specificità degli interrogativi posti, il loro carattere sociologico e psicologico insieme, e l'enfasi posta, nelle risposte ad essi inizialmente date dalle ipotesi, sulla dimensione comunitaria della partecipazione politica, hanno suggerito la scelta di un approccio di tipo intensivo piuttosto che estensivo. Si è quindi optato per una indagine in profondità condotta su un campione estremamente limitato (108 attivisti in tutto, di cui 54 democristiani e 54 comunisti), costituito da sei gruppi di attivisti composti da 18 individui (9 DC e 9 del PCI), uno per ciascuna delle comunità prese in considerazione. Alla decisione di fare un'indagine in profondità di questo tipo non sono state estranee, come viene esplicitamente ammesso, considerazioni di ordine economico (insufficienza di fondi). Le scelte successive, quelle delle comunità e dei singoli attivisti da studiare, sono state operate in base a criteri strettamente dipendenti dalle ipotesi della ricerca. Si sono così individuate sei comunità con popolazione fra i 20 e gli 80 mila abitanti, caratterizzate dal predominio della DC o del PCI, da un maggiore o minore grado di industrializzazione e di sviluppo economico, dalla localizzazione geografica. Sulla scelta dei singoli attivisti si dirà di più in seguito; ma già a questo punto si possono formulare alcune osservazioni.

Sarebbe stato evidentemente assai difficile — e forse impossibile nelle circostanze in cui si è organizzata la ricerca — ricorrere ad un campionamento casuale; parimenti difficile sarebbe stato prendere in considerazione comunità di grandi di-

mensioni. Ciò può contribuire a giustificare le scelte indicate, ma non toglie che possano sussistere dei dubbi sui criteri stessi che hanno portato a scegliere proprio quelle comunità (due in Lombardia, una in Emilia, una nel Veneto, una in Campania e una in Puglia), e non altre. Sembra, in una parola, che tutto sia troppo predeterminato perché possa emergere poi qualcosa di sostanzialmente difforme dalle ipotesi della ricerca. Inoltre, operando su dati concernenti individui visti nella propria comunità (comunità e individui selezionati in base a criteri predeterminati da certe ipotesi) non solo non è possibile, evidentemente, considerare i risultati come statisticamente rappresentativi del militantismo italiano, ma neppure sembra lecito giungere a proposizioni — sia pure a limitato livello di generalizzazione — sufficientemente attendibili.

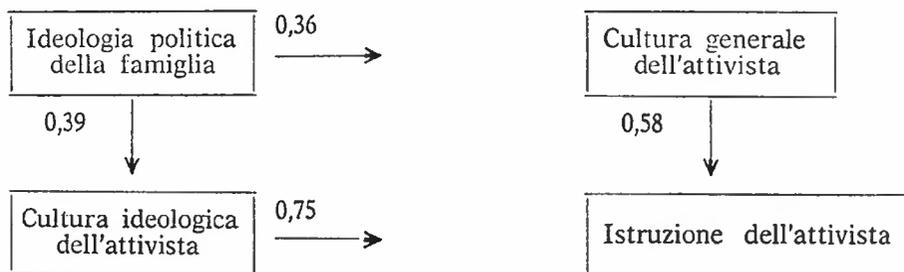
Gli autori, in verità, sembrano consapevoli dei limiti della ricerca. « Da questo punto di vista — scrive infatti Alberoni — i risultati sono soltanto indicativi. Esistono senz'altro in Italia situazioni diverse e tipi diversi di attivisti da quelli da noi studiati. Però la coerenza dei risultati ottenuti e il rigore dei metodi impiegati per la verifica ci consentono di considerare altamente attendibili le risposte agli interrogativi di fondo che ci eravamo posti. Se ci domandiamo, per fare un esempio, quanti attivisti dei due partiti provengono da famiglie con una tradizione cattolica o socialista per l'intero paese, la ricerca non serve; ma per dire che la tradizione familiare è importante nel portare il cittadino a diventare un attivista nell'uno o nell'altro partito, questo la ricerca lo dice con sicurezza » (p. 13). Nulla, in realtà, si può eccepire sul rigore dei metodi impiegati o per meglio dire, sulla validità e la raffinatezza dei metodi in sé; talvolta, anzi, si sfiora il virtuosismo. Nè è contestabile che pure da un campione discutibile come quello utilizzato emergono dei tratti ricorrenti che sembrano accomunare sotto alcuni rispetti gli attivisti comunisti lombardi e quelli pugliesi presi in considerazione. Ma una generalizzazione come quella adombrata nell'ultima parte del passo citato di Alberoni sembra lo stesso difficilmente enunciabile « con sicurezza » in base ai risultati della ricerca. Che la tradizione familiare possa essere un fatto causalmente rilevante rispetto al divenire attivista democristiano o comunista, non è improbabile; che una proposizione della forma: « Nella comunità x , date certe coordinate temporali, l'attivismo comunista e dc è favorevolmente condizionato da una tradizione familiare socialista o cattolica » sia legittimamente formulabile sulla scorta dei dati raccolti, è fuori di dubbio, stante il carattere genericamente probabilistico e non probabilistico-statistico della proposizione indicata; che, infine, si possa

formulare una proposizione esprimente la stessa connessione ad un più elevato livello di generalizzazione (tale cioè da coprire un universo formato da almeno 6 comunità italiane) è parimenti legittimo; ma è dubbio che si possa elevare il livello della generalizzazione anche solo nei termini delle comunità italiane con popolazione fra i 20 e gli 80 mila abitanti; è parimenti dubbio che l'indicata connessione tenga — sia pure in termini genericamente probabilistici — per le comunità italiane in cui sia presente uno o più dei tratti caratterizzanti le comunità studiate (cioè, ad es., per le comunità in cui c'è predominio della DC o del PCI, ovvero per comunità caratterizzate da un certo livello di sviluppo economico o da una certa localizzazione geografica). A rigore, non si potrebbe dire se non che i risultati ottenuti dall'indagine sul militantismo democristiano e comunista in ciascuna delle sei comunità considerati sono *indicativi* per quelle comunità che presentano tutti i tratti in base ai quali ciascuna delle prime è stata scelta come oggetto d'indagine. Comunque, in termini di logica dell'indagine scientifica, la ricerca non sembra poter dire « con sicurezza » che « la tradizione familiare è importante nel portare il *cittadino* (corsivo) a diventare un attivista nell'uno o nell'altro partito » (cit.). Data la non rappresentatività del campione, una connessione del genere è affermabile per una determinata comunità (ma solo in termini genericamente probabilistici dato che anche il campione di attivisti non è rigorosamente rappresentativo) o, al più, per un determinato universo di sei comunità italiane. E' evidente che una proposizione come quella indicata è del tutto priva di contenuto empirico in riferimento a comunità urbane; per queste, intuitivamente, sembrerebbero anzi formulabili proposizioni di tipo assai differente e forse tali da asserire relazioni contrarie. Che però *alcuni cittadini* italiani possano essere portati a diventare attivisti della DC o del PCI in base a dei fattori tra cui quello della tradizione familiare ha un ruolo importante, possiamo affermarlo; e tuttavia il contenuto empirico fornito a tale proposizione dai risultati della ricerca è, in definitiva, piuttosto modesto.

Questo rilievo fa nascere non pochi dubbi circa la funzionalità, e in definitiva anche la legittimità, delle raffinate elaborazioni statistiche operate da Capecchi su dati di un universo che in realtà è costituito da sei differenti campioni ciascuno dei quali è direttamente collegato, quanto alle caratteristiche, agli specifici contesti comunitari nell'ambito e in funzione dei quali sembra essere stato estratto. Ci si può quindi in primo luogo domandare se non sarebbe stato più significativo compiere tutta l'analisi multidimensionale in riferimento ai sei dif-

ferenti universi comunitari. In questo caso, i coefficienti di correlazione calcolati sarebbero certamente stati, se non rigorosamente rappresentativi, almeno fortemente indicativi.

Il risultato più interessante ottenuto attraverso i raffinati metodi di analisi multidimensionale utilizzati da Capecchi consiste nell'essere pervenuti ad una tipologia di attivisti democristiani e comunisti sulla base di modelli causali lineari. Ma quale validità si può attribuire ad una tipologia formulata operando su variabili individuate all'interno di un discutibile campione? Che valore hanno i coefficienti di correlazione calcolati su variabili di atteggiamento e di comportamento, di fatto collegate in un certo modo nell'ambito dei singoli campioni comunitari, quando le si proietta in un differente e più ampio universo, chiaramente non rappresentativo della situazione italiana in generale e nemmeno di un elevato numero di situazioni specifiche? Operando sui dati ottenuti sull'intero campione, Capecchi giunge ad elaborare, fra l'altro, un modello in cui appaiono causalmente collegate variabili come l'ideologia politica familiare, la cultura ideologica dell'attivista, la sua istruzione e la sua cultura generale (p. 455). Il modello rappresentato di se-



guito, viene ottenuto con operazioni formalmente ineccepibili. Di qui, cercando dei legami con altre variabili, si giunge a più complesse catene, fino a determinare un tipo generale di attivista comunista (giovane, relativamente preparato e istruito in conseguenza non solo di una maggiore cultura generale ma anche dell'influenza su di lui esercitata dall'ideologia politica della famiglia). Ma di che genere di « tipicità » si tratta? Un tipo di attivista del genere è certamente possibile ; ma il fatto che si sia pervenuti alla determinazione di esso operando su dati empirici, stante il carattere di questi, non sembra che possa conferirle maggiore peso o comunque maggiore funzionalità rispetto ad un tipo di attivista determinato senza ricorrere a dati empirici e ad elaborazioni matematiche. In ogni caso, l'essersi serviti di tali metodi non può voler implicare nulla di preciso in ter-

mini di esistenza o in termini di relazioni di fatto tra variabili. Una tipologia degli attivisti comunisti e democristiani era possibile delinearla anche in modo più semplice e « artigianale »; l'originalità e la portata di quella elaborata ne *L'attivista* dovrebbe consistere nella sua fondazione empirica e soprattutto nell'elaborazione matematica dei dati empirici. Come si è detto, sulla coerenza interna dei metodi matematici utilizzati non c'è da discutere; ciò sarebbe in ogni caso abbastanza secondario. Ciò che non convince è proprio la fondazione empirica su cui si costruisce tutta l'analisi multidimensionale. Le catene causali costruite in base ai dati rilevati sul campione potrebbero non tenere più aggiungendo al campione stesso gli attivisti di una sola comunità, magari del Mezzogiorno (solo due delle sei comunità considerate sono meridionali). Non è chiaro, allora, lo scopo in vista del quale venga rilevata, fra le altre, una correlazione fra l'atteggiamento di dicotomismo del militante e la sua età, per poi costruire una catena causale che porta a proposizioni generali e infine ad una tipologia, se tutto ciò riguarda soltanto un universo privo di rappresentatività. Ho in mente una comunità centromeridionale, le cui caratteristiche socio-economiche potrebbero essere considerate significative quanto quelle delle comunità prescelte per l'indagine, in cui i più giovani attivisti della DC e del PCI sembrano pure i più dicotomici. Forse in cinque, o in una, o in due delle sei comunità studiate, o forse in tutte, sono i più anziani ad avere l'atteggiamento più dicotomico. Ma questo la ricerca non ce lo dice, o almeno non ce lo dice chiaramente. Dall'analisi multidimensionale sappiamo invece che per 108 attivisti della DC e del PCI, vale la proposizione generale esprimente la tendenziale compresenza dell'atteggiamento di dicotomismo con l'item « età (relativamente) anziana ». Non abbiamo cioè nè un « tipo » di attivista determinato in base alla frequenza statisticamente rilevata di certi tratti in un universo significativo, e neppure un « tipo » di attivista relativo alla comunità x o y . Probabilmente, come si è detto, questa sarebbe stata la scelta migliore, giacchè il livello di generalizzazione nei termini del quale è possibile formulare proposizioni dotate di contenuto empirico è quello delle singole comunità considerate.

E' bene chiarire a tutte le lettere che i dubbi qui avanzati sull'utilità delle tecniche di analisi multidimensionale adottate ne *L'attivista*, pur potendo portare ad un ampliamento del discorso sul rischio fondamentale di un atteggiamento « quanto-frenico » (che l'utilizzazione di tali metodi diventi fine a se stessa traducendosi in un oliato meccanismo che ruota senza intoppi su se stesso e che induce a trascurare la dimensione genuina-

mente problematica delle situazioni sociali indagate), non implica minimamente una contestazione di principio delle tecniche indicate o dei metodi quantitativi in generale. Non c'è quindi nessuna preoccupazione per la perduta unicità e o irripetibilità degli eventi sociali; si perdono per molti versi gli stessi caratteri degli eventi fisico-naturali spiegati per sussunzione sotto leggi. La stessa specificità delle situazioni problematiche di cui si occupa il sociologo non pone qui grosse questioni di principio. Il richiamo all'esigenza di considerare i dati in diretto riferimento ai contesti comunitari è stato fatto valere in base a considerazioni metodologiche-tecniche dipendenti dalle stesse scelte operate ne *L'attivista*, e non in base ad altre considerazioni più generali, che pure potrebbero forse enunciarsi.

I dubbi avanzati sull'opportunità di effettuare l'analisi multidimensionale sull'intero campione considerato, oltre a non implicare una svalutazione delle tecniche in sé, non implicano neppure una svalutazione dei risultati della ricerca in generale. In effetti, dall'analisi unidimensionale — nella quale c'è spesso un riferimento sufficientemente preciso agli specifici contesti comunitari — emergono dei *trends* i quali, pur se non determinati in modo statisticamente rappresentativo contribuiscono in qualche modo ad aumentare la nostra conoscenza di certe strutture, di certi modi e mezzi della partecipazione politica al livello dei militanti attivi comunisti e democristiani. Emergono così alcuni tratti distintivi fra le due classi di attivisti, oltre che fra le sottoclassi in cui queste vengono suddivise in base al periodo del massimo impegno (DC: 1^a sottoclasse dal 1945 al 1953; 2^a dal 1954 al 1958; 3^a dal 1959 al 1963. PCI: 1^a sottoclasse dal 1945 al 1950; 2^a dal 1951 al 1953; 3^a dal 1956 al 1963), su cui scorta risulta in definitiva rafforzata l'ipotesi secondo cui per il militante comunista l'impegno è per lo più « totale » a differenza di quanto avviene per l'attivista democristiano; emerge inoltre una serie di diversità di atteggiamento e di visione del mondo: la visione del mondo del militante comunista è tendenzialmente dicotomica, o comunque lo è più frequentemente di quanto non lo sia quella dell'attivista democristiano; ma i più giovani sembrano esserlo di meno. L'attivista comunista ammira, spesso incondizionatamente, i suoi capi; in definitiva è il più delle volte anticlericale.

Sul dicotomismo della visione del mondo si insiste molto anche nell'analisi unidimensionale, anticipando i termini della catena cusale successivamente formulata nell'analisi multidimensionale. Probabilmente l'ipotesi che tale variabile fosse strettamente collegata all'anzianità, alla scarsa istruzione e cultura ideologica, e gli elementi prodotti a sostegno di essa da Capecci,

hanno fatto parzialmente trascurare altri possibili fattori. La variabile « dicotomismo » viene infatti identificata in base ad un certo tipo di risposte date a domande sulle società capitaliste e socialiste, sulla Chiesa e lo Stato, il blocco occidentale e quello orientale, i capi comunisti e cattolici, ecc. Ma le stesse strutture politiche delle singole comunità, oltre che i loro caratteri socio-economici e culturali, possono avere fortemente influenzato tali risposte. Sarebbe quindi stato utile, se non fare a meno delle tabelle concernenti tutto il campione, almeno farle accompagnare da tabelle riferite ai campioni comunitari con una più chiara e organica illustrazione delle variabili specifiche.

