



La Critic Sociologic

4. ESTATE 1985

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

una copia L. 5.000 (IVA compresa)
abbonamento annuo L. 20.000 (IVA compresa)
un numero arretrato costa il doppio

ESTERO

una copia L. 10.000 abbonamento annuo L. 40.000

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

Direzione e amministrazione. S.I.A.R.E.S. - S.r.l.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. 6786760

Partita IVA 06225540589

Tipografia Rondoni - Roma - Via Rocco Pagliara, 39

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

Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spedizione in Abbonamento Postale — Gruppo IV - 70%

La Critica Sociologica

74. ESTATE 1985

aprile-giugno 1985

SOMMARIO

F.F. — Mafia e democrazia: l'impotenza dello stato liberale . pag. 3

SAGGI

JAMES W. CAREY — Il monopolio della conoscenza	»	6
PAMELA McCORDUCK — La tecnologia del sapere	»	16
DANIEL CZITROM, DAVID MARC — Stile di vita e condizionamenti sociali	»	29
PINA LALLI — Legame sociale, impegno e quotidianità	»	37

INTERVENTI

CARMELO CAPIZZI — Siciliani e società siciliana odierna in due libri recenti	»	55
LAURA FERRAROTTI — Storie orali per una storia di Portorico	»	63
FABRIZIO BATTISTELLI — L'arma nucleare e la morte della politica. Risposta ad Agnès Heller	»	66

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

RITA CACCAMO DE LUCA, MANUELA OLAGNERO — Il lavoro intellettuale tra creatività ed esperienza	»	73
MARGHERITA CIACCI — Giovani e famiglia in Italia	»	93
VINCENZO PADIGLIONE — Genitore, papà e pater. Ovvero la socialità paterna. Una riflessione di antropologia psicologica	»	103
DANIELE CONVERSI — Diglossia e conflitto nella sociolinguistica catalana	»	119

CRONACHE E COMMENTI

MATTEO SANFILIPPO — Harold Adams Innis. Nota bio-bibliografica	»	127
FRANCO FERRAROTTI — Innis, maestro incompreso di MacLuhan	»	129
ROBERTO CIPRIANI — La 18ª Conferenza Internazionale di sociologia delle religioni a Lovanio	»	134
RENATO CAVALLARO — L'emigrazione tra storia e memoria	»	136
CARLO DI CICCIO — L'ultimo meeting di Rimini: una svolta per CL	»	138
LA Cs — Il II Convegno dell' AIS a Trento	»	140
FRANCO FERRAROTTI — In morte di Marcello Santoloni	»	142

SCHEDE E RECENSIONI

(P. Bourdieu; V. D'Alessandro; S. De Seta; De Spirito A. M. P. Joutard; D. Maraini; U. Melotti, A. Aimi, L. Ziglio; M. Mizzan; F. Parent-Lardeur; Dorothea e F. Schlegel; A. Touraine; E. Zerubavel; P. Zullino; P. Zumthor	»	143
Summaries in English of some articles	»	166

*La foto di copertina riproduce il Presidente al funerale
Questo numero è stato chiuso in tipografia il 20 ottobre 1985*

Mafia e democrazia: l'impotenza dello Stato liberale

Secondo stime attendibili ventimila miliardi in valuta forte entrano ogni anno nell'economia siciliana. Sono i proventi di traffici illeciti, controllati e spesso gestiti direttamente dalla mafia. Sono proventi non tassati né tassabili poiché, oltre che illeciti, sono ovviamente clandestini. Hanno a che fare con il contrabbando, ma in primo luogo con il commercio di sostanze stupefacenti. E' un fenomeno mondiale. Recano i giornali che Roberto Soares, proprietario del più grande laboratorio e supermercato di cocaina del mondo, voleva comprarsi la Bolivia. Quando, dagli Stati Uniti, sono arrivati messaggi ostili e minacce di guerra, ha risposto con ostentata sicurezza: « Venite a prendermi; vi accoglierò con missili, aerei da combattimento e carri armati ». Soares agisce da capo di stato. E' arrivato a proporre al presidente di un comitato antidroga della Bolivia una somma pari a quaranta volte il debito con l'estero di La Paz. Le dimensioni della produzione e dello smercio di stupefacenti su scala mondiale non lasciano dubbi sull'entità degli interessi economici in gioco né consentono illusioni sulle implicazioni politiche e latamente culturali della situazione. Si calcola che ogni anno vengano prodotte nel mondo duecento tonnellate di cocaina pura e mille settecento tonnellate di oppio — da dieci chili di oppio si ricava un chilo di eroina — nonché quantità incalcolabili di marijuana. Nessun dubbio, dunque, che il fenomeno abbia proporzioni mondiali. Ma sarebbe ingenuo pensare di avere così diluito il fenomeno, stemperandolo nelle nebbie cimmeriche di un quadro troppo vasto per essere dominato o anche solo percepito come responsabilità precisa da una singola cultura nazionale. Il fenomeno è mondiale, ma in Sicilia il fenomeno della produzione e dello spaccio della droga incontra una struttura organizzativa capillare, efficiente e collaudata.

L'opinione comune s'accorge bruscamente del problema della mafia quando cantano i kalashnikov o la lupara. L'interesse si sveglia, comprensibilmente, in concomitanza con le notizie drammatiche dei giornali e della televisione: l'uccisione del generale Dalla Chiesa e della moglie; quella dei commissari Montana, Cassarà e del giovane agente Antiochia. Sembrano lampi, improvvisi e imprevedibili, a ciel sereno. La struttura mafiosa è invece una struttura permanente, che lavora a pieno ritmo, con la quieta regolarità di una grande azienda multinazionale. Ciò che stupisce è la sua straordinaria versatilità. Si adatta rapida-