Le differenze maggiori fra l'attivista democristiano e quello comunista sono differenze in termini di ruolo e di tratti — per così dire — « strutturali », prima che culturali. E questo emerge in modo abbastanza chiaro e convincente dall'analisi unidimensionale. In una parola, l'impegno del militante attivo del PCI è strutturalmente « totale »; l'adesione al partito è prioritaria rispetto all'adesione ad altre associazioni; l'attività svolta per il partito è il più delle volte continua e in qualche modo determinata quanto ai modi e ai contenuti; le considerazioni di carriera e di vantaggi personali sono estranee o comunque molto marginali. Il militante democristiano è invece in primo luogo un uomo di Azione Cattolica o comunque matura il suo impegno in associazioni di ispirazione cattolica; la sua adesione al partito viene successivamente; l'impegno e la lealtà nei confronti del partito non sono « totali »; i ruoli assolti all'interno di esso sono mutevoli: l'impegno attivo cresce in periodo elettorale, si riduce o scompare completamente negli altri periodi. Soprattutto nelle comunità meridionali, poi, la variabile « vantaggi personali » ha una parte di primo piano; assai spesso il militante democristiano di una comunità meridionale ricopre cariche pubbliche e/o di partito di grado relativamente elevato.

A questo punto però, giacché tutte le scelte dei militanti da considerare sono state determinate in precedenza, una per una, c'è da domandarsi quale portata abbia la rilevazione delle indicate differenze di fondo tra i comunisti e i democristiani. Si tratta, in definitiva, di una scelta precedente che si traduce in un sostanziale allargamento della definizione di militante attivo in un partito politico. In base a tale scelta si è giunti tuttavia ad elaborare dei dati sugli attivisti di partito ottenuti considerando in una sola categoria l'assessore democristiano di una comunità meridionale e quello che di solito si definisce propriamente « attivista comunista » operante in fabbrica in una zona della Lombardia, il semianalfabeta (6 attivisti, tutti del PCI, sono sprovvisti di licenza elementare) e il laureato, dirigente a livello intermedio

del partito (4 della DC e 2 del PCI). Anche le perplessità che sorgono su questi caratteri del campione dipendono, in definitiva, dalle scelte di fondo operate nel progettare della ricerca. E infatti, nella « Introduzione al metodo », si tiene a precisare che da tali scelte « è risultato un campione costituito da militanti i cui livelli minimi e massimi sono rispettivamente inferiori e superiori rispetto a quelli previsti dalle più diffuse definizioni del militantismo. Ciò è diretta conseguenza — si aggiunge — della definizione di militante adottata: così come è conseguenza di questa definizione il fatto che i livelli formali e le caratteristiche sociali dei militanti variano, in una certa misura, secondo le comunità e in rapporto al periodo storico e al partito di appartenenza » (p. 91).

In realtà, la definizione adottata è tutt'altro che pacifica; a dire il vero una definizione formale dell'attivista di partito non c'è nel testo. Si parte infatti dalla definizione di Duverger per rilevare che essa, in quanto fondamentale basata sulla considerazione del ruolo del militante all'interno del partito, non è sufficiente a descrivere la fenomenologia del militantismo (p. 70). Secondo Duverger i militanti attivi, o attivisti di partito, sono da individuarsi in quella « piccola cerchia di iscritti, nettamente distinti dalla massa, che assistono regolarmente alle riunioni, partecipano alla diffusione delle parole d'ordine, contribuiscono all'organizzazione della propaganda, preparano le campagne elettorali. Non vanno però confusi — egli precisa — coi dirigenti; non sono dei capi ma degli esecutori; senza di essi non sarebbe neppure possibile l'attuazione di qualsiasi progetto » (Duverger, *I partiti politici*, Ed. di Comunità, p. 130). Secondo Antonio Tosi, che ha curato il primo capitolo di introduzione metodologica alla ricerca, si può ovviare alla parzialità della definizione di Duverger considerando come militante, o indifferentemente « attivista », un tipo di aderente che « partecipa » e non solo « esegue ». Ma lo stesso criterio della partecipazione viene notevolmente allargato, sicché viene fatto rientrare nella categoria dei militanti attivi tanto l'« influente » riconosciuto, quanto l'iscritto « attivizzato » in periodo elettorale. Cade quindi anche l'altro criterio proposto da Duverger: il militante-partecipante non è più necessariamente un esecutore e non partecipa più « regolarmente » alle riunioni di partito (ed è singolare osservare sulle tabelle quanti « attivisti » frequentino raramente o addirittura non frequentino mai le riunioni). Fra questa allargata categoria di militanti-partecipanti e le categorie dei dirigenti intermedi e degli iscritti non attivi, diventa impossibile tracciare una linea di divisione precisa, anche solo a scopi funzionali. La figura di attivista che ne scaturisce è alquanto scon-

certante e ambigua; e questo non tanto perché contrasta con ciò a cui normalmente facciamo riferimento nel parlare degli attivisti, quanto perché la stessa imprecisa e discutibile definizione adombrata viene talora trascesa di fatto. Ci si domanda, ad esempio; « Che cosa fa il nostro militante di base? » (p. 226) Il che sembra denotare il riemergere della definizione usuale e il suo sovrapporsi alla nuova definizione proposta.

A questo tipo di rilievi si potrebbe ribattere che l'oggetto specifico dell'indagine è propriamente costituito dalla partecipazione politica; molte ambiguità potrebbero derivare semplicemente dal titolo del libro, dedicato ad una problematica figura di « attivista » (il termine ha un significato abbastanza definito nel linguaggio comune, peraltro assai prossimo a quello delineato nel linguaggio scientifico da Duverger) che dovrebbero essere altro da quella usualmente concepita. Che si voglia quindi parlare di « attivisti » o meno, sarebbe quindi un fatto di mera stipulazione linguistica. Tuttavia è la stessa centralità dell'elemento « partecipazione », a sua volta considerato in modo alquanto estensivo, a rendere ambigui e la definizione di « attivista » e il campione, in cui laureati e semianalfabeti, « partecipanti » in senso pieno (cioè individui « mobilitati » in modo sostanzialmente permanente) e piccoli notabili o aderenti ad associazioni cattoliche « attivizzati » per le elezioni, compaiono insieme. Non è quindi sufficientemente chiaro quale tipo di partecipazione politica si intenda studiare. In effetti non si studiano i modi della partecipazione politica dei militanti attivi di partito in base ad una definizione di questi che non contempri tale variabile, o che venga determinata quanto a tale variabile in base ai risultati della ricerca; piuttosto si studia un oggetto predeterminato anche e soprattutto in base e in funzione di certi indicatori di partecipazione politica, avendo cura di formare un campione di individui i cui livelli di partecipazione siano compresi fra i più elevati e costanti e quelli episodici e marginali. In sostanza, l'incognita non è la partecipazione degli attivisti, giacché questi sono definiti in base alla partecipazione; nè si dà come incognita, da determinare in base ad uno studio estensivo della partecipazione, l'elemento « attivista ». Ciò che di fatto la ricerca dà, è prevalentemente una descrizione di *alcuni* modi e caratteri della partecipazione politica in *alcune* comunità. Entro questi precisi limiti essa è indubbiamente utile e interessante; nel momento in cui tende a trascenderli — il che sembra non di rado avvenire proprio per le ambiguità di fondo di cui si è detto — diviene largamente discutibile.

Così, appaiono discutibili anche delle proposizioni formulate con molta circospezione che tuttavia tendono a porsi in

termini generali. Tanto per fare un esempio, è dubbio che la rilevazione — operata sul campione di 108 attivisti tenendo conto solo relativamente dei contesti comunitari — della scarsa influenza dell'esperienza scolastica ai fini di stimolare un impiego politico attivo, possa valere come confutazione dell'ipotesi secondo cui l'esperienza scolastica è *un* fattore causalmente rilevante ai fini di tale impiego. L'indicata rilevazione « costituisce forse — scrive Franca Olivetti — un indice della scarsa significativa che, ai fini della partecipazione politica di base, hanno esperienza di tipo culturale e intellettuale » (p. 216). Dove, a parte quanto si è già detto sulla « partecipazione politica di base » (è veramente « di base » questa partecipazione?), non si capisce perché non si faccia un discorso sui dati relativi alle singole comunità studiate; non si capisce, cioè, perché formulare proposizioni così generiche in base ai dati ottenuti su un discutibile campione, piuttosto che formularne di meno generali — e anche meno generiche — sui dati dei campioni a livello comunitario, che sarebbero certamente più ricche di contenuto empirico. E' chiaro infatti che il fattore « esperienza scolastica » potrà avere incidenze assai differenti a seconda delle dimensioni, dei contesti comunitari soprattutto; che in comunità fra i 20 e gli 80 mila abitanti tale incidenza sia relativamente scarsa (ma lo è anche uniformemente?) è un fragile supporto all'ipotesi secondo cui « esperienze di tipo culturale o intellettuale » hanno scarso peso ai fini di una partecipazione politica attiva. Mettendo da parte ogni discorso sulle comunità di maggiori dimensioni, sarebbe interessante sapere che rapporto c'è fra le due indicate variabili nel caso dei militanti laureati presenti nel campione, anche in riferimento alla variabile « contesto comunitario ».

Analogamente, sembrano alquanto azzardate proposizioni come quella secondo cui « la maggior concentrazione dei soggetti frustrati nel PCI starebbe a indicare che l'adesione, e ancor più l'impegno attivistico, in un partito che offre tipi di rapporti interpersonali di natura quasi organica e in cui la fitta trama delle strutture organizzative favorisce una forte coesione interna, può avere un significato di compenso. Chi infatti — aggiunge la Olivetti — nell'ambiente familiare, scolastico, fra gli amici e i primi compagni di lavoro ha sperimentato sul piano emozionale privazioni e carenze che non gli permettono di superare l'insicurezza e di raggiungere l'autonomia personale, può cercare e trovare integrazione nel partito » (pp. 221-222). Il che non è certo impossibile, in linea di principio. Si consideri tuttavia che i dati empirici da cui muove tutto il discorso sono quelli,

raccolti sul campione di cui si è detto, presentati nella tabella seguente:

Nell'infanzia o nell'adolescenza dell'attivista si possono rintracciare frustrazioni (Tab. 10, p. 221).

	dc	pci	totale
si	11	22	33
no	42	31	73
non si sa	1	1	2
	<hr/>	<hr/>	<hr/>
	54	54	108

Ci sono poi tabelle la cui scarsa rilevanza viene esplicitamente ammessa; ad esempio, la tabella 12 (p. 230) ci dice che dei 108 intervistati, 56 (di cui 29 democristiani e 27 comunisti) frequentano « sempre » le riunioni di partito, 23 (10 e 13) le frequentano « abbastanza », mentre 15 (6 e 9) le frequentano « raramente » e 14 (9 e 5) « mai ». Evidentemente tali rilevazioni non dicono nulla, giacché nelle diverse comunità ci sono differenti strutture organizzative; inoltre « il numero delle riunioni a cui l'attivista è chiamato a partecipare va posto in relazione con la carica e le responsabilità specifiche di cui è investito » (p. 231). Il che ci rimanda al discorso sull'esigenza di tener conto dei contesti comunitari e a quello sulla determinazione degli « attivisti » in considerazione. Se una larga categoria di aderenti al partito, dai livelli di partecipazione più marginali a quelli dei dirigenti intermedi, viene definita di « militanti attivi », o « attivisti », dire poi che c'è una certa differenza nella frequenza alle riunioni è abbastanza tautologico. La scelta del campione di fatto già implicava valori molto differenziati nell'item « frequenza alle riunioni ».

La ricerca in esame ha tuttavia una portata conoscitiva notevole se considerata come primo approccio allo studio di taluni aspetti della partecipazione politica in Italia; può cioè costituire una sorta di ricerca di sfondo di lusso. Essa vale a darci alcune coordinate che consentono la traduzione di una complessa serie di situazioni problematiche in « problemi » veri e propri, cioè in situazioni relativamente strutturate per le quali viene indicata una vita di inquadramento teorico sistematico. Alberoni ha quindi ragione nel dire che la ricerca è utile per comprendere « alcune componenti essenziali, alcune motivazioni di fondo, alcune esperienze cruciali » (p. 14) dell'attivismo de-

mocristiano e comunista in Italia. Si tratta però solo di una comprensione parziale e di tipo abbastanza intuitivo. E' altresì possibile che i casi in considerazione siano in qualche misura « tipici »; si tratta comunque di una tipicità sulla cui rilevanza ai fini di una determinazione tipologica sistematica dell'attivismo italiano, non si può affermare nulla di certo. Intuitivamente, gli attivisti comunisti e democristiani di Roma, di Milano, di Palermo, o anche di Livorno, sembrano presentare tratti abbastanza differenti dal tipo di attivista — poniamo — di una piccola comunità pugliese. Ma su tutto ciò la ricerca non può dirci nulla.

Alberoni ha ancora ragione nel sottolineare l'importanza e l'utilità di alcuni aspetti dell'analisi unidimensionale con i numerosi brani di interviste riportati, la ricchezza degli indici rivelatori di atteggiamenti e modi di vita che vengono prodotti. Sembra tuttavia che, nell'intento di dare un carattere di continuità all'analisi unidimensionale e a quella multidimensionale, si siano assai spesso trascesi i limiti entro cui essa poteva fornire elementi utili e attendibili. In una parola, dati i caratteri del campione preso in considerazione; sarebbe probabilmente stato più utile indicare dei *trends* nelle singole comunità e delineare dei tipi di attivista in termini esplicitamente approssimativi e limitativi.

Per concludere questa sommaria analisi sembra opportuno fare alcune brevi osservazioni sulla dimensione diacronica (sulla cui articolata presenza gli autori tengono a richiamare l'attenzione) e sul denso saggio « Partecipazione politica e dinamiche collettive », firmato da Alberoni, che costituisce un'impegnativa introduzione teorica alla ricerca.

Per quanto riguarda l'aspetto diacronico dell'indagine, l'impegno che gli autori tengono a sottolineare è indubbiamente avvertibile. Sia il primo capitolo del volume, in cui si tratteggiano le grandi linee dell'evoluzione del PCI e della DC in relazione all'evoluzione del sistema politico italiano, sia il capitolo dedicato all'illustrazione dei contesti comunitari nei quali si svolge la ricerca, sono concepiti in modo da dare conto, sia pure sommariamente, di una serie di fattori storici che concorrono a spiegare i modi di alcuni tipi di partecipazione politica. C'è tuttavia un certo scarto fra il primo saggio di Alberoni (« Il PCI e la DC nel sistema politico italiano ») e l'altro capitolo indicato. Mentre infatti nel saggio di Alberoni vengono illustrate anche le grandi linee del periodo storico che va dalle origini del movimento operaio e cattolico fino alla caduta del fascismo, per introdurre lo studio specifico della partecipazione politica nelle sei comunità si parte, in sostanza, dal dopoguerra. Ed è ipotiz-

zabile che un approfondimento della storia del movimento operaio e del movimento cattolico nelle singole comunità contribuirebbe a gettare più luce sulla figura del militante attivo. Ma lo scarto fra le premesse teoriche e l'indagine di comunità non sembra tanto dovuto al fatto che *L'attivista* sia un lavoro a più mani, quanto — ancora una volta — alla discutibile scelta di non circoscrivere la ricerca alle indagini di comunità, nel tentativo di giungere a risultati in qualche modo generali o generalizzabili. E, in definitiva, la figura dell'attivista di partito non esce dall'ambiguità.

Quanto al modello teorico generale elaborato da Alberoni per illustrare le strutture della partecipazione politica in relazione alle dinamiche collettive, va rilevata l'originale interpretazione e utilizzazione della tricotomia « partito-comunità; partito-società, partito-ordine ». L'analisi del partito-ordine (Bund), in particolare, viene effettuata ricorrendo alla teoria del comportamento collettivo sottolineandone e spiegandone così alcuni tratti fondamentali come la forte solidarietà, l'entusiasmo, la carica missionaria, l'obbedienza ai capi, la lealtà. La teoria del comportamento collettivo serve ad Alberoni come strumento di base ai fini della spiegazione della partecipazione politica, senza con ciò trascurare i fattori della « centralità » e della « coscienza di classe ». Per mezzo di tale teoria egli si ripropone anzi di ampliare il modello generale della « centralità » e di collegarlo a quello della coscienza di classe.

« Partecipa di più — scrive Alberoni — chi si trova in una posizione più elevata, rispetto al sistema di interessi, di chi si trova in una posizione periferica. Partecipa di più, cioè, chi è più prossimo al centro di potere che emette i valori culturali, di chi è marginale [...] Il fatto è — egli aggiunge — che le aree centrali di qualunque società sono in perenne stato di *collective behavior*, perché affrontano delle situazioni relativamente non strutturate (incerte) e, per loro natura, fluide, in cui vi è necessità di decisione. Questo anche nelle organizzazioni che hanno una struttura autoritaria o al cui vertice c'è una stabile oligarchia. L'oligarchia funziona come una società e i processi collettivi, dissoluzione di sistema d'interessi, nuove coalizioni, ecc., si svolgono in permanenza al suo interno e non si trasmettono all'esterno» (p. 51). Anche in un sistema di diseguaglianze, cioè, si potrebbero individuare dei fenomeni collettivi. Questi sarebbero dunque la molla della partecipazione politica non solo in circostanze rivoluzionarie, o più in generale quando si formano delle aree di eguaglianza, come sostiene Pizzorno in un suo recente studio (*Introduzione allo studio della partecipazione politica*, in « Quaderni di Sociologia », nn. 3-4, 1966). Secondo Alberoni « Pizzorno

non ha saputo legare teoricamente quella che egli chiama l'ipotesi della coscienza di classe con quella, di origine nordamericana, della centralità, cosa facile utilizzando categorie del *collective behavior* » (p. 51). Critica, questa, che lascia alquanto perplessi giacché uno dei meriti del saggio di Pizzorno sembra proprio quello di avere chiarito i punti di contatto e i punti di divergenza fra i modi della partecipazione ai vari livelli e quindi anche la relativa complementarità dei due modelli indicati (cfr. A. Pizzorno, *op. cit.*, pp. 271-273). Il fatto è che secondo Alberoni i due modelli sembrano doversi collegare in base ad una sussunzione di essi sotto le categorie del *collective behavior*: carattere peculiare di ogni fenomeno di partecipazione politica sarebbe un movimento collettivo. Pizzorno, al contrario, giudica solo parzialmente utile l'ipotesi degli entusiasmi collettivi: la portata esplicativa di tali elementi sarebbe sostanzialmente marginale, dandosi fenomeni collettivi in concomitanza con rapide trasformazioni della struttura dei rapporti sociali ed essendo situazioni del genere (in definitiva di tipo rivoluzionario) relativamente infrequenti. La posizione di centralità e/o la presenza di fattori « obiettivi » determinanti la coscienza di classe si pongono quindi come variabili esplicative primarie della partecipazione politica. Alberoni, peraltro, amplia l'area dei fenomeni collettivi molto al di là degli entusiasmi che compaiono in situazioni di tipo rivoluzionario, sicché, anche nel caso di gruppi « centrali », la spiegazione del loro elevato grado di partecipazione politica implicherebbe la necessità di ricorrere alle categorie del *collective behavior*. Tali categorie si porrebbero quindi come variabili esplicative comuni ad ogni fenomeno di partecipazione politica. Proprio in quanto tali, tuttavia, non possono che situarsi ad un livello di generalizzazione più elevato e quindi meno discriminante. Variabili discriminanti restano la coscienza di classe e la centralità. In breve, il discorso di Alberoni sembra valido ma non alternativo rispetto a quello di Pizzorno, convergendo in sostanza a suffragare le ipotesi suggerite dai due modelli di cui si è detto. Così, le categorie del *collective behavior* hanno certamente una importante funzione esplicativa tanto in relazione al militantismo di partito nel periodo immediatamente successivo alla liberazione, quanto in relazione alla partecipazione politica nelle comunità studiate ne *L'attivista*; ma è la variabile « centralità » ad assumere di fatto il ruolo di variabile esplicativa prevalente, soprattutto a livello comunitario oggi. Anche e soprattutto per questo si è più volte insistito, in questa analisi, sull'opportunità di tenere sempre strettamente collegata la ricerca ai singoli contesti comunitari.

Tutto quanto si è detto può condurre all'affermazione che *L'attivista di partito*, con tutti i limiti che se ne sono segnalati, costituisce un importante stimolo alla discussione su una serie di problemi estremamente complessi ed elusivi legati alla partecipazione politica. Il fatto di averne segnalato proprio gli aspetti più discutibili testimonia questa sua importanza. Storicamente e culturalmente la realizzazione di una ricerca del genere segna un punto fermo, quali che siano i dubbi circa i metodi utilizzati e la significatività di alcune proposizioni cui si è pervenuti in base alla ricerca empirica. Evidentemente, infatti, non avrebbe molto senso affrontare una analisi e una discussione dettagliata di alcune delle ricerche che sociologi e scienziati politici nordamericani vanno sfornando sul sistema politico italiano, utilizzando il più delle volte linde formulette elaborate oltreoceano, senza neppure porsi il problema che qualcosa « non quadri ». Nell'*Attivista* diverse cose sembrano « non quadrare »; ma è necessario riconoscere il merito di chi preferisce correre dei rischi, piuttosto che cadere nell'estremo opposto a quello di molti studiosi nordamericani che fanno ricerche — e poi le pubblicano — dopo essere stati nove o dodici mesi in Italia: l'estremo, cioè, di tenere nel cassetto o di pubblicare in modo clandestino ciò che si fa in termini di ricerca empirica perché la traduzione formale della ricerca, il libro, si assume debba essere qualcosa di formalmente perfetto, coerente, inattaccabile. *L'attività di partito* non presenta nessuno di questi caratteri, ma è certamente il prodotto di un notevole impegno di ricerca. In quanto tale costituisce un primo passo, incerto e zoppicante quanto si vuole, ma importante, sulla via di uno studio empirico sistematico delle strutture del sistema politico italiano nelle sue implicazioni psicosociali e culturali.

GIANNI STATERA

*Istituto di Sociologia,
Università di Roma*

Tre famiglie del Sud

« Oliveto Lucano, metri 548, ab. 1.186, nel '300 era sotto i cavalieri di Malta. Da Oliveto si può fare una escursione per mulattiera al *Monte Croccia Cognato*, metri 1.125 (panorama amplissimo, particolarmente verso lo Jonio); sul monte sono rovine di una città indigena, prima individuata da Fr. Mattiace di Oliveto, nel 1884, esaminata da Mich. La Cava nel 1886, rivelate con più campagne di scavi, incominciando dall'aprile 1905, da Vittorio De Cicco ».

Così viene presentato il paese di Oliveto Lucano dalla *Guida d'Italia* del Touring Club Italiano, volume dedicato alla Basilicata e alla Calabria. Oliveto è in effetti un paese di collina del potentino, a non molta distanza dallo Jonio, ubicato in una zona particolarmente misera; ha, a tutt'oggi, circa 1.300 abitanti che si dedicano nella quasi totalità all'agricoltura, sia come piccolissimi proprietari che come lavoratori non proprietari.

Sono stata ad Oliveto nel mese di giugno di quest'anno per effettuare un breve sondaggio che verificasse ulteriormente il discorso a carattere più generale che da alcuni anni sto conducendo sulla realtà del Sud e, particolarmente, sulla depressione economica e culturale di questa area e integrasse una serie di dati raccolti nel corso di diverse campagne di ricerca. Ad Oliveto ho scelto casualmente tre abitazioni e ho indagato esclusivamente l'aspetto economico.

La casa della famiglia n. 1 si compone di un unico vano con apertura sulla strada; nell'ambiente, provvisto di una finestra, è collocato un letto matrimoniale, una branda, un tavolino, due sedie, un fornello a pibigas, una cassa; in un angolo, chiuso da una porta, è collocato un *cantero*.

La famiglia è composta da un capofamiglia di 40 anni, analfabeta, dalla moglie di 37 anni, analfabeta, di cinque figli, rispettivamente, di 2, 5, 7, 9, 12 anni; i figli in età scolastica frequentano normalmente la scuola.

Il padre è dipendente di un proprietario agricolo di Ferrandina e percepisce annualmente la somma di L. 80.000 e 2 quintali di grano, equivalenti a circa 140.000 lire. Il reddito annuo di questa famiglia composta di 7 persone è, quindi, di 220.000 lire annue, pari a L. 18.333 al mese. Giornalmente, la famiglia dispone di L. 603, il che significa che per ogni membro della famiglia la somma giornaliera è di L. 86. Il pranzo e la cena sono a base di pasta, patate, pane e pomodori.

In un tema scritto dalla figlia di 11 anni, che frequenta le elementari, è detto: « (...) Noi la mattina quanto ci alziamo un poco di mortatello e a mezzogiorno ci mangiamo la pasta perché non ce mio padre la sera un poco di pane con un pomodoro. La carne la abbiám ogni festa perché soldi non ce ne sono ».

La casa della famiglia n. 2 si trova al di sopra di un magazzino per il fieno; si compone di due ambienti, in uno dei quali, adibito a cucina, si trova un fornello a pibigas; nell'altro sono disposte tre reti; manca un tavolo, per cui la famiglia mangia in piedi o seduta per terra.

Il capofamiglia ha 35 anni e ha frequentato le prime classi delle elementari; la moglie ha 35 anni ed è analfabeta; hanno sei figli, rispettivamente di 3, 4, 6, 8, 11 e 13 anni. Il marito è stato di recente ricoverato in una clinica psichiatrica del capoluogo di provincia. Secondo la moglie, il medico, al momento di dimmetterlo, avrebbe detto che non si trattava di una vera e propria malattia mentale, ma che era impazzito per la fame. L'uomo ricorda il periodo di degenza in maniera favorevole in quanto, a sua detta, mangiava bene. L'unico aspetto negativo era costituito dagli infermieri che, soprattutto di notte, quando il medico di turno dormiva, lo picchiavano.

L'uomo lavora oggi saltuariamente in paese; percepisce L. 600 al giorno e lavora in media otto giorni al mese. Il reddito annuo della famiglia è di L. 57.600, pari a L. 4.800 al mese. Giornalmente, quindi, la famiglia dispone di L. 155, il che significa che per ogni suo membro la somma giornaliera è di L. 19.

L'alimentazione della famiglia è composta esclusivamente di pane e di fave o pomodori regalati dai vicini; mangiano la pasta se riescono ad ottenerla a credito; condiscono con grasso di maiale se l'ottengono in prestito, mangiano cibi cotti solo quando hanno i soldi per acquistare la bombola di gas liquido.

La famiglia n. 3 vive in un unico ambiente che si apre direttamente sulla strada ed è provvisto di una finestra. Nella stanza sono disposti un letto matrimoniale, un armadio, un tavolo, con quattro sedie, una credenza, un fornello a pibigas. Il marito, di 30 anni, era contadino dipendente, ma da un anno è ricoverato al sanatorio di Lecce, in quanto affetto da tubercolosi. La moglie, 25 anni, seconda elementare, ha 4 figli e attualmente vive dell'elemosina dei vicini. Nel giorno in cui l'ho incontrata la famiglia aveva mangiato fagioli a pranzo e insalata a cena.

La situazione economica delle tre famiglie prese in esame non costituisce un caso limite, ma normale nel paese di Oliveto Lucano. Il parroco, infatti, oltre che confermarmi la veridicità dei dati dei quali siamo venuti in possesso, ha dichiarato senza alcuna esitazione che il reddito annuo delle famiglie del paese si aggira in media sulle 100.000 lire, generalmente pagato in grano.

Gli emigrati nel Nord Italia e all'estero aiutano i parenti rimasti in paese; unici segni visibili di questo « benessere » sono i trenta televisori esistenti.

La situazione di intensa depressione economica è rivelata anche dai negozi. Durante il sondaggio ho pranzato in un'osteria-spaccio alimentare che disponeva di 3 uova, mezzo chilo di pomodori da sugo, olio, alcune scatole di tonno e di sardine, formaggini di qualità deteriore. L'oste non ha potuto cuocere le uova perché la bombola era esaurita. C'è un tabaccaio che vende sigarette italiane di basso costo, sale e qualche genere casalingo; c'è un negozio di generi vari che offre all'acquisto scialli, filo, fazzoletti da testa, forcine, pettini e cose simili. Non abbiamo trovato, pur avendolo cercato accuratamente, alcun giocattolo, tranne un pupazzo in plastica raffigurante un *topo gigio*, un braccialettino di grani di plastica e alcuni palloncini da gonfiare.

Nella chiesa del paese si trovano le seguenti statue ritenute miracolose: San Giuseppe, Santa Lucia, Madonna Piano di Campo, Madonna, Madonna delle Grazie, Sant'Antonio Abate, Sacro Cuore, Crocefisso, Gesù deposto, Addolorata, San Giovanni Battista, San Cipriano, Immacolata, San Rocco, S. Antonio da Padova e inoltre un quadro raffigurante la Madonna di Pompei.

Il numero elevato dei simulacri e l'affluenza notevole di tutto il paese nella chiesa, testimoniano un particolare bisogno di protezione, reso ancora più urgente ed angoscioso dalla precarietà delle condizioni di vita qui sinteticamente descritte. Infatti, quanto più si è poveri, tanto più si ha bisogno di protezione, ma per la religiosità popolare la protezione si ottiene attraverso l'offerta, che è determinante al fine di ottenere quanto via via viene richiesto. Per cui ci si aggira inevitabilmente in un circolo vizioso: quanto più si è poveri, tanto più si ha bisogno di protezione, ma quanto più si ottiene protezione, tanto più si offre e quanto più si offre, tanto più si è poveri e quindi, ancor più bisognosi di protezione, in un progressivo rimbalzare da effetto a causa e viceversa, che può anche apparire assurdo all'osservatore estraneo, ma che caratterizza tragicamente le misere giornate degli abitanti di Oliveto.

Le due feste di Oliveto sono quella della Madonna Piano di Campo (19 maggio) e di San Cipriano (16 settembre); in tali date gli abitanti — come è consuetudine in ogni paese — offrono soldi al loro patrono e/o protettore. Eccezionalmente ci è stato possibile pervenire ai dati effettivi delle offerte, cosa che normalmente si riesce a conoscere solo in maniera generica ed approssimativa, in quanto di solito il clero locale non ha alcun interesse a dichiarare esplicitamente gli introiti delle offerte, anzi, semmai avrebbe l'interesse contrario.

Per la festa della Madonna, nel 1967, gli abitanti di Oliveto hanno offerto la somma di L. 800.000 e gli emigranti hanno inviato L. 400.000; per la festa di San Cipriano, nello stesso anno, gli abitanti hanno offerto L. 700.000.