mente alle mutate condizioni ambientali; l'organizzazione a cosche ne fa un ideale modello di struttura modulare, ad anelli relativamente autosufficienti, tipicamente grass roots, ossia fortemente radicati nelle situazioni locali specifiche. Il filo rosso è dato dal denaro da tramutare in potere per ottenere nuovo denaro. La sua forza risiede nel fatto che il denaro non è per essa un fine in sé. E' uno strumento per conquistare il potere, anche se poi il potere raggiunto non è da usarsi per fini superiori, ma solo e sempre per ottenere altro denaro. Vedere però nella mafia solo una macchina per far denaro mi sembra erroneo. Michele Pantaleone, cui si devono analisi del fenomeno finissime e politicamente coraggiose, a mio sommesso parere sbaglia a questo proposito. C'è una logica ferrea. La mafia si muove là dove ci sono risorse da accaparrarsi per trasformarle in potere e per procacciarsi quindi, gestendo il potere, nuove, più massicce risorse. Si spiega così il suo andamento evolutivo: dalla mafia dei campieri e dei gabellotti a quella urbana dei palazzinari, dell'acqua, degli appalti pubblici, al racket della prostituzione e del contrabbando di sigarette, al commercio della droga. Ho cercato di fissare le grandi tappe dell'evoluzione della mafia nel mio libro Rapporto sulla mafia (Liguori, Napoli, 1978), ma le trasformazioni della situazione oggettiva sono più rapide e hanno più immaginazione dell'analisi scientifica. Dieci anni fa ritenevo che la mafia avesse riposto nel canterano della roba vecchia il mitra e la lupara, che il contatto politico, diplomatico e discreto, le assicurasse ormai, insieme con ragionevoli guadagni, rispettabilità sociale e una sorta di verginità imprenditoriale. Mi sbagliavo. E' bastato toccare alcuni nervi scoperti, sensibilissimi, ed ecco ripartire le notti di San Valentino, le stragi all'ingrosso, le sepolture nel cemento.

Ci sono fili che fulminano. Chi tocca muore. Per esempio, i patrimoni mafiosi. Potrebbe fare di più una seria anagrafe tributaria di una legione di carabinieri. Per fortuna, ci sono le lotte « interne ». Pur con tutte le loro ambiguità, più o meno scopertamente « pilotate », le confessioni dei « pentiti della mafia », da quelle di Joe Valachi, decenni or sono, a quelle del boss Buscetta di oggi, consentono di gettare un'occhiata nel sottosuolo della grande criminalità organizzata e di istituire un maxiprocesso, a parziale soddisfazione di una opinione pubblica nello stesso tempo impaurita e morbosamente ingorda di dettagli. I mass media penseranno a sfamarla trasferendo le visioni raccapriccianti, i corpi insanguinati delle vittime nel chiuso degli intimi, caldi soggiorni, là dove il cittadino medio, sprofondato nella poltrona di fronte allo schermo televisivo, viene quotidianamente rassicurato che tutto ciò è lontano, nel mondo « di fuori », non lo riguarda personalmente, lui non c'entra...

Non manca chi si consola, o cerca di consolare, a buon mercato: la mafia sparerebbe perché ha perduto la testa, perché i grandi capi d'una volta, i pezzi da novanta che riverivano deputati e questori pensando di averli in pugno, non riescono più a tenere in riga le nuove leve. In realtà, la mafia spara e uccide perché sparando e uccidendo semina il panico e la rissa interna negli stessi organi di polizia, dentro lo Stato. Cambiano le situazioni, ma la sostanza del fenomeno non muta. Esso può continuare a prosperare se « il brodo sociale » glielo consente. Il brodo sociale siciliano — ma ormai, purtroppo, anche italiano — glielo consente. Così la mafia sopravvive. Guadagna, anzi, terreno. Sfrutta i rapporti primari a faccia a faccia, gioca sull'antica diffidenza verso le istituzioni pubbliche, approfitta delle carenze dello Stato. Ma anche quando lo Stato c'è e la sua presenza non è solo quella del carabiniere, rispetto alla mafia si trova in posizione di svantaggio. Lo Stato liberale, lo Stato di diritto non può accordare quella protezione ad personam in cui risiede invece l'attrattiva maggiore della mafia. In un paese come l'Italia, non più agricolo ma non ancora in possesso di una piena cultura industriale con la responsabilità dell'individuo che la caratterizza, lo spirito di mafia ha la strada spianata.

F.F.

Il monopolio della conoscenza

Per quanto i valori liberali tradizionali non siano estranei alla teoria della comunicazione di Innis, sorprende la veemenza, con la quale questi attaccò la nozione anglosassone di libertà di stampa. Innis affermò che il primo emendamento della costituzione degli Stati Uniti non garantiva realmente la *libertà* di parola e di stampa, ma dava piuttosto una *protezione* costituzionale alla tecnologia e così limitava di fatto la suddetta libertà. L'emendamento servì largamente al consolidamento del monopolio giornalistico della conoscenza e in certi casi, grazie alla dipendenza dei giornali dalla pubblicità e dalle notizie, fu determinante nel comprimere il tempo a una continua quotidianità, a diffondere i valori commerciali e industriali e a favorire la diffusione nello spazio della stampa. Garantendo la libertà di stampa la costituzione sacrificò, malgrado le intenzioni questo emendamento, il diritto del popolo a parlarsi e a informarsi. La costituzione sostituì questo diritto con quello di ricevere informazioni da altri, in particolare dagli specialisti, dai professionisti. Innis rifiutò di accettare la nozione moderna della correlazione fra il processo di democratizzazione e la quantità di capitale investito nelle comunicazioni, un capitale che produce il nostro sapere in nostra vece. Sperò fervidamente che il suo lavoro potesse spezzare i moderni monopoli della conoscenza nella comunicazione e ristabilire la fiducia nel potere politico dei mezzi umani¹.

La nozione innisiana di monopolio della conoscenza è l'aspetto dei suoi scritti che si è diffuso più largamente ed è ora parte dell'apparato analitico di molti studiosi di scienze sociali. E tuttavia, come molte delle sue idee, è una specie di erma polifronte, che si muove contemporaneamente in molte e diverse direzioni, difficili da individuare e riassumere insieme. Innis ha ricavato la nozione di monopolio della conoscenza da un lato dall'applicazione letterale della teoria dei monopoli economici

¹ Cfr. H.A. INNIS, *Industrialism and Cultural Values e Technology and Public Opinion in the United States*, in «The Bias of Communication» (tr. it., «Le tendenze della comunicazione», Milano 1982, pp. 154-163, 178-213), e tutti i suoi scritti più tardi.

ai processi culturali, dall'altro, come forse è intuitivamente evidente, dalla sua analisi delle relazioni fra spazio e tempo.