In un anno quindi, gli attuali abitanti di Oliveto hanno offerto, in cambio di protezione, la cifra complessiva di un milione e mezzo di lire. Essendo gli attuali abitanti circa un migliaio — data l'emigrazione — ogni persona offre annualmente la somma di L. 1.500 circa.

Il reddito procapite delle prime due famiglie prese in esame è, rispettivamente, di L. 31.390 e di L. 6.835, cifre irrisorie anche rispetto alle bassissime cifre fornite dalle statistiche relative al Mezzogiorno e riguardanti il reddito procapite. I dati relativi a tale forma di reddito, per il 1966 danno un reddito netto procapite per il Nord di L. 714.721 e per il Sud e le isole di L. 386.316. Diversi economisti hanno più volte sottolineato che per un livello medio di vita è necessario un reddito procapite di mille dollari, pari approssimativamente a seicentoventimila lire, per cui anche su questi ultimi dati è possibile l'osservazione che il reddito medio procapite del Sud e delle isole è nettamente inferiore a quello ritenuto indispensabile per un livello medio di vita. Sui dati del reddito medio procapite, come quelli riferiti e in genere tutti quelli contenuti negli studi di statistica ufficiale, vi è da avanzare una riserva di fondo: quella cioè di presentare tali dati senza tener conto della stratificazione sociale, per cui l'apparente oggettività copre un enorme dislivello tra i dati reali riferiti alle diverse classi, a seconda che queste appartengano alle classi dominanti o a quelle subalterne. A parte questa considerazione, è possibile rilevare la nettissima differenza tra i redditi procapite da noi riportati — riferiti, ripetiamo, a casi che non debbono essere considerati limite, in quanto essi sono, almeno nella comunità di Oliveto, abbastanza rappresentativi — e quelli che le statistiche ufficiali ci presentano, riferiti al Sud in genere. Né i dati reali sono presenti nella maggior parte delle ricerche sociali, per quanto già ridottissime come numero, dedicate al Sud. Infatti, le ricerche relative alla miseria del mezzogiorno, condotte tra il 1945 e il 1965 e sintetizzate nel volume *Ricerche sociali in Italia 1945-1965*, sono poche e alcune di esse sono compiute direttamente da uffici governativi o paragonativi, interessati, per fini di esercizio del potere, ad evidenziare maggiormente i fattori di miglioramento, piuttosto che il permanere di condizioni economiche e culturali estremamente precarie.

Vi sono, poi, le ricerche puramente « scientifiche » che dovrebbero presentarci la realtà quale concretamente è, senza deformazioni di comodo; ma tale fine potrebbe essere raggiunto se

le scienze umane non fossero implicate anch'esse con le classi al potere e non fossero, quindi, anch'esse interessate ad un occultamento della miseria e alla presentazione di un'Italia che cambia, in un operoso processo di rinnovamento. Poco importa a questo punto se il singolo antropologo sia più o meno consapevole di svolgere una funzione di copertura; importa invece il fatto che evidenziare unilateralmente la cultura di una comunità o di alcune regioni, quali quelle che formano il « Sud », senza sottolineare i condizionamenti che essa riceve dalla struttura economica, condanna il discorso culturologico ad una descrizione più o meno esatta di singoli settori, ma non aiuta la comprensione effettiva della realtà di quella comunità o di quelle regioni.

Una volta accertata la genericità dei dati statistici, pur se indicativi di una determinata realtà, una volta rifiutati, perché unilaterali e generici, i discorsi soltanto culturologici, si pone il problema di come studiare in concreto la realtà del Sud, che si presenta drammaticamente bisognosa di indagini e di trasformazioni.

L'impegno di ogni antropologo che non si identifichi esattamente con il potere, che conosca e veda realtà subumane come quella di Oliveto, quella emergente dai libri di Dolci, quella che di volta in volta, soprattutto in occasione del verificarsi di fatti di cronaca nera, ci fa conoscere la stampa, dovrebbe essere di contribuire a diffondere la conoscenza di tale realtà; a sensibilizzare anche, se non soprattutto, l'opinione pubblica, con dibattiti, conferenze, interviste, articoli di giornali non specialistici e così via, uscendo dalla « torre d'avorio » delle « pubblicazioni scientifiche ». Soltanto dopo aver reso pubblica tale realtà e aver messo al corrente quante più persone è possibile della realtà stessa, sarà possibile cominciare a sperare in un radicale cambiamento, un cambiamento che non si limiti a delle riforme, anche le più aggiornate possibili. Esse, per il solo fatto di essere *soltanto* riforme, lascerebbero inalterato questo sistema sociale, al quale, in ultima analisi, va addossata la precisa responsabilità di essere la causa di tali situazioni e che si trova perciò nella impossibilità di risolverle, pena la negazione di se stesso; l'alternativa opposta può essere, nella situazione detta, una prospettiva realmente rivoluzionaria, alla quale l'antropologo, per il suo essere tale, non può che associarsi.

ANNABELLA ROSSI













I motivi degli interessi religiosi di Max Weber

L'interesse di Max Weber per il fenomeno religioso non poteva originarsi nelle sue convinzioni personali, essendo egli ir-religioso (pur provenendo da famiglia ugonotta e pur essendo la madre molto devota); quindi va ricercato unicamente nella sua personalità di studioso. Potremmo, grosso modo, distinguere tre tipi di motivi di questo interesse, anche se, come si vedrà, spesso l'uno scaturisce o è compreso dall'altro.

1. - Da un primo punto di vista, il chiarimento delle credenze di base (quali sono appunto quelle religiose) di individui e gruppi, è logica applicazione della definizione weberiana di sociologia. Il compito di questa è infatti quello di spiegare causalmente l'agire sociale, cogliendo il « senso oggettivo intenzionale » che gli individui agenti connettono a questo agire¹.

Anche se questo senso per molti individui non è pienamente esplicito alla coscienza, tuttavia il Weber vuole sottolineare che molto di ciò che in una società è dato per scontato, indiscusso, non « criticato », non « riferito » ad alcun « a monte », in effetti implica delle credenze e convinzioni collettive di base senza le quali quella società non può « funzionare » (e quindi « spiegarsi »).

Nella sua sociologia della religione, il Weber si pone appunto il compito di formulare chiaramente queste credenze e convinzioni (religiose nel caso), che hanno sorretto o sorreggono l'organizzazione economico-temporale di determinate società e civiltà da lui studiate². Il valore religioso non è infatti considerato « uno dei tanti valori », ma gli è riconosciuta la capacità specifica di imporsi come dominante e orientativo rispetto ai vari atteggiamenti e comportamenti dell'individuo³. Ciò sarà vero in diversa misura e in diversa maniera a seconda del tipo di religiosità: esso (valore religioso) manifesterà cioè molto di più tale sua « capacità direttiva » in periodi e in « gruppi religiosi » di tipo « profetico » e « settario », — come appunto è il

¹ Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, Milano, Comunità, 1961, vol. I p. 4.

² Cfr. R. BENDIX, *Max Weber. An Intellectual portrait*, New York Doubleday, 1960, p. 274.

³ Cfr. P. TUFARI, « L'analisi funzionale in sociologia religiosa », *Sociologia Religiosa*, 5-6 (1960), pp. 19-20.

caso del Protestantismo calvinista — molto di meno in periodi e in « gruppi religiosi » di tipo « ritualistico », « moralistico », « ecclesiastico ».

La massima evidenza e realizzazione della forza orientatrice del movente religioso si ha per il Weber, nell' « ascetismo intramondano »⁴. La ricerca del « senso soggettivo intenzionale » dell'agire quotidiano temporale di tali « asceti », sarà proprio in pieno una ricerca socio-religiosa: l'asceta intramondano è infatti un ordinatore razionale, sulla base di principi religiosi, di *tutta* la propria condotta di vita, sulla quale realizza un « desto e metodico dominio »⁵, attorno ad un *sensu unitario*, costituito appunto dalla « totale concentrazione dello agire nell'impegno della salvezza »⁶. L'asceta è detto affrontare il mondo come un *profeta*⁷; e il profeta è colui per il quale « vita e mondo, eventi sociali ed eventi cosmici, hanno (...) un determinato « senso » sistematicamente unitario; e l'atteggiamento degli uomini [che desiderano seguirlo] se vogliono ottenere la salvezza, deve essere orientato su tale base, e fornito di senso unitario in riferimento ad esso »⁸.

⁴ Tipo di religiosità che trova la sua massima applicazione storica, sempre secondo il Weber, nel Protestantismo calvinista, generatore del primo *ethos* capitalista.

⁵ M. WEBER, *Economia*, cit., I, p. 538.

⁶ Op. cit., p. 537.

⁷ Cfr. op. cit., p. 543.

⁸ M. WEBER, *Economia*, cit., p. 455.

In margine a questo primo paragrafo, ci sia permesso di trasportarci per un momento alla situazione attuale, per vedere come le si applicherebbe questo stesso approccio weberiano. E' chiaro che uno studio sociologico della realtà socio-culturale industriale odierna dei *paesi sviluppati*, non avrebbe più molto bisogno di essere anche analisi socio-religiosa, poiché il fatto religioso non appare più nelle società odierne altamente industrializzate così rilevante da condizionare e orientare in misura notevole (cioè « centrale ») l'« azione sociale » economica di tutte o di alcune categorie di attori economici (anche se questa è solo un'ipotesi).

Tuttavia in diversa condizione si trovano i *paesi* cosiddetti « *in via di sviluppo* ». In molti di essi il fatto religioso ha una notevolissima importanza nella vita sociale (si pensi all'Induismo in India o all'Islamismo in Asia e Africa). La « sociologia dello sviluppo » (nuova branca della sociologia, nata negli anni '60, sul fallimento della — o, in altre parole, come necessario complemento della — « economia dello sviluppo » dei popoli del Terzo Mondo) appare quindi sempre più esigere la collaborazione interdisciplinare della « sociologia della religione », in un tipo di approccio che assai utilmente potrà rifarsi, *mutatis mutandis*, a quello weberiano. Lo dimostrano i numerosi studi su questa linea, già prodotti da sociologi quali BASTIDE (« Messianisme et développement économique et social »), SEGUY (« Sectes chrétiennes et développement »), ALATAS (« The Weber thesis and South East Asia »), BELLAH (« Reflections on the Protestant ethic analogy in Asia », *Religion and progress in modern Asia*), DESROCHE

2. - Da un secondo punto di vista l'interesse del Weber per la religione si ricollega all'essere egli, insieme a sociologo, anche storico, e storico della tradizione idealistica (i suoi primi lavori sono nel campo della storia del diritto e dell'economia sotto la guida dei maestri delle Scuole Storiche Tedesche del Diritto e dell'Economia, che traevano la loro ultima matrice dalla hegeliana filosofia della storia), anche se poi si porrà in polemica metodologica con questa stessa tendenza. E' naturale quindi che egli, pur così appassionatamente interessato ai fatti suoi contemporanei, spese la maggior parte della sua carriera di studioso in ricerche sui mutamenti sociali avvenuti più di due millenni prima.

Egli vede infatti come le istituzioni e credenze dominanti del presente siano il prodotto di lotte e di conquiste *del passato*. Ora (ecco la « minor » del sillogismo), le civiltà del passato, sia in Occidente che in Oriente, si caratterizzano per il loro essere tutte fortemente impregnate e fondate sul fatto religioso (l'ateismo di massa essendo un fenomeno unicamente moderno e occidentale).

Da queste due premesse deriva chiaramente la grande attenzione del Weber per le religioni, in particolare per le religioni del passato, e il suo sforzo per ritrovare in esse le chiavi dei filoni socio-culturali, in particolare della storia della civiltà occidentale (la cui comprensione e spiegazione soprattutto a lui interessa). Un esempio lo abbiamo nel suo piano di studi: la sua ricerca sull'antico Giudaismo doveva infatti essere seguita da un'altra sul Cristianesimo primitivo: questi due momenti, insieme al Protestantesimo, fatto oggetto di studio già nel suo saggio del 1904-1905, dovevano segnare appunto le grandi tappe dell'evoluzione dell'Occidente: dal profetismo ebraico, attraverso la predicazione di Gesù e il recupero dei suoi valori essenziali da parte del Protestantesimo, fino al sorgere della moderna civiltà occidentale, razionale-industriale, viene riconosciuta e analizzata una chiara continuità ⁹.

(« Compte-rendu des séances du groupe de travail: Religion et développement (Cinquième Congrès mondial de Sociologie, 1962 », « Religion und gesellschaftliche Entwicklung »), PEREIRA DE QUEIROZ (« Mouvements messianiques et développement économique au Brésil »), per non citare che i più importanti; da notare infine che questi studi sono tutti apparsi dal 1961 in poi.

⁹ « Their (dei grandi profeti ebrei del Vecchio Testamento) unique inspiration became the dominant orientation of the rabbi of post-exilic Judaism, of the Jewish people at large, and, in modified forms, of Western civilization ». (BENDIX R., op. cit., p. 272).

In altre parole i vasti interessi storico-religiosi del Weber nascono dall'aver egli compreso come molti degli atteggiamenti e stili di vita del presente non siano altro che il camuffamento laico, o meglio il risultato di un processo interno di laicizzazione, di atteggiamenti e stili di vita originariamente religiosi, nati come tali (e quindi da spiegare come tali).

Quanto qui detto può essere esemplificato a proposito del fondamentale tema della «razionalizzazione»¹⁰. La spiegazione dell'origine e del processo di «razionalizzazione» costituisce forse il perno e lo scopo di tutta la sociologia comparata delle religioni del Weber (anzi, secondo il Bendix anche dei suoi studi sulle antiche civiltà, della sua sociologia giuridica e dei tipi di potere e della sua sociologia economica)¹¹. Questo processo inizierebbe appunto nel vicino Oriente con i profeti ebrei: il «profeta» è appunto un portatore di razionalizzazione nello atteggiamento verso il mondo e nella condotta di vita. Così il Weber stesso: «La rivelazione profetica comporta una consapevole presa di posizione unitaria e fornita di senso [e quindi razionale] di fronte alla vita»¹², in opposizione (anzi spesso in polemica diretta) allo spezzettamento della vita etico-religiosa di tipo magico-ritualistico e tradizionalistico.

Questa «razionalizzazione» profetica si afferma pienamente con Gesù (da Weber fatto rientrare nella categoria dei profeti etici).

Si riafferma infine (come uno dei suoi ultimi sviluppi) nello ascetismo intra-mondano del Protestantesimo calvinista: il calvinista realizza infatti un controllo sistematico e unitario (e quindi metodicamente razionale) sulla propria condotta di vita, in vista di un fine religioso (e determina così il sorgere dell'*ethos* capitalista).¹³

Per diversi fattori, quale ad esempio il rimanere legato ad un'etica tradizionalmente definita, il Giudaismo, come anche poi l'Islamismo, rimase fermo ad uno stadio «inibito» nello sviluppo verso l'ascetismo intra-mondano.

¹⁰ Sulla «razionalizzazione» apportata da gruppi religiosi, cfr. F. FERRAROTTI, «Emile Durkheim e Max Weber di fronte al fenomeno religioso», in *Culturologia del sacro e del profano*, a cura di G. Harrison, Milano, Feltrinelli, 1966, p. 65.

¹¹ Cfr. R. BENDIX, op. cit., p. 285.

¹² M. WEBER, *Economia e Società*, cit., I, p. 455.

¹³ Cfr. M. WEBER, *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1965, pp. 197-198.

Così anche Antoni: «Lo scopo di questi studi (comparati sulle religioni mondiali) è anzitutto di fornire una conferma alla tesi dell'origine puritana dello spirito del capitalismo (...). La ricerca vuol essere insomma una serie di esperimenti negativi, che valgano a provare come, date

Questo razionalismo, originariamente quindi fortemente impregnato di religiosità, si laicizza poi — mantenendo però i suoi caratteri originari — nel mondo industriale e occidentale contemporaneo. Il Weber cita come esempio le opere di B. Franklin, da cui il controllo metodico sul proprio agire da parte dell'« agente economico » viene codificato e analizzato minutamente: in particolare, *non ha più un fine religioso*, ma solo quello dell'aumento del proprio capitale considerato come fine a se stesso, come simbolo dell'efficacia del proprio lavoro produttivo.¹⁴

In altre parole è lo stesso tipo di imprenditore capitalista, che oggi ha un atteggiamento etico verso il lavoratore apparentemente del tutto laico¹⁵ « il lavoro per il lavoro »¹⁶ —, e che ieri lavorava con uguale metodicità, abnegazione e disinteresse, anche se per il fine diverso della certezza della « salvezza eterna ».

Il Weber tiene appunto a porre in evidenza come l'atteggiamento dell'imprenditore capitalista odierno, laico, manifesti chiaramente le tracce della sua discendenza da un atteggiamento religioso. Il fine di quell'imprenditore (di tipo frankliniano) non è né endemonistico, né edonistico, nient'affatto utilitaristico: il guadagno è visto e ricercato cioè nella sua « purezza », come fine assoluto in sé stesso, « come qualche cosa di interamente trascendente e perfino di irrazionale ».¹⁷ Questo modo di azione economica si rende cioè analogo al tipo di « azione religiosa non magica », che è appunto quella compiuta per sé stessa, come valore assoluto senza secondi fini: ambedue rientrano infatti nella categoria dell'« agire sociale razionale rispetto al valore »,¹⁸ — che è quello determinato « dalla credenza consapevole nell'*incondizionato* valore in sé di un determinato comportamento in quanto tale, prescindendo dalla sua conseguenza » — in opposizione

le condizioni economiche, politiche e sociali favorevoli allo sviluppo di un capitalismo di tipo moderno (che rappresenta nel campo economico l'affermazione di quel razionalismo più generale visto sopra), questo non abbia potuto verificarsi, mancando l'ascetismo calvinista». C. ANTONI, *Studi Germanici*, 3 (1938), p. 199.

¹⁴ M. WEBER, *L'Etica Protestante*, cit., pp. 100 ss.

¹⁵ « Tali nature piene di spirito capitalistico [gli imprenditori capitalisti odierni] sogliono essere, se non proprio ostili alla religione, per lo meno indifferenti », M. WEBER, op. cit., p. 127.

¹⁶ Cfr. l'analisi della mistica del lavoro per sé stesso, negli Stati Uniti d'America, contenuta in: P. TILLICH, *Il coraggio di esistere* (Ediz. Ubaldini, 1968). Egli così si esprime: « Il fine della produzione è la produzione stessa. I mezzi sono più che mezzi (...). L'essere in sé è essenzialmente produttivo » (p. 81).

¹⁷ M. WEBER, op. cit., p. 105.

¹⁸ Che in quanto tale è appunto « irrazionale rispetto allo scopo ».

all'« agire sociale razionale rispetto allo scopo » — che è quello di colui che « orienta il suo agire in base allo scopo, ai mezzi e alle conseguenze concomitanti, misurando razionalmente »¹⁹ gli uni rispetto agli altri e alle altre.

La finezza delle analisi del Weber si è appunto rivelata nell'erudito e incalzante scandagliamento delle radici sottili, appunto religioso, di questo e di altri atteggiamenti e comportamenti contemporanei, visti in questa prospettiva storico-sociologica.

3. - Dopo questo dilungamento sul motivo storico-evolutivo (che potremmo dire centrale) dell'interesse del Weber per la religione e delle conseguenti forme della sua ricerca in questo campo, accenneremo anche ad un *terzo* motivo che si presenta logicamente distinto da quello storico-evolutivo, anche se storicamente unito ad esso.

Mentre nel paragrafo precedente abbiamo parlato delle capacità « verticali » del fatto religioso — cioè del suo influsso nel mondo presente attraverso filoni storico-evolutivi —, ci occuperemo ora invece della capacità « orizzontale » dei fenomeni religiosi di espandersi da fenomeni individuali o di gruppi limitati, a fenomeni collettivi di intere società (anche se a questo livello arriveranno talvolta già laicizzati, potendosi porre i processi di laicizzazione del contenuto degli atteggiamenti e degli stili di vita « diffusi », in concomitanza col processo stesso di « diffusione »). Ad esempio certe credenze e atteggiamenti del Protestantismo primitivo, come l'idea del « proprio dovere » nella vocazione personale, si allargano poi a cerchie vastissime, ben al di là dei particolari gruppi religiosi che le avevano per primi sviluppate. E' in sostanza il problema del ruolo delle « élites emergenti », in particolare qui delle élites religiose.

E' questo infatti uno studio strutturale della dinamica del fatto religioso, che il Weber non trascura affatto: un campo in cui concentra molta attenzione è ad esempio quello dell'analisi delle condizioni sociali sotto cui le ispirazioni carismatiche di pochi (i brahmani colti e letterati per l'Induismo, i frati questuanti per il Buddismo, gli apprendisti artigiani erranti per il Cristianesimo primitivo, ecc.) diventarono inizialmente lo « stile di vita » di un distinto gruppo sociale e alla fine l'orientamento dominante di un'intera civiltà. Così il Weber passa in rivista gli strati inizialmente portatori di una certa idea religiosa, prima

¹⁹ M. WEBER, *Economia e Società*, cit., pp. 21-23. Nell'agire razionale rispetto allo scopo rientrano, in opposizione ai due qui visti, altri tipi di azione economica e di azione religiosa (v. g. quella « magica »).

della sua diffusione; egli concentra il suo studio su di essi « in quanto hanno influito nel modo più forte e decisivo sull'etica pratica della religione corrispondente e le hanno impresso i tratti caratteristici »²⁰ determinandoli fortemente con la loro condotta di vita. Così ad esempio: per il Confucianesimo, l'etica religiosa di ceto del « prebendato razionalistico-economico letterariamente colto (...) ha determinato, al di là di quella stessa, la condotta di vita cinese ». ²¹

Così anche per il Cristianesimo, nella versione Protestante-Calvinista, abbiamo visto nel paragrafo precedente come certi valori originariamente condivisi da ristrette élites di « virtuosi religiosi » riuniti in « sette », fossero poi « esportati » (e anche laicizzati, in un secondo momento) a più vaste cerchie di cristiani e non-cristiani (fino a diventare addirittura elementi fondamentali della *American way of life*).

E' chiaro poi che vi saranno variazioni nell'efficacia dell'appello delle concezioni religiose sulla società globale, a seconda delle diverse condizioni storiche: « La possibilità che una data dottrina religiosa diventi predominante in una data società dipende dalla posizione che occupa nella scala delle forze sociali la classe alla quale appartengono i suoi esponenti principali ». ²²

La dimensione orizzontale-strutturale qui brevemente descritta si fonda sul fatto che Weber non prende in considerazione « la religione di una società » in senso globale. Egli cioè resta fedele anche qui al suo concetto di sociologia come studio del comportamento di *individui* nella società, rifiutando ogni suggestione organicistica. La concezione weberiana della società è infatti quella di un'arena di gruppi sociali in competizione ognuno con i suoi propri interessi economici, il suo proprio onore di « status », il suo proprio orientamento verso il mondo e la vita. E quindi, ad esempio, l'affermarsi finale di una « grande religione » come religione prevalente e dominante in una certa società, deve essere visto e studiato come il risultato di lunghe lotte di vario genere tra vari gruppi di individui (cioè nella sua dimensione orizzontale-strutturale). ²³

ALFREDO FASOLA BOLOGNA

²⁰ M. WEBER, *Introduzione a L'etica economica delle religioni del mondo*, in F. FERRAROTTI, *Max Weber in Italia*, Trento, 1965, p. 39.

²¹ Ibid.

²² T. PARSONS, *La struttura dell'azione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1962, p. 703.

²³ Questa osservazione, che coglie con esattezza la coerenza della sociologia religiosa del Weber con tutta la sua impostazione generale, è del BENDIX (op. cit., pp. 269-270).

SCHEDE E RECENSIONI

L'istituzione negata: rapporto da un ospedale psichiatrico, a cura di FRANCO BASAGLIA, Torino, Einaudi, 1968.

Non si tratta semplicemente di uno studio sulle origini sociali delle malattie mentali, ma di qualcosa di più in quanto più specifico e con conseguenze pratiche e politiche più immediate e coercitive, nel senso che non possono essere scisse dalla teoria e relegate in un'altra sfera. Quanto Basaglia e la sua *équipe* dell'Ospedale Psichiatrico di Gorizia si propongono di dimostrare è la necessità di negare l'istituzione del «manicomio», e lo dimostrano negandola in pratica, trasformando completamente l'ospedale psichiatrico in cui operano, poiché, come si è appena detto, i due momenti sono considerati inscindibili. Il libro è composto di diverse parti, stese da autori diversi, alcune delle quali riportano lunghi dialoghi tra i pazienti, i medici tra di loro, e i medici e i pazienti. Quanto ne emerge è la natura violenta, repressiva del manicomio, la sua funzione di segregare, isolare i presunti ammalati, e ciò non tanto per motivi medici e psichiatrici, o di sicurezza per gli altri, quanto piuttosto in seguito al carattere politico della società in cui esiste ed è difesa l'istituzione del manicomio: una società fondamentalmente violenta e repressiva. Secondo gli autori, molte tra le presunte affermazioni scientifiche e psichiatriche sono condizionate da questo carattere politico repressivo e violento della società, e pertanto la loro scientificità è pretenziosa. Di qui la volontà di negare non solo e non tanto la singola istituzione,

ma necessariamente l'intera sua società: «La polemica al sistema istituzionale esce dalla sfera psichiatrica, per trasferirsi alle strutture sociali che lo sostengono, costringendoci a una critica della neutralità scientifica, che agisce a sostegno dei valori dominanti, per diventare critica e azione politica» (p. 7). Sembra che quanto lo psichiatra attualmente deve porsi come compito sia la negazione della sua professione concepita in termini tradizionali, ma non si tratta solo dello psichiatra, anche se la sua condizione è «nella nostra società, più evidente rispetto ad altre, nel senso che il contatto diretto con la vistosa condizione di violenze, sopraffazioni e soprusi, richiede la violenza al sistema che li produce e li permette: o si è complici, o si agisce e si distrugge» (p. 8). E poco importa se questa negazione della propria professione è considerata priva di «serietà» e di «rispettabilità». Gli autori affermano: «Il giudizio non può che lusingarci, dato che esso ci accomuna *finalmente* alla mancanza di serietà e di rispettabilità, da sempre riconosciuta al malato mentale e a tutti gli esclusi» (p. 9).

Ci sembra evidente il carattere attuale e nuovo di una tale prospettiva; della necessità di uscire da un augusto ambito professionale per vederlo inserito in un sistema istituzionale che mette a suo servizio la «scienza», ufficialmente proprio in nome della sua neutralità, negandole la possibilità di critica e di azione eversiva nei confronti dello stato di cose costituito. Mentre questo punto di vista è sostenuto in termini speculativi da molto tempo, ci pare infatti molto nuovo, almeno in

Italia, il tentativo di mostrarne la concretezza attraverso la ricerca concepita come prassi eversiva nei confronti di una particolare istituzione sociale. Quanto alla forza del potere istituzionale, alla sua violenza, esse ci sembrano risultare più che mai evidenti quando si nota come costringono le loro vittime a ragionare nei loro stessi termini. La società che vuole segregare i presunti ammalati mentali riesce a convincere costoro della necessità di tale soluzione come l'unica possibile. E anche quando i « reparti chiusi » si fanno aperti, e gli ammalati hanno la possibilità di discutere, prendere decisioni che riguardano la loro vita in comune, sentirsi in grado di agire con responsabilità, anche quando dovrebbe risultare evidente che molte manifestazioni di follia erano in realtà dovute alla segregazione anzi che essere la segregazione dovuta alla follia, ancora gli ammalati razionalizzano, pensando che i loro miglioramenti non sono tanto dovuti al mutamento istituzionale, quanto alla scoperta di nuovi farmaci. E' questo l'esempio più chiaro della violenza dell'istituzione del manicomio. L'ospedale psichiatrico è tale» nel senso di «luogo in cui un gruppo di persone viene determinato da altre, senza che sia lasciata una sola alternativa al tipo di vita imposto» (p. 323). « Nel caso di un'istituzione totale quale è l'Ospedale Psichiatrico, la finalità custodialistica del personale curante determina — a tutti i livelli — il gruppo degli internati, che sono costretti a considerare le misure di protezione prese contro di loro, come unico significato della loro esistenza. La sola identificazione possibile all'interno di questo tipo di istituzioni totali è, per i ricoverati, il bisogno di difesa dei sani nei loro confronti» (p. 323).

Abbiamo visto quanto gli autori affermano circa la rilevanza psichiatrica del loro rapporto. Non è quindi il caso di cercare un

giudizio dell'impresa collettiva in esame su questo piano. La violenza e la drasticità delle affermazioni vanno comprese anche alla luce della loro funzione pratica, di lotta nei confronti della violenza dell'istituzione e della società che combattono. Quanto alla rilevanza sociologica del rapporto, essa emerge chiaramente poiché la spiegazione viene fornita in termini di istituzioni e strutture di potere più che in termini di psicologia. L'istituzione riduce l'uomo ammalato a un oggetto, negando così a priori ogni possibilità di un rapporto con lui e la problematicità della situazione. La unica possibilità reale di instaurare un rapporto problematico tra uomini non oggettivati consiste nella negazione del sistema istituzionale.

E' abbastanza significativo che l'istanza sociologica si faccia esplicita nell'ultimo capitolo del libro (Gian Antonio Gilli, *Una intervista: la negazione sociologica*, pp. 339-360) che « ha per oggetto la « carriera » di un sociologo che si è trovato a contatto col lavoro di un ospedale psichiatrico » (p. 339). Il punto di vista di Gilli è il seguente: poco importa sapere quali sono le intenzioni del sociologo che deve condurre una ricerca in un ospedale psichiatrico. Quello che conta è che per poter condurre la ricerca il sociologo ha bisogno di potere. Questo è un dato oggettivo che condiziona tutta la ricerca. Nonostante le sue pretese critiche, il sociologo accetta il suo ruolo di sociologo e la sociologia come istituzione « funzionale al sistema ». Solo così egli è in grado di disporre di quel tanto di potere che gli permette di svolgere la ricerca. Ma essa è svolta sulla base di una serie di presupposti che limitano il campo fino a includere solo coloro che sono « disposti a partecipare alla espressione di un potere » e a ignorare gli altri. E « sia il membro di società primitive, che si presta a collaborare con l'antropologo, sia

il "buon malato" che accetta di far parte del campione, affrontano e subiscono "volontariamente" questa riduzione ad oggetto ad opera del ricercatore» (p. 349). L'alternativa a questa accettazione è di venire ignorato, e quindi ancora escluso, dall'ambito della ricerca. Ecco quindi che la «neutralità» della ricerca è solo una pretesa. Gilli scrive: «La peggiore violazione della neutralità è «La peggiore violazione della neutralità» è quando il malato si rileva un "cattivo malato": magari sputa, tira calci. Di fronte a un malato così, il sociologo, dopo alcuni "pazienti tentativi", finisce per concludere: "L'intervista non è possibile"» (p. 351). Non rimane dunque che prendere atto che la ricerca sociologica, così come è concepita nella nostra società, non è neutrale, ma è una tecnica dell'«ingegneria sociale» che mira all'integrazione. Accettato ciò, e superato il mito della neutralità, secondo Gilli non rimane altro che fare ricerche nel modo opposto, escludendo dalla sfera dell'interesse proprio chi conduce ed è disposto ad accettare le regole del gioco, e mettendo a fuoco tutti i comportamenti che possono indicare atteggiamenti di eversione e di contestazione di un sistema che mira a oggettivare e negare coloro che non vi si assoggettano.