Per Innis ogni forma di comunicazione è per sua propria natura, o più adatta a controllare lo spazio, riducendo il tempo di emissione dell'informazione, oppure a controllare il tempo, rafforzando la memoria e la coscienza collettiva. Queste caratteristiche si concretizzano in un monopolio quando un gruppo riesce a controllare la forma della comunicazione usata dalla sua società e a identificare i propri interessi, ieratici o politici, con questa capacità di controllo.

In termini economici monopolio è semplicemente il controllo di una risorsa da parte di un singolo produttore. Se noi consideriamo la conoscenza come una merce, che può essere posseduta e distribuita, allora anche la conoscenza può essere monopolizzata: le fonti della conoscenza o dell'abilità o dell'esperienza possono essere controllate da un solo produttore. Naturalmente nel caso di monopoli della conoscenza in espansione è necessaria la divisione del lavoro, perché, come per le altre merci, i monopoli possono espandersi soltanto quando gli uomini dipendono da una fonte esterna di approvvigionamento. I monopoli non sono possibili quando gli uomini sono in grado di produrre le merci da soli grazie al controllo della conoscenza e delle risorse. Per Innis il nostro sistema commerciale è tale da trasferire in ultima istanza il controllo della comunità umana al sistema dei prezzi: gli uomini ricevono ogni prodotto, compresa la conoscenza, da una macchina, cui sono asserviti².

La forza della tradizione orale dipende secondo Innis dalla difficoltà di monopolizzarla. La parola è una capacità naturale e la conoscenza, quando si espande oltre le capacità della parola e del dialogo, non è più un possesso veramente attivo della vita comunitaria: una visione che Innis condivide con John Dewey. Quando sono state create forme avanzate di conoscenza — la scrittura, la matematica, la stampa, la fotografia — si è determinata una divisione del lavoro più complicata: da allora si può parlare correttamente di produttori e consumatori di conoscenza. La divisione del lavoro e la tecnologia avanzata delle comunicazioni allontanano la conoscenza dal contesto quotidiano del simposio e dell'agorà, del posto di lavoro e del cortile, e la collocano in istituzioni e ceti appositi. Al limite estremo possiamo parlare di un'industria della conoscenza: i significati non sono legittimati come conoscenza sino a quando non sono elaborati da questa industria o garantiti da professionisti, ceti, organizzazioni e persino paesi designati o auto-designatisi.

² Cfr. H.A. INNIS, *The Penetrative Powers of the Price System*, in «Canadian Economic History», Toronto 1956, pp. 252-272.

Gli scritti di Innis sui monopoli della conoscenza si muovono continuamente fra le tre dimensioni del fenomeno, così come avviene nella sua analisi dello spazio e del tempo. Esistono un aspetto fisico, un aspetto strutturale e uno culturale di un monopolio della conoscenza, per quanto essi siano varianti leggermente differenziate dello stesso tema.

Un monopolio della conoscenza nasce fisicamente, quando l'informazione si muove a velocità diseguale, cosicché ciò che è già accaduto per qualcuno è ancora di là da venire per altri. Possiamo chiamarlo « il dilemma degli allibratori ». Gli allibratori cercano perciò di sapere i risultati prima degli scommettitori. Non è casuale che uno degli usi più intensi del telegrafo nelle comunicazioni pubbliche sia stato fatto nel mondo delle scommesse, come non è casuale che Chicago divenne un centro delle scommesse essendo centro nodale di ferrovie e telegrafo. Mont Tennes, il boss delle scommesse a Chicago prima della I Guerra Mondiale, creò una catena di sale-corse organizzò un servizio telegrafico per avere i risultati di tutte le corse nazionali; in un secondo tempo organizzò un Servizio Informazioni nazionale per avere notizie ancora più sicure dagli ippodromi³.

Il contesto di un monopolio fisico della conoscenza non è limitato al mondo delle scommesse. Tutte le volte che le informazioni, vere o ritenute tali, si muovono a velocità diseguale, il passato dei privilegiati è ancora il futuro dei non privilegiati. Per esempio, è nota la storia dei Rothschild che misero alle strette il mercato azionario di Londra perché erano informati sui progressi della battaglia di Waterloo grazie al loro sistema di comunicazioni a staffetta estremamente rapido. Nathan Rothschild poté anticipare il mercato perché sapeva già quel che accadeva sul campo di battaglia⁴. Ma la capacità o la presunzione di conoscere il futuro è un fenomeno generale. E' evidente in sciamani e stregoni, sacerdoti che prevedono le piene del Nilo grazie a elementari conoscenze astronomiche, profeti che sentono le voci. Il controllo, reale o immaginario, della velocità delle comunicazioni è uno dei punti principali della competizione nelle comunicazioni stesse.

Una posizione strategica in un canale di comunicazioni ad alta velocità è un grande vantaggio rispetto ad altri, che si trovino in altri punti dello stesso canale o addirittura fuori. Tuttavia vi è anche un elemento di costo: il costo delle comunicazioni è gran parte del costo di intrapresa di una qualsiasi attività.

³ Cfr. D. BOORSTIN, *The Americans: The Democratic Experience*, New York 1962, p. 79.

⁴ Cfr. V. COWLES, *The Rothchild: Family of Fortune*, Knopf, 1973.

Se si possono ridurre i costi delle comunicazioni, si può guadagnare una maggiore flessibilità nell'azione.

Arthur W. Page scriveva nel 1932 che i monopoli fisici della comunicazione erano possibili unicamente per la dipendenza di scrittura, parola e stampa dal trasporto per la distribuzione. Essendo un apologeta delle comunicazioni elettroniche egli riteneva che il telegrafo, la radio e infine la televisione sarebbero state forme democratiche di comunicazione, perché avrebbero eliminato le condizioni per le quali il più veloce vince la corsa⁵. Tuttavia trascurò di considerare quante attività economiche nacquero nel XIX secolo negli uffici del telegrafo negli Stati Uniti per la posizione cruciale dell'operatore in un sistema di trasmissione rapida delle informazioni: Richard B. Sears di North Redwood, Minnesota, è soltanto uno degli esempi più significativi. Page trascurò anche il vantaggio fondamentale di chi può ridurre i costi telefonici grazie al libero accesso a linee a lunga distanza (per esempio impiegati dei telefoni che abbiano una seconda attività) o alla possibilità di ridurre il costo unitario grazie alle linee WATS (*sistema di telefonia in ponte radio*, NdT) o al trovarsi in posti dove le informazioni circolino: per esempio aeroporti e terminali dei computer.

La dimensione strutturale del monopolio della conoscenza è in relazione all'accentramento o al decentramento. L'argomento fondamentale a favore dell'accentramento di funzioni e attività è la possibilità di economie di scala. Si ritiene normalmente che il costo di un'operazione decresca e l'efficienza aumenti, quanto più ampia è la scala dell'organizzazione. Si ritiene che vi siano delle diseconomie di scala a livelli relativamente inferiori di organizzazione e che ogni organizzazione passi a un certo punto attraverso una fase di rendimenti decrescenti, ma queste diseconomie non sembrano essersi verificate nella realtà. Tuttavia le dimensioni dell'organizzazione hanno poco a che fare con l'efficienza e i costi effettivi, se il costo delle comunicazioni è sotto controllo. L'accentramento organizzativo è giustificato più per le disparità delle conoscenze che per i vantaggi in costi ed efficienza.

Quando le linee di comunicazione sono lunghe e lente, il centro dell'organizzazione dipende dalla periferia. Non soltanto l'attività è decentrata, ma anche l'autorità. La periferia possiede una conoscenza, che il centro non può avere. Quindi, come detto precedentemente, la libertà di scelta e d'azione deve essere dele-

⁵ Cfr. ARTHUR PAGE, *Social Aspects of Communication Development*, in «Modern Communication», a cura di A. Page et al., Boston, Houghton Mifflin Company, 1932, pp. 18 sgg.

gata alla periferia. L'informazione a disposizione del centro non è aggiornata, manca quindi la capacità di rispondere rapidamente a condizioni e opportunità in evoluzione. C'è una interdipendenza reciproca e un'eguaglianza della conoscenza. Forse non si conoscono le stesse cose al centro e alla periferia, ma in ogni punto si conoscono cose ignote all'altro. Per esempio, nel sistema americano di distribuzione delle merci del XIX secolo gli industriali dell'Est dipendevano da un sistema distributivo che non potevano controllare agevolmente. I distributori dipendevano dai produttori per le merci e i produttori dipendevano dai distributori per conoscere i mercati, le opportunità di vendita, i gusti, lo stile richiesto, la confezione. Tutto ciò è stato talvolta descritto come un sistema di marketing basato sulla forza di gravità, perché il fato della merce, una volta prodotta, era nelle mani dei distributori. Considerando i costi e l'efficienza non c'è molto di errato in questo sistema, ma la conoscenza detenuta dai distributori limitava concretamente il potere dei produttori. Questi ultimi non dovettero più delegare la loro autorità quando le comunicazioni furono migliorate. L'autorità del mediatore fu indebolita e questi degradato a impiegato esecutore di ordini della sede centrale. Grazie alla rapidità delle comunicazioni una persona a New York poteva saperne sul Midwest quanto uno del luogo. La raccolta sistematica e l'immagazzinamento di informazioni nella sede centrale generò la dipendenza degli agenti locali. Inoltre la pubblicità fatta su scala nazionale permise al produttore di scavalcare il distributore, creare la domanda di marche specifiche e promuovere le merci attraverso il canale della distribuzione.

Questo semplice esempio evidenzia una serie di punti. In ogni sistema di comunicazione vi sono delle posizioni cruciali, dove si immagazzina l'informazione. Queste posizioni strutturali permettono di monopolizzare la conoscenza in determinate situazioni e quindi di incrementare il proprio potere. Una delle motivazioni che stanno dietro alla ricerca di una nuova tecnologia delle comunicazioni è il desiderio di spezzare queste posizioni di monopolio. Il miglioramento delle comunicazioni produce l'effetto fisico di mantenere il decentramento delle sedi e delle attività, e di centralizzare la sede dell'autorità. L'effetto strutturale del miglioramento delle comunicazioni è di decentrare il lavoro e accentrare la conoscenza. Il controllo centralizzato della comunicazione crea ineguaglianza e dipendenza.

I monopoli strutturali della comunicazione sono legati all'immagazzinamento dell'informazione e non al suo movimento. Le domande da porsi sono queste: la conoscenza in ogni forma dell'organizzazione è distribuita su vasta scala o controllata

da pochi? è raccolta nelle sedi centrali, negli schedari riservati, biblioteche, terminali dei computer, o è limitata a poche persone? le ragioni delle decisioni sono sequestrate dalle élites o sono accessibili a una cerchia più vasta?

I miglioramenti nelle comunicazioni hanno rafforzato la segretezza e la mistificazione, hanno accentrato e monopolizzato la conoscenza nelle strutture professionali su scala nazionale nelle banche-dati, nelle sedi centrali. Ma questi effetti sono ancora più drammatici nei mezzi di comunicazione pubblici.

Innis asserì che i progressi moderni nella comunicazione hanno allargato il raggio di ricezione e ristretto quello di distribuzione. Le masse sono informate, ma escluse dalla discussione vigorosa e vitale. Il pubblico non è neanche considerato. I professionisti si appropriano del diritto di offrire le versioni ufficiali del pensiero umano, di pronunziarsi sui significati presenti nelle vite e nelle menti del pubblico. *In Changing Concepts of Time* Innis osservò che « grandi monopoli della comunicazione hanno occupato posizioni fortificate e distruggono continuamente, sistematicamente, senza pietà gli elementi di continuità essenziali per un'attività culturale ». Egli voleva dire qualcosa di più dell'attuale luogo comune, per il quale nel lungo periodo i mezzi di comunicazione hanno acquistato caratteri accentratori e oligopolistici. Per Innis lo sviluppo dei mass media e la professionalizzazione della comunicazione non significavano soltanto che pochi giornalisti possono raggiungere un vasto pubblico, mentre altri sono confinati alle lettere al direttore, se vogliono rimostrare. Egli affermava che la merce chiamata « informazione » e quella chiamata « intrattenimento », e la conoscenza necessaria alla loro produzione, sono state vieppiù accentrate da certe élites ed istituzioni. Il panorama sociale è diviso sempre più fra élites colte e masse ignoranti. L'esistenza stessa di una merce come l'« informazione » e di istituzioni chiamate « media » rende l'una necessaria alle altre. Un numero sempre maggiore di persone passa sempre più tempo a dipendere dal giornalista, dall'editore, dal responsabile della programmazione televisiva. Ogni settimana aspetta ansiosamente la rivista *Time*.