Va tuttavia notato, a questo punto, che gli esempi portati da Gilli sono grossolani e come tali non mettono in crisi la ricerca di per sé, ma le sue manifestazioni e i suoi casi più evidentemente spuri. Il modo in cui il potere si esprime in questi esempi è talmente palese da porre l'esigenza di convincere ulteriormente con esempi in cui il potere si manifesta in modo più sottile e meno appariscente anche se altrettanto reale. Gilli comunque non si ferma all'affermazione secondo cui la ricerca deve essere fundamentalmente contesta-

tiva. Egli nega la ricerca in quanto «anche una ricerca diretta a porre in luce gli elementi di contestazione del sistema è subordinata al sistema, e ad esso strumentale, proprio perché il ricercatore continua ad operare sulla base di quel potere di cui il sistema generale lo aveva inizialmente dotato; proprio perché il fatto che tale potere, sia rivolto contro il sistema *ha meno valore* del fatto che tale potere in un modo o nell'altro, viene esercitato» (p. 357).

Il sociologo deve quindi abbandonare anche la posizione della ricerca come contestazione, smettere di fare ricerche, suicidarsi come sociologo, negare il proprio ruolo in quanto espressione di una struttura di potere che va rifiutata. Infatti il sociologo che tenta di fare ricerca contestativa «finisce... per contestare tutto, tranne il proprio ruolo» (p. 357). Il problema è indubbiamente difficile, ma non ci sembra che il tentativo di soluzione proposto da Gilli sia soddisfacente. Lo si può facilmente criticare in quanto rinunciatorio e affermare che la sociologia concepita criticamente sembra aver recentemente dato più prove di una sua vitalità tutt'altro che succube. Del resto Gilli stesso non appare soddisfatto della sua proposta. Egli afferma che questa negazione del proprio ruolo da parte del sociologo, questo suicidio del sociologo in quanto tale, non deve avvenire «in astratto» ma facendo ricerche. Si potrebbe chiedere a questo punto se anche a questo livello il fare ricerche non comporti accettare una determinata struttura di potere, e il previo ragionamento di Gilli sembrerebbe comportare una risposta affermativa. Pare che Gilli, dopo aver tanto negato, salvi con una «razionalizzazione» se stesso dal suicidio, almeno temporaneamente.

ALBERTO IZZO

JOSEPH GABEL, *La falsa coscienza: saggio sulla reificazione*, traduzione di Anna Backhous Righini, nota editoriale di Mario Spinel-la, Bari, Dedalo libri, 1967.

In questi ultimi anni si è molto parlato del problema dell'alienazione, un problema che è stato in un certo senso riscoperto dalla lettura dei testi di Marx alla luce di nuove esigenze sociali. I manuali e le antologie di sociologia che nelle prime edizioni ignoravano il problema, nelle edizioni più recenti si sono aggiornate in proposito con alcune aggiunte. Manca tuttavia un lavoro organico sulle origini, gli sviluppi storici e le interpretazioni più attuali dell'alienazione. Anche questo libro di Joseph Gabel, uno studioso che ha dedicato la sua attività quasi esclusivamente al problema dell'alienazione, non viene a colmare questo vuoto in quanto più che ricostruire storicamente il problema tratta di una questione particolare anche se certamente molto rilevante, cioè delle connessioni tra i due diversi significati del termine «alienazione». Da un lato vi è infatti il significato filosofico, sociologico e politico del termine, dall'altro quello clinico, psichiatrico.

Gabel si riferisce principalmente all'opera di Lukàcs *Storia e coscienza di classe*, ma subisce l'influenza anche del Mannheim di *Ideologia e utopia*. L'alienazione, che Gabel spesso chiama, con Lukàcs, reificazione, consiste fondamentalmente nell'incapacità di comprensione «dialettica»: nella tendenza a considerare i rapporti tra persone come rapporti tra cose e a concepire staticamente e in modo analitico, parcellare, la realtà, lasciandosi così sfuggire la totalità e la dinamicità. E' tipico, infatti, del pensiero alienato, essere limitato al particolare e statico, essere relegato al presente, e quindi astorico. Ora queste caratteristiche sono proprie, secondo Gabel, non solo del pensiero aliena-

to in senso marxiano. Esse in questo senso sono state individuate a livello sociale, e le loro origini sono state ricercate nella situazione oggettiva della società. Noi le possiamo riscontrare tuttavia anche nel pensiero schizofrenico, che invece viene tradizionalmente considerato come espressione di una malattia mentale. A parere di Gabel, possiamo rintracciare nel marxismo, e soprattutto nella sua interpretazione da parte di Lukàcs, la base per un nuovo orientamento nei confronti del pensiero schizofrenico che ne indichi la continuità con il pensiero alienato. Del resto vi sono esempi in avvenimenti storici recenti e attuali di tale continuità e del carattere di malattia mentale di certe espressioni di *falsa coscienza*, quali il razzismo e l'ideologia staliniana.

La problematicità e la non ortodossia di Gabel risultano evidenti nella sua affermazione secondo cui mentre il marxismo come teoria è fondamentalmente studio e critica della falsa coscienza, come politica attiva diventa falsa coscienza esso stesso. E' forse questa l'idea più «eterodossa» di Gabel: «Quando vuole essere efficace, l'azione politica è condannata a utilizzare tecniche di persuasione collettiva che reificano e dedialtizzano il pensiero» (p. 16). Essa costituisce comunque una valida accusa contro certe espressioni concrete del marxismo. Senonché a questo punto sorge un problema che ci sembra il più difficile del libro e dal quale Gabel esce con difficoltà: ponendo l'accento sul fattore soggettivo, considerando il marxismo principalmente come studio della falsa coscienza, asserendo che «il marxismo è essenzialmente teoria critica di una forma del pensiero delirante» (p. 286) si rischia di sottovalutare l'importanza delle condizioni oggettive della struttura socio-economica, e di scindere la teoria della prassi, venendo meno proprio a quella totalità della conoscenza sostenuta da Lukàcs e a cui Ga-

bel afferma di voler rifarsi nella sua opera. Del resto la «totalità» per l'autore pare essere una categoria conoscitiva più che pratica, come risulta a nostro parere dal fatto che egli considera il «gestaltismo» una teoria psicologica della totalità (p. 148).

ALBERTO IZZO

ERVING GOFFMAN, *Asylums*, Einaudi, Torino, 1968, pp. 399.

Asylums, studio polivalente di un sociologo canadese, cerca di spiegare come funzionano le istituzioni totali, come si attuano, cioè, i principali meccanismi di controllo ed esclusione sociale.

Le istituzioni totali sono organizzazioni prevalentemente burocratizzate, tendenti alla «manipolazione» dei bisogni di interi gruppi di persone: «denominatori comuni o «caratteristiche generali a un altissimo grado» — come le definisce Goffman — sono il riconoscimento di un'autorità predefinita, la massificazione dell'individuo mediata attraverso la attribuzione di una etichetta formale, e, infine, la rigorosa designazione delle possibili attività permesse.

Goffman ne distingue cinque tipi, in cui si riscontrano queste caratteristiche: a) le istituzioni a tutela di incapaci non pericolosi (orfanatrofi, ospizi); b) a tutela di incapaci pericolosi (lebbrosari, manicomi); c) le organizzazioni di prevenzione e pena (prigioni, penitenziari, campi di concentramento); d) i luoghi dove si svolge una certa attività con fine strumentale (campi di lavoro, collegi, navi, piantagioni coloniali); e) le organizzazioni «staccate dal mondo» per scopi religiosi (monasteri di clausura, abbazie).

La classificazione è accettabile come premessa iniziale e risponde all'esigenza di affrontare con diverse angolazioni il problema del-

la «istituzionalizzazione». Ma nel corso della esposizione si dimostra insufficientemente precisata e limitata nelle prospettive. L'assunzione dei tratti costitutivi macroscopici delle varie realtà istituzionali deve trovare il suo terreno di verifica nella comprensione del loro «significato strategico», dell'importanza, cioè, della loro funzione rispetto all'equilibrio sociale complessivo: è in questo senso che non si possono accostare, come hanno fatto, sulle orme di Goffman, Levinson e Gallagher (*Patienthood in the mental hospital*, Houghton Mifflin Company, Boston 1964) l'ospedale psichiatrico o la prigione al collegio parificato, considerandone i tratti rieducativi, anche se demistificabili a differenti livelli.

Goffman, in effetti, ha presenti i termini della questione: «... le somiglianze, che si riscontrano e si incontrano così chiare e persistenti, da costringerci a sospettare che ci siano buone ragioni funzionali per giustificarne la presenza e che sarà possibile farle quadrare e sistematizzarle attraverso una spiegazione appunto funzionale» (pp. 150; il corsivo è nostro).

Ma il suo «sospetto» si risolve, in seguito, con poche eccezioni, in una logica interna all'organizzazione («fine a se stessa»), che inverte semplicemente la causa col'effetto.

L'oggettivazione cui è sottoposto il sé (*self*) dell'internato costituisce la prima fase della spersonalizzazione individuale e dell'adesione coatta alla struttura astratta dell'istituzione: è necessario, però, ricordare che, nonostante egli operi una «lettura» sincronica della vita asilare, Goffman ha soggiornato per un anno, in veste di osservatore, nell'ospedale psichiatrico di St. Elizabeth, dove ha condotto personalmente delle ricerche; per quanto riguarda gli altri tipi di organizzazioni totali, ha elaborato sinteticamente una letteratura disparata, consi-

derando allo stesso modo la narrativa avventurosa di Melville, le autobiografie psicologiche di ex-internati e studi a carattere criminologico.

Per questo motivo le sue analisi sulla « carriera morale » del malato mentale e sulla vita « sotterranea » negli ospedali psichiatrici sono le più corrette e puntuali, e attirano particolarmente l'attenzione del lettore.

La istituzionalizzazione del futuro malato mentale (ancora non diagnosticato) è antecedente al ricovero definitivo: essa è avvertita dal pre-degente col manifestarsi dei primi disturbi psichici, derivati dal graduale distacco e dalla impossibilità di un rapporto positivo colla realtà. In questo senso Goffman parla di carriera morale, cioè dell'immagine di sé che, fenomenologicamente, l'individuo ha come corpo malato. Ma la limitazione alla prospettiva sociologica evidenzia come per questo presunto corpo malato i sintomi patologici non siano affatto determinanti nel successivo ricovero: le figure intermedie, che popolano il suo mondo, non hanno la capacità di comprendere una singola situazione mentale, destoricano una condizione attuale e mettono in moto il processo di esclusione. Amiche o nemiche (la « persona di fiducia » e la sua falsa antitesi, l'« accusatore »), esse non hanno gli strumenti gnoseologici — i parametri nosografici dello psichiatra rientrano in questa categoria — per dare un contenuto sociale al decorso dei disturbi e degli squilibri. Dietro una apparenza tecnico-terapeutica o pseudo-affettiva la contraddizione della malattia mentale trova la sua risoluzione nell'isolamento e nel controllo istituzionalizzato.

Goffman non tratta specificamente il comportamento deviante, anche se, proprio a questo punto, l'esame del problema della « norma » avrebbe integrato la sua classificazione iniziale.

Franca Basaglia, che ha curato la traduzione e insieme al marito, Franco Basaglia, l'introduzione di *Asylums*, recupera il concetto dell'esclusione come proiezione ed oggettivazione nell'altro di ciò che si rifiuta in sé: « l'istituzione è a tutela dei sani » (*Che cos'è la Psichiatria*, a cura dell'amministrazione provinciale di Parma, 1967). Lo stato inconscio della proiezione spiega perché i mediatori si ricoprano di una più o meno sincera veste professionale, che li distacca maggiormente dal pre-degente.

L'analisi della vita « sotterranea » nell'ospedale psichiatrico affronta le possibilità che l'internato ha o cerca di trovare per sfuggire alla ferrea logica dell'istituzione: a Goffman non interessano le manifestazioni di rottura violenta, ma i tentativi di adattamento per soddisfare i più elementari bisogni: il cibo, il fumo, il contatto sessuale, il vestiario, etc.

Si completa così il quadro del funzionamento, chiaramente oppressivo, degli *Asylums*. In riferimento a questo ambito particolare e alla carriera morale del malato mentale si inserisce l'introduzione dei Basaglia, che rimanda necessariamente all'*Istituzione negata* (Einaudi, Torino 1968), all'esperienza, cioè, della Comunità terapeutica di Gorizia.

Più che parlare in generale di questa esperienza, è interessante esaminare due problemi specifici, connessi in diversa misura al libro di Goffman: la negazione dell'ideologia razionalizzante della Comunità terapeutica e i rapporti tra la ricerca sociologica e ospedale psichiatrico (cfr. l'intervista, conclusiva al volume di Basaglia, rilasciata da Gian Antonio Gilli, consulente sociologo a Gorizia).

Basaglia afferma: « ... nel momento in cui la nostra azione pratica viene guardata e giudicata dal pubblico che in essa è direttamente coinvolto, ci si trova di fronte ad una scelta fondamentale: o enfatizziamo il nostro me-

todo di lavoro che — attraverso una prima fase distruttiva — è riuscito a costruire una nuova realtà istituzionale e ne proponiamo il modello come un modo di risolvere il problema delle istituzioni psichiatriche; o proponiamo la negazione come unica modalità attualmente possibile all'interno di un sistema politico-economico che assorbe in sé ogni affermazione, come nuovo strumento del proprio consolidamento» (pp. 147; i corsivi sono di Basaglia).

Bisogna premettere che la costituzione della Comunità terapeutica goriziana è avvenuta sul modello di quelle anglo-sassoni, principalmente sotto l'influsso di uno psichiatra inglese, Maxwell Jones. Le basi teoriche della Comunità terapeutica si fondano sulla convinzione che l'involuzione del malato di mente deriva da un deterioramento specifico della cultura ospedaliera, la cosiddetta « regressione istituzionale », alla radice dell'equazione: manicomio = fabbrica di malati. In questo senso un'interpretazione più dialettica del rapporto psichiatra-malato mentale e il processo di democratizzazione delle strutture ospedaliere si accompagnano alla presa di coscienza da parte dell'internato della sua esclusione, alla sua responsabilizzazione di fronte alle componenti della comunità (medici, infermieri e gli altri malati).

Il sociologo Rapoport ha studiato la Comunità terapeutica dell'ospedale Henderson, diretto da Maxwell Jones, in cui oltre i termini già riportati (democratizzazione, responsabilizzazione, intenti comunitari) si introduceva il sistematico confronto con la realtà, a cui erano condotti tutti i membri della Comunità.

Maxwell Jones concepisce « la malattia mentale intimamente legata a un processo di deculturazione, per cui certi attributi della personalità adulta matura, come ad esempio la capacità di stare con gli altri e di interagire con essi, verrebbero persi per effetto

della regressione morbosa ». (Lucio Schittar nell'*Istituzione negata*, cit., pp. 160). Ma l'équipe di Gorizia critica questa ipotesi: « L'uso di un termine come acculturazione... con l'insistere sulla differenza tra una cultura « sana » e una cultura « malata », sembra riproporre in chiave sociopsichiatrica il recupero di un fondamentale manicheismo borghese, che trova proprio nell'*alienità* che separa il malato dal sano la giustificazione della relegazione dei « folli » fuori dal commercio sociale (cit., pp. 161). A Maxwell Jones si rimprovera l'applicazione delle tecniche manipolatrici della psicologia sociale per la creazione del consenso dei malati e per un migliore funzionamento dell'Ospedale psichiatrico.