I nuovi media accentrano e monopolizzano la conoscenza di tutti e soprattutto le tecniche del sapere. La gente diventa consumatrice di comunicazioni, come diventa consumatrice di qualsiasi altra merce, e come consumatrice dipende da fonti accentrate di approvvigionamento.

Lo sviluppo di strutture della conoscenza e del sapere monopolistiche o, se questa definizione è eccessiva, oligopolistiche e la nascita di professionisti, che controllano queste strutture, espropriano il corpo più vasto e decentrato degli impulsi umani, delle abilità e conoscenze, dai quali dipende la società civile. Con

una rete di questi monopoli, sostenuti dal potere economico e politico, raggiungiamo uno stadio, per impulso delle comunicazioni avanzate, nel quale contemporaneamente aumenta la conoscenza e diminuisce il sapere. Aspettiamo sempre di essere informati, di essere educati, e perdiamo la capacità di produrre autonomamente conoscenza e senso per noi stessi. Tutto l'apparato dell'informazione provoca continuamente mutamenti e obsolescenza: il tempo è distrutto, il diritto alla tradizione è perso. Quanto più sono complicati gli strumenti della comunicazione, tanto è più facile possederli e controllarli anonimamente e accentrare l'immagazzinamento della conoscenza.

Molti hanno fervidamente sperato che l'avvento della comunicazione elettronica e in particolare della tecnologia dei computers e dei terminali possa mettere fine ai monopoli strutturali della conoscenza. Ithiel de Sola Pool, per esempio, ha scritto recentemente:

La disponibilità di informazioni offerta dal computer può... servire come agente di decentramento. I computers possono rendere accessibile a ogni livello di un'organizzazione quell'informazione immediata e completa oggi disponibile soltanto al centro. Il potere delle alte sfere è oggi in gran parte dovuto al loro monopolio delle informazioni. Soltanto loro sono servite da un esercito di funzionari che registrano tutto quello che accade. Una società con disponibilità di informazioni computerizzate può scegliere fra accentramento e decentramento, perché avrà la capacità meccanica di spostare le informazioni nei due sensi. La disponibilità di informazioni grazie al computer può rendere le informazioni accessibili con facilità senza precedenti a coloro che lavorano a ogni livello⁶.

Edwin Parker presenta nello stesso modo la stessa speranza per il mondo della scuola e si chiede:

Cosa accadrà quando lo studente potrà accedere alle informazioni in condizioni pari a quelle del suo insegnante? Cosa accadrà dove alcuni giovani brillanti avranno accesso a questa struttura delle comunicazioni e guarderanno a fondo nelle enciclopedie e nel sistema della comunicazione? Sospetto che alcuni di questi

⁶ ITHIEL DE SOLA POOL, STUART MCINTOSH, DAVID GRIFFEL, *Information Systems and Social Knowledge*, in « Information Technology in a Democracy », a cura di Alan F. Westin, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 248.

giovani ci daranno del filo da torcere quando le loro fonti di informazione saranno buone come le nostre.

Mentre Pool e Parker pensano rispettivamente che la tecnologia informatica rende più democratica l'economia e l'educazione, Harold Sackman pensa che la stessa tecnologia rende più democratica la vita civile:

La via d'uscita dal dilemma dell'eccessiva concentrazione di potere d'informazione in qualche nuova élite è data dalla modificazione delle attuali procedure democratiche grazie alle nuove capacità tecnologiche. Controlli e contrappesi di tipo pluralistico fra gruppi e interessi in competizione, se attuati in maniera visibile, sono un sistema sicuro e accettato per salvaguardare un equilibrio democratico e dinamico. Lo schema di controlli e contrappesi di tipo pluralistico sia per sistemi diversi d'informazione a tempo reale, sia per i servizi pubblici d'informazione, verserà nuovo vino a tempo reale nelle vecchie bottiglie della democrazia. I nuovi servizi d'informazione a tempo reale possono essere applicati per permettere al pubblico di esercitare un controllo più stretto sui suoi rappresentanti grazie a votazioni più frequenti e una più frequente espressione dell'opinione pubblica attraverso sondaggi elettronici sulle questioni fondamentali che potranno sorgere⁷.

Basandosi sull'opera di Innis si può ragionevolmente sospettare che le tecniche informatiche non spezzeranno il monopolio strutturale della conoscenza detenuto dai professionisti e dai media pubblici. Persino se Pool, Parker e Sackman avessero ragione riguardo alla democratizzazione dell'accesso alla conoscenza immagazzinata, essi ignorerebbero comunque la dimensione culturale dei monopoli della conoscenza: ed è proprio questo l'argomento, sul quale Innis fu più penetrante.

Gli esempi di Innis sui monopoli della conoscenza sono spesso incentrati su problemi allo stesso tempo fisici e strutturali: velocità di movimento e accesso alla conoscenza immagazzinata. Tuttavia egli usò il termine « monopoli » in un'accezione più forte. *Innis credeva che la forma fondamentale del potere in una società è il potere di definire cosa sia la realtà.* In un'accezione culturale i monopoli della conoscenza indicano gli sfor-

⁷ Cfr. HAROLD SACKMAN, *A Public Philosophy for Real Time Information Systems*, in « Information Technology in a Democracy », cit., p. 228.

zi di alcuni gruppi per determinare completamente la visione del mondo di un popolo: in altre parole, il tentativo di produrre una visione « ufficiale » della realtà, che possa delimitare e controllare l'azione degli uomini.