È ancora, parametro di validità della Comunità terapeutica non è la sua capacità terapeutica: la completa « messa fra parentesi » della sindrome psichiatrica, su cui si basava l'analisi di Goffman della carriera morale del malato mentale, viene mantenuta anche alla fine del ciclo di destituzionalizzazione.

L'interrogativo di Basaglia non viene risolto col rinvio, o recupero di argomenti psichiatrici, (definiti « regressivi »), ma viene trasferito su un piano ideologico, i cui termini sono socio-economici e investono la società in generale, o più precisamente un certo tipo di società (quella stessa che aveva accettato l'ospedale tradizionale).

È in questo senso che, a nostro avviso, non si può parlare con esattezza di una *negazione della ideologia* della Comunità terapeutica, ma di una *negazione ideologica* della realtà comunitaria: l'interpretazione, all'interno della Comunità, dei rapporti di potere tra medico e malato, o l'adozione del concetto di « contestazione del potere medico da parte del malato », — cfr. soprattutto la riunione di équipe, riportata nell'intervento di Schittar (cit., pp. 169-175) — si presentano come soluzioni parti-

colari a un problema, che, precedentemente, era stato demandato all'intero sistema sociale. La cosiddetta organizzazione di tipo settoriale, cioè gli istituti extra-ospedalieri di medicina preventiva sono considerati, invece, in una prospettiva di tipo tradizionale (leggi istituzionali) e non vengono colti come la soluzione originale della futura eliminazione degli Ospedali Psichiatrici.

In una economia della Salute non nazionalizzata, — come quella italiana, — la realizzazione di un efficiente sistema di igiene mentale appare lontana nel tempo e di complessa attuazione: essa si scontra con l'ottusità delle amministrazioni politiche, i pregiudizi abitudinari sui malati mentali e le difficoltà oggettive di tale sistema. In questo contesto era necessario riproporre non tanto la negazione di una realtà-modello, quanto la metodologia di un intervento psichiatrico, che dia una risposta esauriente al problema della *storicità* del disturbo mentale (Giovanni Jervis nell'introduzione a *Classi sociali e malattie mentali*, Einaudi, Torino, 1965), inteso come modulo interpretativo e terapeutico, con la comprensione del processo biologico nei malati organici.

All'interno di una tematica così stimolante, la presenza del sociologo (vedi testo n. 7) in una tale struttura: gli interrogativi sono legittimi, ma le risposte meno soddisfacenti.

Gilli è integrato dalla logica razionalizzazione-contestazione, la cui dimensione politica è il dilemma riforma-rivoluzione, sceglie la seconda via e propone un tipo di ricerca sulla « *contestazione del sistema ospedaliero e del sistema sociale generale che avviene all'interno dell'Ospedale psichiatrico* ». (*Istituzione negata*, cit., pp. 353; il corsivo è di Gilli).

Dato che non pensiamo di trovarci di fronte a una variazione del « *marcusismo* » deteriore e giornalistico dei settimanali ita-

liani (la tesi dell'organizzazione politica degli esclusi, in questo caso i degenti dei manicomi), la tesi di Gilli può essere smentita dallo stesso libro di Goffman e dal profondo significato che i Basaglia gli attribuiscono nella introduzione: *Asylums*, pur con i suoi debiti alla Ragione negata (giustamente) da Gilli, smaschera « l'ideologia scientifica — religiosa, custodialistica e pedagogica — delle istituzioni totali ».

E' evidente che la ricerca non può essere fatta sulla contestazione all'interno della struttura ospedaliera, ma deve essere, essa stessa, una ricerca di contestazione articolata e non generica dell'Ospedale psichiatrico: non è un caso che le prime comunità terapeutiche anglo-sassoni e un certo tipo di riforma psichiatrica nell'ambito della *National Health* inglese siano stati influenzati dagli studi di micro-sociologia dell'Ospedale psichiatrico. Ciò non significa convalidare l'interrogativo razionalizzazione-contestazione, in quanto, in un ambito sovrastrutturale, che non incide sugli effettivi rapporti di produzione e di potere, è necessario proporre un'istanza di radicali rivolgimenti, che, per essere assorbiti, creano nuovi tipi di contraddizioni.

E ancora, il sociologo può inserirsi nella realtà in trasformazione della Comunità terapeutica, per una definizione critica dell'atto terapeutico: la critica dell'ideologia valutativa (Mannheim) della disciplina psicoterapica deve avere come alternativa dei modelli concettuali validi sul piano socio-psichiatrico.

Nella Comunità lo studioso di scienze umane e sociali può interagire con lo psichiatra-educatore, ponendosi non in una prospettiva neutrale o astratta, ma affrontando direttamente la contraddizione sociale della malattia mentale.

Altrimenti il suicidio del sociologo in quanto tale, cioè il suo passaggio in un'altra veste pro-

fessionale (forse quella dell'attivista politico e del militante rivoluzionario) verrebbe ratificato e costituirebbe il procedimento più corretto e serio.

LUCIO D'AMELIA

L'obbedienza non è più una virtù.
(Documenti del processo di Don Milani, Società Editrice Fiorentina, sid. Firenze, pp. 74).

Vengono qui raccolti i documenti più salienti del processo di Don Milani ed esattamente: 1) il testo dell'odg approvato dai cappellani militari toscani in congedo nel corso di una riunione di lavoro tenutasi l'11-2-1965 (giorno anniversario dei patti lateranensi, dove erano presenti tuttavia solo 20 cappellani su 120, « un insulto alla patria e ai suoi caduti la cosiddetta *obiezione di coscienza* che, estranea al comandamento cristiano dell'amore, è espressione di viltà ». Questo testo, è considerato la « provocazione » (ivi); 2) la lettera che Don Milani scrisse in risposta a quell'odg e che venne « ripubblicata » dal settimanale *Rinascita* il 6 marzo, sotto forma di *lettera aperta* intitolata « Diseredati ed oppressi », dopo che lo stesso Autore aveva provveduto a diffonderla, per suo conto (p. 30); 3) il testo della denuncia contro Don Milani, sporta dal gruppo di ex combattenti; 4) la « lettera ai giudici » che Don Milani scrisse impossibilitato ormai dalla gravissima malattia a recarsi di persona in tribunale; 5) la motivazione della sentenza assolutoria.

L'interesse del libro, per l'argomento che agita, è senza dubbio estremo. Esso, infatti, mira non soltanto a scagionare dalla gratuita qualificazione di *viltà*, quei giovani che si rifiutano di « prendere la divisa o la restituiscono » e che, secondo una ricerca fatta dal prof. Giorgio Peyrot (dell'Università di Roma) sono più di 200

dalla liberazione in poi (pp. 32-33), ma porta anche un efficace contributo alla rivalutazione del concetto di *obbedienza*, attualmente dibattuto all'interno di quasi ogni istituzione sociale e non solo in quella militare (come mostrano tutti i fenomeni di emancipazione: giovanile, studentesca, femminile, operaia, delle minoranze etniche e razziali, ecc.). In ogni caso, è interessante tener in conto la precisa localizzazione, che se ne fa in questo libro, come esplicitiva dei meccanismi e dinamismi di molte altre istituzioni, che con differenze più o meno sostanziali possono da un punto di vista formale.

Va detto subito che, in sé, gli argomenti dibattuti non sono affatto nuovi. I testi di Don Milani ne mostrano consapevolezza. (cfr. le sue fonti, testimonianze, episodi, ecc: come Critone platonico, Vangeli, autobiografia di Gandhi, lettere del pilota di Hiroshima ed altro). In ogni caso, il valore di questa testimonianza è in altro. Anzitutto, nella certezza che nessun ruolo professionale ne esaurisce altri, acquisiti, ascritti, o acquisibili anche senza vincolazione sociale, in nome di quell'*I care* (p. 34) che l'A. contrappone orgogliosamente al fascista « me ne frego ». In tal modo, c'è l'esempio di un sacerdote impegnato anche in una lotta di educazione civile che, anziché sui libri, avviene attraverso l'esempio, la « lezione di vita » (pp. 33-34). Inoltre, c'è il tentativo, anche esplicito (pp. 344 e 49 p.e.) di mostrare come sia possibile ad una scuola, anche se con mezzi limitati, dare insegnamenti validi senza nascondere la vuotezza di un insegnamento formalistico e intimamente evasivo (o per meglio dire tendenzioso e utilitaristico), sotto la pretesa necessità di raffinate tecniche d'indagine, di grandi parole, di un rituale cioè d'approccio conoscitivo e comprensivo, sostanzialmente superfluo.

C'è qui una radice di *antintelletualismo programmatico*, di aperta protesta, che porta i testi del Don Milani, come anche accadeva nella *Lettera a una professoressa* (stessa casa editrice), ad un approccio per così dire popolare al *grande tema* che, « in sede competente », di anno in anno, non trova soluzioni. Questa considerazione esalta quasi provocatoriamente quelle che a « certe perversioni intellettuali di cui soffrono talvolta i figli della borghesia » (p. 49) potrebbero sembrare *ingenuità* « anziché sfida provocatoria del buon senso dei poveri » (ivi), che mira, attraverso l'elaborazione di un dettato volutamente dimesso ma spigoloso anche sintatticamente, alla demistificazione dell'immagine della realtà socialmente più accreditata e alla scoperta delle sue tragicamente risibili contraddizioni interne. Detto altrimenti se ne ricava che la manipolazione di una classe sociale che non dispone di un patrimonio strutturale ha il potere) spesso ntem) — mentale raffinato (come quella che ha il potere), non è perennemente possibile, anche se è vero che la classe governata trova quasi sempre in ritardo il modo di comprendere i meccanismi della manipolazione di cui è oggetto e di denunciarli. Comunque, che una classe governata sia costretta al silenzio, per una sopravvenuta perdita di fiducia (o mai strutturata fiducia) nella espressione, non vuol dire affatto che quella classe sociale non pervenga alla comprensione della sua situazione. Naturalmente, il decondizionamento di determinati comportamenti è un'opera molto laboriosa, che solo una scuola efficace e vitale può intraprendere come sua attività centrale e con buone possibilità di successo.

E' infatti il ruolo di maestro che porta Don Milani a scrivere la « lettera ai giudici », convinto, (p. 37), di non poter « dire ai suoi ragazzi che l'unico modo d'amare la legge è d'obbedirla ». Le leg-

gi, infatti, non sono mai perenni: perlomeno, si dovrebbe avere la avvertenza di non assumerle mai come tali, anche se a ciò si sia indotti dal bisogno di sicurezza. Ma, quasi sempre, accade che finiamo per credere nella loro immodificabilità. Perciò, esigiamo piuttosto la modificazione della struttura della stessa personalità dell'individuo. Il fatto è che quando si disobbedisce alle leggi (per coerenza con le proprie idee), l'obiettore guarda più al futuro che al passato, i giudici (pp. 36-37). Don Milani ha un criterio probabilmente provvisorio, ma senza dubbio efficace per orientarsi nella sua opera di maestro: la distinzione tra legge buona e legge cattiva è schematicamente fondata sul presupposto che quella buona è la forza del « debole » e quella cattiva sanziona il sopruso del più « forte », proposizione traducibile anche in termini più laici, ma che è al fondo di ogni reale contestazione (pag. 38). Con tale criterio discriminante, classificare il valore delle leggi diventa relativamente semplice: « oggi (ma non ieri) *condanniamo* la pena di morte, l'assolutismo, la monarchia, la censura, le colonie, il razzismo, l'inferiorità della donna, la prostituzione, il lavoro dei ragazzi. Onoriamo lo sciopero, i sindacati e i partiti » (pag. 56); come è pure relativamente facile rilevare la non stabilità del concetto di patria (« quando scrivevamo la lettera incriminata abbiamo visto che i nostri paletti di confine sono stati sempre in viaggio » p. 45, e poi: « i nostri figli rideranno del nostro concetto di Patria, così come tutti ridiamo della Patria Borbonica. I nostri nipoti rideranno dell'Europa. Le divise dei soldati e dei cappellani militari le vedranno solo al museo », p. 15).

Tuttavia, in questa mutevolezza di riferimenti, *sul momento*, è necessario obbedire. Perlomeno, si ritiene che lo sia. Qui, il concetto di obbedienza mostra la sua vera

natura imprenditoriale, utilitaristica e predatoria. L'obbedienza è necessaria per conseguire un fine, perché l'unità di intenti è a ciò indispensabile. Ma si opera una dissociazione lacerante. Mentre il fine terminale e quelli intermedi (quasi-mezzi o quasi-fini) vengono scelti da un certo livello del potere decisionale, a scegliere i mezzi cosiddetti tecnici sono chiamati altri. I processi ai criminali nazisti ci hanno insegnato molte cose su questa radicale dissociazione, e, per tutti, il dramma di Peter Weiss (*L'Istruttoria*), è un testo a tutti noto, dove si comprende la possibile genesi di una simile dissociazione. Chi esegue *non ha competenza* ad entrare nel merito dei fini e, per ciò, non gli è permessa alcuna valutazione di principio. L'opinione pubblica e la magistratura, beninteso, sono stati di altro avviso. Anche nella formalizzazione della normativa, sia in guerra che in pace, son previste infatti le disobbedienze non solo come possibilità, ma come necessità, cioè come dovere. Tuttavia, c'è qui un margine di responsabilità che si vuol concedere a chi istituzionalmente deve obbedire, ma che difficilmente può realizzarvi a causa dei condizionamenti reali. Anzitutto, condizionamenti psicologici, strutturati in clima di paura. E' dei nostri ultimissimi giorni l'arresto di un ufficiale accusato di abuso di potere e di sevizie, per aver legato ad un palo, per 7 ore, un soldato che aveva trasgredito agli ordini (aveva consegnato in ritardo la divisa da parata, cfr. *Paese Sera*, 12-7-1968). L'art. 105 del codice militare prevede senza dubbio « la reclusione da sei mesi a cinque anni per il militare che usa violenza contro un inferiore »; tuttavia, resta questo: che se quell'ufficiale sarà riconosciuto responsabile e sarà condannato, un soldato ha accettato quella punizione gratuita al punto che, dopo il rancio del mezzogiorno, si è lega-

to nuovamente da solo al palo, perché sembra che così fosse la consuetudine. C'è l'estremo di un rapporto sado-masochista, ricattatorio, cui la religione dell'obbedienza ha portato i diligenti nazisti a diventare *ragionieri della morte*, per la predilezione di un discutibile modello comportamentale che ammette l'accettazione dei mezzi senza la discussione del fine, e l'esecuzione incondizionata degli ordini, sebbene questo sia generalmente vietato da tutti i codici civili e militari, che fanno reo o correo anche chi, credendo di assolvere un proprio dovere, compie azioni riprovevoli.

Come si vede, l'argomento non interessa solo i rapporti stabiliti all'interno dell'istituzione militare. Il problema della responsabilità si pone per tutti. In questi ultimi venti anni è stato riproposto per i tecnici e gli scienziati atomici e poi per tutti gli altri scienziati, (anche e/o soprattutto per quelli sociali), per i quali, come pure per i letterati, giornalisti, ecc., è sempre più difficile nascondersi dietro lo schermo del lealismo professionale, avallato da una legittimazione della non rilevanza dei valori e dell'impeccabile esecuzione tecnica di un piano, che si presume neutro. Il recupero della propria responsabilità soltanto nei casi in cui l'azione sia penalmente o civilmente perseguibile, non è garanzia sufficiente se non a livello di formalità giuridica, contemplante anticipatamente quasi tutte le possibili varietà di comportamenti. Ma per l'insieme dei meccanismi psicologici difficilmente controllabili che scattano ogni volta che si sia inseriti in una gerarchia cosiddetta funzionale, si rende socialmente necessaria un'azione per così dire *preventiva*, che non sono rispetti (come è stato cercato di fare con una regolarizzazione giuridica all'obiezione, di un insieme di paesi per un complessivo di oltre un miliardo di persone, p. 66), una diversa va-

lutazione dei fini, ma anche prepari una « coscienza » in grado di giudicare i fini e i mezzi. E questo, vale ancora ripeterlo, non solo per quanto attiene alla pratica del servizio militare, perché è ovvio che non si può pretendere la assunzione di così gravi responsabilità, se in tutte le altre istituzioni sociali l'individuo continuerà a sentirsi alienato da ogni responsabilità.

MARCELLO SANTOLONI

HERBERT MARCUSE, *La fine dell'utopia*, traduzione di Saverio Vertone, Bari, Laterza, 1968.

Herbert Marcuse non insegna alla University of California dal 1954, avendo invece insegnato fino al 1963 alla Brandeis University nel Massachusetts, né *Regione e rivoluzione* è del 1954 — data della seconda edizione — essendo invece uscito nel 1941. I due errori, di per sé certo non molto gravi, si trovano sul retro della copertina del libro *Das Ende der Utopie* molto rapidamente tradotto in italiano. Essi sono comunque indicativi della fretta con cui si raccolgono notizie sull'autore di moda, e di come, data la sua tarda notorietà, vi sia un'inconsapevole tendenza a considerare le sue opere un'apparizione recente. A tale notorietà si devono senza dubbio il libretto in questione, la rapidità con cui è uscito anche in traduzione, e la sua diffusione. Va subito detto, tuttavia, che non si tratta di un'opera di Marcuse, nonostante che tale nome compaia in copertina come quello dell'unico autore, ma consiste in due sue conferenze seguite da dibattiti, rispettivamente sui temi « La fine dell'utopia » e « Il problema della violenza nell'opposizione », e da due discussioni (senza previa conferenza) su « Morale e politica nella società opulenta » e « Vietnam: Il Terzo Mondo e l'opposizione

nelle metropoli », tutte tenute nella Libera Università di Berlino nei giorni 10-13 luglio 1967 e registrate in questa sede.

Ciò viene affermato nel libretto ci sembra rilevante non tanto per il suo grado di novità rispetto al pensiero di Marcuse già noto precedentemente, quanto perché tali idee vengono esposte e discusse non solo in relazione alla società dei consumi in generale, ma anche in rapporto a problemi sociali e politici molto gravi come la guerra nel Vietnam, e molto attuali come « l'opposizione studentesca ».

Venendo al primo saggio, che, come si è detto, è quello che dà il titolo al volume, ci sembra di poter dire che in esso si può prendere atto di alcune difficoltà proprie dell'ultimo Marcuse. Secondo l'autore « il concetto di utopia è un concetto storico e si riferisce a progetti di trasformazione sociale di cui si ritiene impossibile la realizzazione » (p. 10). D'altra parte l'utopia pare arrivata alla sua fine in quanto « oggi qualunque forma nuova di vita sulla terra, qualunque trasformazione dell'ambiente tecnico e naturale è una possibilità reale, che ha il suo proprio luogo nel mondo storico » (p. 9). Di utopia oggi si può parlare solo nei confronti di ciò che si dimostra irrealizzabile sulla base delle scienze esatte. Anche la società socialista è realizzabile, nonostante le ben note difficoltà che si oppongono a tale realizzazione nell'ambito della società « unidimensionale »: « l'impossibilità di individuare una classe rivoluzionaria nei paesi capitalistici a più elevato sviluppo tecnologico non significa affatto una trasformazione del marxismo in utopia » (p. 12). Marcuse insiste molto su questo punto, e del resto è noto che in questi ultimi tempi egli dichiara di essere meno pessimista di qualche anno fa, quando scriveva *L'uomo a una dimensione*. « Oggi — egli afferma esplicitamente — esistono tutte le

forze materiali e intellettuali necessarie per realizzare una società libera. Il fatto che non vengano utilizzate è da ascrivere esclusivamente ad una sorta di mobilitazione generale della società, che resiste con ogni mezzo alla eventualità di una propria liberazione. Ma questa circostanza non basta assolutamente a rendere utopistico il progetto della trasformazione» (p. 12). E' proprio dinanzi a questa affermazione che sorgono le maggiori difficoltà per l'autore. Su che cosa basare, infatti, la possibilità della liberazione, una volta che si sia ammesso che l'attuale uso della tecnica avviene in termini di dominio e di repressione? Marcuse qui sembra incerto tra l'appellarsi alla situazione oggettiva — la quale tuttavia, come si è detto, può portare come non portare a una soluzione auspicabile — o al suo « pensiero negativo », ma ci sembra che infine risulti chiara la sua maggiore speranza in quest'ultimo. L'autore è comunque totalmente consapevole della difficoltà, fino ad ammettere esplicitamente, nel corso del dibattito, che a tale proposito « ci imbattiamo in un circolo vizioso » (p. 43) Per un mutamento delle coscienze, infatti, è necessario che mutino i rapporti sociali degli uomini, ma a tal fine pare necessario un previo mutamento delle coscienze.

Le speranze di Marcuse emergono forse più chiaramente nella sua seconda conferenza su « Obiettivi, forme e prospettive dell'opposizione studentesca », il cui tema è stato ampliato nella discussione fino ad abbracciare « Il problema della violenza nell'opposizione ». Qui Marcuse riprende la sua tesi della mancanza di opposizione nella società neocapitalistica. Eppure tale mancanza non è totale. Rimangono, come è ormai noto, i sottoprivilegiati. Quanto interessa di più è che Marcuse aggiunga a questi ultimi un sottogruppo di privilegiati rappresentati dall'opposizione studentesca. La fede che gli

intellettuali possano costituire una base per l'opposizione ci sembra indicare chiaramente quanto Marcuse si affida alla forza del « pensiero negativo ». Va detto, comunque, che tale idea è meno ingenua e sostenuta meno ingenuamente di quanto si possa pensare a prima vista e spesso si afferma. Anzi tutto Marcuse è sempre cauto e cosciente della possibilità della disfatta e del trionfo del fascismo. In secondo luogo egli cerca di individuare il punto di contatto tra questo atteggiamento di opposizione e la situazione storica attuale, e anzi tutto la guerra nel Vietnam, poiché a suo parere è estremamente importante che uno tra i paesi più poveri del mondo riesca ad affrontare con successo la più grande potenza neocapitalistica. La coscienza di ciò crea di per sé sola la speranza di una efficace opposizione al « sistema ». Ma per attuare l'opposizione è necessaria la violenza, poiché il sistema in cui viviamo è violento e non può permettere l'opposizione legale se non entro limiti tali da renderla inefficace. Non ci sono illusioni in proposito: poco importa se la polizia talvolta interviene per proteggere gli studenti all'opposizione dagli operai che li aggrediscono in nome dell'*American way of life*. « La violenza istituzionalizzata è in grado di fissare discrezionalmente i propri confini e di restringere fino ad un minimo soffocante quelli della legalità » (p. 59). Il discorso sul « Terzo Mondo » sorge da questa stessa base. Non basta il pensiero negativo, non basta l'opposizione dei sottoprivilegiati e di un sottogruppo di privilegiati intellettualmente. E' necessario il collegamento tra queste forze di opposizione e quelle parti del mondo (che sono la maggioranza) attualmente sfruttate dal sistema neocapitalistico. Tuttavia Marcuse sa bene che questo rimane un programma confuso: « E' facile sostenere che l'opposizione degli intellettuali ha, o deve trovare la sua base di massa

nei fronti di liberazione nazionale del Terzo Mondo. Nella realtà però bisogna risolvere il problema della creazione di questo collegamento, problema che non abbiamo neppure incominciato ad affrontare» (p. 70). L'autore si limita egli stesso a sottolineare «l'enorme importanza del Terzo Mondo e delle sue lotte di liberazione per una radicale trasformazione del sistema capitalistico» e ad «aggiungere che è nelle metropoli che bisogna spezzare la volontà e la potenza del colonialismo, perché solo la convergenza e la collaborazione tra le forze di oppo-

sizione del mondo sviluppato e del Terzo Mondo possono permetterci di tradurre in realtà questa speranza» (p. 162). A questo punto Marcuse sembra fermarsi. Il suo compito di teorico non è quello di elaborare precisi piani di azione. A chi gli pone la domanda in questi termini egli risponde: «Ebbene, mi dispiace, ma continuo a credere ancora e sempre nella forza della negazione; ed anzi mi sembra che stiamo arrivando troppo presto e prematuramente al positivo» (p. 73).

ALBERTO IZZO

L'Eco della Stampa

MILANO — Via Compagnoni, 28

*vi tiene al corrente di tutto ciò
che si scrive sul vostro conto*

Artisti e scrittori

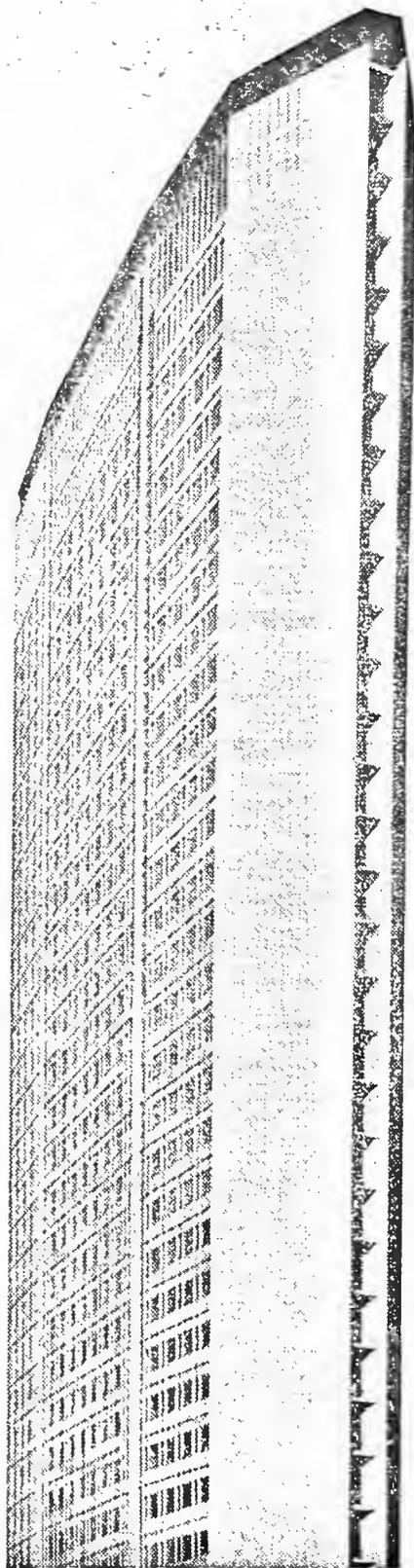
non possono farne a meno

**Richiedete le condizioni d'abbonamento a
ritagli da giornali e riviste scrivendo a
"L'ECO DELLA STAMPA" - Milano - Casella Postale 3549**

EDITORE ARMANDO - ROMA

“Problemi di Sociologia,”

- AA. VV., *La sociologia sovietica*, 1967, pp. 351, L. 2.500
P. BLAU, *La burocrazia nella società moderna*, 1965, pp. 128, L. 1.000.
G. BOUTHOU, *Storia della sociologia*, 1966, pp. 144, L. 1.000.
F. COSTANTINOV, D. TCHESNOV, ed altri, *La sociologia sovietica*, 1967,
pp. 352, L. 3.000.
R. DAHRENDORF, *Homo sociologicus*, 1966, pp. 150, L. 1.000.
F. FERRAROTTI, *Servizio sociale ed enti pubblici*, 1965, pp. 144, L. 1.000.
A. IZZO, *Sociologia della conoscenza*, 1966, pp. 192, L. 1.300.
P. JACCARD, *Sociologia dell'educazione*, 1963, pp. 272, L. 1.500.
K. B. MAYER, *Classi e società*, 1966, pp. 144, L. 1.000.
W. E. MOORE, *Economia e Società*, 1967, pp. 72, L. 600.
C. PELLIZZI, *Rito e linguaggio*, 1964, pp. 240, L. 2.000.
R. SCHERMERHORN, *Società e potere*, 1967, pp. 104, L. 800.
STEIN - VIDICH, *Sociologia alla prova*, 1966, pp. 192, L. 2.500.
J. STOETZEL, *Psicologia sociale*, II edizione 1966, pp. 240, L. 2.500.
S. VALITUTTI, *I partiti politici e la libertà*, 1966, pp. 392, L. 3.000.
C. R. WRIGHT, *La comunicazione di massa*, 1965, pp. 132, L. 1.000.
K. MANNHEIM, *Libertà, potere e pianificazione democratica*, 1968, pp. 453,
L. 3.000.
V. TONINI, *Strutture della tecnologia*, 1968, pp. 232, L. 2.000.



PIRELLI industria internazionale

1967

**68.000 dipendenti
77 stabilimenti
530 miliardi di fatturato**

questi i dati più significativi
del Gruppo Pirelli,
l'industria italiana
che ha il più alto numero
di unità produttive all'estero.

Questi risultati
sono stati resi possibili
dallo sviluppo che la Società
ha voluto imprimere
alla ricerca scientifica
attraverso i suoi laboratori
e i suoi uffici studi.
Un lavoro di gruppo
nel quale sono impegnati
centinaia di specialisti,
che vedono affermarsi nel mondo
una tecnica di cui
essi stessi sono artefici
e che è nota nel mondo
come "Tecnica Pirelli".

BELFAGOR

Rassegna di varia umanità

*fondata nel 1946 da Luigi Russo
diretta da Carlo Ferdinando Russo*

N. 3 dell'annata vigesimaterza (31 maggio 1968)

SAGGI E STUDI:

- C. PAVESE, *Semantica della poesia corale greca*
A. TRAINA, *Terenzio « traduttore »*
E. GHIDETTI, *Igino Ugo Tarchetti*

RITRATTI CRITICI DI CONTEMPORANEI:

- G. A. PERITORE, *Antonio Pizzuto*

MISCELLANEA, VARIETA' E LETTERATURA ODIERNA:

- I. CERVELLI, *Cultura e politica nella storiografia italiana ed europea fra Otto e Novecento* (A proposito della nuova edizione di « Storici e maestri » di Gioacchino Volpe)
B. HEMMERDINGER, *Le thème de Cartouche banquier chez Eugène Pottier et Heine* (1831)

NOTERELLE E SCHERMAGLIE:

- U. CARPI, *Cento autori cento senza storia* (Dell'Antologia di G. Contini)
L. RUSSO, *Per la riapertura dell'Università di Pisa, 1944-1945* (IV)
V. HUGO, « *ce que c'est que les scrutins de M. Bonaparte* »

RECENSIONI:

- U. FOSCOLO, *Esperimenti di traduzione dell'Iliade*, Parti I-II-III, edizione critica a cura di G. Barbarisi (C. F. Goffis)

« *Ritratti critici di contemporanei* » in « *Belfagor* » 1946-1967

Abbonamento annuo (sei fascicoli): L. 3.800 (c.c.p. 5/16592 « *Belfagor* »). - Un fascicolo, di 120-128 pp., in - 4°, L. 750
Casa ed. Leo S. Olschki, C. P. 295, 50100 Firenze