Perciò Innis, quando parla del monopolio della conoscenza detenuto dalla chiesa medievale, non si riferisce soltanto alla capacità della chiesa di predire il futuro grazie ai profeti e agli astrologhi o di raccogliere nei monasteri la conoscenza ufficiale dell'esperienza umana. Si riferisce piuttosto al potere della chiesa di produrre un sistema di pensiero completo, una visione ufficiale della realtà, attraverso il controllo della parola, dei rituali, delle arti. La chiesa produceva quello che ora chiameremmo un paradigma: una visione del mondo, che predeterminava che cosa potesse essere reale, stabiliva i modelli per vagliare la verità di qualsiasi spiegazione dei fatti, definiva persino cosa potesse essere considerato conoscenza. Il monopolio culturale della conoscenza è dato dalla capacità di predeterminare i fatti.

Gli attuali entusiasti del computer, come Pool, possono considerare veramente di condividere la loro conoscenza con tutti, ma non sono certamente disposti a rinunciare alla visione tecnocratica, che stabilisce che cosa si qualifichi come un fatto notevole. Essi non vogliono monopolizzare i dati, ma il modello di pensiero approvato, stabilito, autorizzato, ovvero sia la definizione stessa di cosa sia razionale⁸.

Innis naturalmente riconosceva che la conoscenza non è soltanto informazione. La conoscenza non si presenta nell'esperienza sotto forma di dati. Non c'è informazione sul mondo che sia priva di quei sistemi concettuali che creano e definiscono il mondo nell'atto di scoprirlo. Innis metteva in guardia contro il monopolio di questi sistemi concettuali o paradigmi. Persino nel campo della scienza egli metteva in guardia contro questi ultimi. Per lui la vita intellettuale tende verso posizioni monopolistiche: intorno a Freud e a Keynes sono nate delle scuole e lo stesso è accaduto per il paradigma del behaviorismo, che ha monopolizzato concretamente un dipartimento o un'università o la cultura e ha escluso la comunicazione. Per Innis la scienza, organizzandosi per paradigmi, ha aumentato la sua efficienza: la prospettiva ristretta ha aumentato la velocità di accumulazione. Ma tutto ciò ha fiaccato la vitalità del lavoro intellettuale, ha diminuito la sua coscienza del tempo e della storia: ha messo

⁸ Cfr. JAMES V. CAREY e JOHN J. QUIRK, *The History of the Future*, in « Communication Technology and Social Policy: Understanding the New Cultural Revolution », a cura di George Gerbner et al., Wiley-Interscience, 1973.

in pericolo sul lungo periodo la stabilità stessa della scienza.

I monopoli culturali della conoscenza stanno quindi nell'interrelazione di una forma di comunicazione e di una visione del mondo articolatasi a partire da quella. Io penso che per Innis i moderni sistemi informatici non diminuirebbero il pericolo di questa forma di monopolio. I paradigmi sono presenti nella struttura stessa della tecnologia di tali sistemi: essi sono meta-informativi, predeterminando programmi computerizzati, routine statistiche, immagazzinamento di informazioni e codici di richiamo, teorie tecniche che prestabiliscono l'informazione, sistemi binari divenuti la *lingua franca* della scienza moderna grazie alla tecnologia dei computer. Io credo che il più grande contributo di Innis alle scienze sociali moderne sia il riconoscimento dei monopoli della conoscenza, la percezione dei diversi livelli, sui quali essi operano, l'aver connesso questi monopoli alle forme della comunicazione.

(trad. di Matteo Sanfilippo)

JAMES W. CAREY
University of Illinois

La nuova tecnologia del sapere, specialmente nella forma conosciuta come intelligenza artificiale, alimenta qualche confusione, perché, come sostiene Commager a proposito dell'America, è stata inventata prima di essere scoperta. L'invenzione dell'America, osserva Commager, « comprendeva le Isole Felici, le Isole della Fortuna, Avalon, El Dorado e Atlantide; persino il giudizioso Edmund Spenser pensava che i suoi connazionali potessero trovare il Paese delle Fate nel nuovo mondo »¹.

Proprio così: nella rappresentazione di fantasia scientifica, le intelligenze artificiali proposte in forma di robots maligni (o benigni), di reti computerizzate capaci di autoestensione, e qualunque altra cosa la mente umana riesca a immaginare, ci sono state esibite dettagliatamente come oggetti parlati, colorati e abbaglianti.

La realtà, perciò, è deludente, e talvolta mi domando se la petulanza ostentata dai non addetti ai lavori derivi dalla loro indifferenza ai grandi sogni o non piuttosto dalla constatazione di quanto lontana sia la realtà da quei sogni. William Bradford pensava inizialmente a Capo Cod come a « un luogo orrendo, desolato e selvaggio, abitato da uomini feroci e bestie allo stato brado », ma più tardi cambiò idea. Alla fine andò a vivere lì: gli attacchi più spietati — e divertenti — al Nuovo Mondo venivano da Europei che non vi erano stati, ma che credevano di sapere quanto fosse terribile e che facevano del loro meglio per presentarlo come un posto assolutamente retrogrado e inospitale.

Si è appena parlato della realtà della tecnologia del sapere. Mi avvio a parlare adesso della promessa, ma se per promessa intendete quello che avete letto nella fantascienza — i gadgets, in altre parole — allora devo dirvi che mi interessano meno i gadgets che non ciò che può davvero cambiare le nostre vite: la consapevolezza delle nostre possibilità. La questione è allora: ci stiamo imbarcando per un viaggio ad Atlantide o per un El Dorado della mente umana? O alla fine del viaggio ci attende qualcosa di più terreno e, forse, di più inquietante?

A esser franchi, non lo sa nessuno. I profeti devono ricor-

¹ H.S. COMMAGER, *The Empire of Reason: How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment*, New York, Oxford University Press, 1977.

dare umilmente che macchine non umane capaci di ragionare sono un fatto inedito nella storia umana. In forza di tale eccezionalità, non possiamo sapere nulla di certo. Guardandoci indietro constatiamo che le amplificazioni meccaniche della memoria umana, in forma di parola scritta, hanno prodotto cambiamenti profondi e imprevedibili nei nostri destini. Assumiamo, dunque, che cambiamenti simili e persino più profondi e imprevedibili possano essere prodotti dall'invenzione di meccanismi di amplificazione del potere mentale di ragionare.

Non possiamo dire nulla di certo, ma possiamo avanzare delle congetture. Possiamo prevedere, ad esempio, che per quanto stupefacenti possano essere le macchine per pensare che verranno costruite, vi sono cose che esse non potranno mai fare. Non potranno darvi la devozione di chi vi ama; non potranno inculcare sentimenti filiali nei vostri bambini; non potranno sicuramente eliminare la malvagità dal pianeta e neppure alleviarvi il fastidio della psoriasi, pur avendo a disposizione opportunità migliori di chiunque altro. Non renderanno più profonda la vostra auto-coscienza, io credo, se opponete resistenza a conoscervi. In altre parole, molti aspetti della vita umana rimarranno gli stessi. Ma alcune cose stanno per cambiare e non potranno più essere le stesse, e queste sono le promesse che vorrei esplorare.

Ci sono temi che ricorreranno in questa discussione e sui quali voglio attirare subito la vostra attenzione. Il primo è la differenza che una sottile ma decisiva superiorità nella tecnologia del sapere può determinare nel trasformare sfumature di grigio in un bianco o un nero inequivocabili. Il secondo tema riguarda l'effetto latitudine, cioè il fatto che grandi cambiamenti quantitativi comportano evidenti cambiamenti qualitativi. Un terzo tema che voglio citare appena, dato che è implicito nel mio discorso, è la velocità del tasso di disseminazione raggiunta dalla tecnologia del sapere di tipo superiore. Edificate una trappola per topi intellettualmente migliore e la razza umana abatterà la porta di casa vostra per ficcarsi dentro.

Avete sentito parlare di *expert systems*, che a loro modo costituiscono, grosso modo, l'equivalente della parola scritta. La quinta generazione di computers, di cui parla Fuchi, è l'equivalente della carta stampata, dato che mira a mettere a disposizione di chiunque lo desideri, e non solo degli addetti ai lavori, le potenzialità della tecnologia del sapere degli *expert systems*. Oppure, se posso modificare in parte la metafora, gli *expert systems* sono l'equivalente di carrozze speciali senza cavalli, ciascuna disegnata appositamente. Fuchi, e i suoi colleghi intendo-

no condurre questa carrozza senza cavalli dell'intelletto dentro la produzione di massa².

Consideriamo, allora, qualcuna di queste specifiche promesse.

La promessa economica

Il sapere è una risorsa economica. Noi ci rendiamo conto che sapere di più aiuta a guadagnare di più; e comprendiamo che informazioni vaghe e incomplete, errate o tardive, ci provocano dei costi sul mercato (e questo vale in campo clinico come sul terreno militare). Noi vogliamo del sapere, ovviamente, non della semplice informazione; e ci aspettiamo aiuto dalla saturazione delle informazioni, per poter automaticamente ritagliare e plasmare l'informazione allo scopo di possederla e utilizzarla con i nostri limitati cervelli. Una delle più grandi promesse della nuova tecnologia del sapere è quella di fornirci il sapere che siamo in grado di usare, quando ne abbiamo bisogno e nella forma che desideriamo. La massa grezza verrà raffinata, digerita e interpretata in modo da consentirne un uso pratico.

E' del tutto evidente che il sapere ha un profondo valore economico. Nella fabbricazione delle automobili, per esempio, i Giapponesi hanno dimostrato che la « produzione intelligente » significa una sensibile variazione di produttività, qualcosa che aveva sostenuto per primo Adam Smith nella sua *Ricchezza delle Nazioni*. I Giapponesi hanno trasferito la « produzione intelligente » in beni così appetibili che se funzionasse un vero libero mercato, la maggior parte di noi guiderebbe auto giapponesi, così come già ora usiamo prodotti elettronici giapponesi.

La nuova tecnologia del sapere migliorerà processi di ogni tipo. Penso alla produzione di manufatti, ai sistemi decisionali, al design, alla pesca marina o alla coltivazione del grano. Posso darvene un'idea riferendovi una conversazione avuta un giorno con il professor Feigenbaum. Questi mi disse: « Sai, non c'è una macchina intelligente quanto una persona ». Potete immaginare la mia sorpresa. Tutte quelle macchine che sorreggevano il lavoro degli uomini nelle esplorazioni petrolifere, nei laboratori o nelle camere operatorie non erano che inganno? Pensai di aver capito male, e gli chiesi di ripetere. Lo fece, e io ancora non capii, ma intravvidi sul suo viso qualcosa del sorriso di un maestro Zen.

Essendo stata a lungo allieva e collaboratrice di Feigen-

² E. FEIGENBAUM, P. MCCORDUCK, *The Fifth Generation*, Reading Mass., Addison-Wesley, 1983.

baum, mi feci coraggio e gli chiesi di spiegarsi. « E' semplice — disse — Partiamo da un compito che vuoi affidare a una macchina. Tu lo definisci con precisione, basandoti sul patrimonio di esperienze dell'uomo. Ti servi di tutto quello che il tuo team di esperti ha a disposizione, ma la macchina non è ancora intelligente quanto loro. Naturalmente, però, quando hai davanti tutto il programma e la memoria tracciati in dettaglio, ti accorgi immediatamente di come puoi perfezionarli. Ma all'improvviso il programma ha superato le capacità umane. Non c'è un momento in cui puoi essere sicuro che la macchina sia *tanto* intelligente *quanto* l'uomo. Un momento la sua intelligenza è inferiore, e subito dopo la macchina è divenuta più intelligente ».

Quindi anche se nessun *nuovo* sapere si applica a un qualche processo specifico, si tratti di design o di sistemi di decisione, di produzione industriale o di mietitura, il fatto stesso di innescare un meccanismo che non si limita a massimizzare le conoscenze umane nel settore (di un esperto o di più esperti geograficamente divisi) cambierà significativamente in meglio la qualità del processo. E procedimenti migliori consentono migliore produttività, prodotti superiori, successo economico. Ne abbiamo avuto il primo esempio con la rivoluzione industriale, e sappiamo di quale rivoluzione economica erano portatrici quelle macchine. Credo che nelle macchine del sapere il tasso di rivoluzione economica sarà di livello maggiore.

Perciò, se la tecnologia del sapere comincia a darci *nuovo* sapere, un sapere che gli esseri umani non possono elaborare per mancanza del tempo e delle energie necessarie al genere di ricerche cui può accedere il nuovo sapere, oppure perché uno sviluppo creativo del vecchio sapere è al di là delle possibilità stesse dei nostri cervelli di carne e sangue, i cambiamenti saranno molto più sensazionali.

Se possiamo sintetizzare la promessa economica della tecnologia del sapere, essa consiste nella possibilità di trasformare ombre di grigio — piccoli vantaggi di vario tipo, di tempo, di capitale, di ideazione migliore — in bianco e nero, cioè di fare di un leggero vantaggio nella competizione un fattore di schiacciante superiorità.

La promessa intellettuale

Gli psicologi ci spiegano che l'eredità dell'evoluzione è questa: il cervello umano può ritenere contemporaneamente quattro concetti, e non di più. Una parte della storia umana — sicuramente la parte più umana e onorevole — è consistita nell'opera di sistematica compensazione di quella piuttosto modesta eredità attraverso l'invenzione di sistemi e strumenti capaci di po-

tenziare il nostro intelletto. Il linguaggio scritto è una di tale amplificazione; e la stampa, che ha provocato una rivoluzione durata secoli non facendo altro che meccanizzare il linguaggio scritto e allargarne il raggio di diffusione, è un'altra.

Ma c'è una grande differenza fra questi esempi di tecnologia del sapere e quello rappresentato dalla nuova quinta generazione. La scrittura e la stampa sono solo amplificazioni o sostituzioni della memoria umana. Il computer, soprattutto nella forma delle nuove macchine intelligenti, amplifica o sostituisce la facoltà umana del ragionare. Questo genere di tecnologia è stata con noi meno di quaranta anni, e siamo appena in grado di intravedere ciò che potrà fare per noi. Abbiamo, però, alcune indicazioni.

Per quanto rivoluzionari fossero il linguaggio scritto e, più tardi, la pubblicazione di libri (personalmente ritengo che fu l'impulso determinato dalla generale alfabetizzazione a provocare le rivoluzioni sociali del XVIII secolo) queste tecnologie avevano i loro inconvenienti. Per un aspetto importante, i libri non si prestano molto bene a esprimere un sapere di tipo esperienziale. (Cosa che si rivela nell'espressione sottilmente peggiorativa « sapere libresco ». Agli aspiranti a un impiego non chiediamo quanto hanno letto, ma se hanno lavorato in un negozio, in una clinica, in un tribunale, giacché comprendiamo che l'esperienza è cosa diversa dalla conoscenza dei libri e che certi tipi di sapere sono desunti più efficacemente dalla pratica che dall'astrazione libresca).

Per sistemi di adeguamento intendevo proprio il nostro affidarci alla testa di esperti, giudicati capaci di preservare conoscenze in modo non consentito ai libri. La tecnologia che è in grado di conservare e persino di disseminare una conoscenza esperienziale, non libresca, è qui definita grossolanamente « *expert systems* », come avete sentito. La quinta generazione di computers si propone di trasformare quella tecnologia, ancora rudimentale, in un dispositivo universale, accessibile a tutti. Il che vuol dire, molto semplicemente, che il patrimonio di nozioni, oggi così malamente distribuito, sarà più equamente diffuso. In teoria, e speriamo anche in pratica, la qualità della diagnosi e della terapia a disposizione di un malato in un prospero paese industriale sarà egualmente offerta ai contadini dello Henan, la più povera delle province cinesi.

Un altro limite della parola scritta è (lo ripeto) il fatto di essere solo memoria, non processo. Nel computer, invece, abbiamo sotto mano uno strumento capace di amplificare e sostituire la memoria umana e ancora più importante, la stessa facoltà umana di ragionare. In altre parole, per la prima volta nella sto-

ria, la produzione del sapere si colloca all'esterno della mente umana. Ci sarà — in piccola parte c'è già — una creazione automatica di sapere. Che cosa può accadere quando una macchina riesca a usare tutte le conoscenze che noi le abbiamo infuso e a sviluppare inferenze che noi non siamo in grado di elaborare, dato che non è limitata, come noi, dall'eredità evolutiva con quel massimo di quattro concetti che la nostra mente può attingere contemporaneamente? Non lo sappiamo. Potremmo dimenticarci di come si fanno le cose. Per quanto ci abbiano tormentato alle scuole secondarie, ben pochi adulti ricordano già oggi come si estraggono le radici quadrate. I calcolatori tascabili assolvono al compito egregiamente; perché angustiarci il cervello?

E' più stimolante pensare che potremo forse servirci delle nuove potenzialità per prendere confidenza con questioni che abbiamo sinora eluso. Problemi semplicemente troppo complessi per una persona, o anche per un gruppo di persone in gamba, diverranno accessibili grazie alla nuova tecnologia del sapere, che ci aiuta a pensare con una velocità e una profondità irraggiungibili da singoli cervelli umani, pur con gli aiuti a disposizione della loro memoria. Per esempio, un campo indagato in modo insoddisfacente dalle attuali tecnologie del sapere è il comportamento umano: siamo semplicemente incapaci di prevedere come individui isolati o in gruppo reagiranno al mutare delle situazioni. Mi pare di intuire che le nuove tecnologie del sapere possano essere uno strumento utile in quella direzione.

Ma, a parte le possibilità offerte allo sviluppo di conoscenze già sostanzialmente organizzate, cosa avverrà del patrimonio del sapere umano nel suo insieme? E' destinato a modificarsi? Non lo sappiamo.

Non sappiamo se, anche date le stesse regole e le stesse procedure logiche, un sistema capace di pensare con maggiore velocità e profondità percorrerà le stesse strade del pensiero umano. Se imboccasse altre strade, non sappiamo dove condurrebbero.

Non sappiamo se il nuovo sapere possa essere elaborato da una macchina (anche se pare possibile e se non mancano avvistamenti in questo senso). Se così fosse, non sappiamo quali potrebbero essere le implicazioni di questo nuovo sapere.

Non sappiamo come armare gli uomini della necessaria criticità nel valutare le conoscenze cui verranno esposti. Il problema è già difficile per i lettori di parole scritte. Non sappiamo se la possibilità di interrogare una macchina che ragiona, di far sì che si spieghi, aiuterà o complicherà la soluzione del problema.

Proviamo a fare delle ipotesi. Noi uomini siamo fabbricanti di miti. In tutta la storia umana ogni evento importante è stato

ricostruito miticamente, specialmente quando non c'era modo di risalire alle cause. La maggior parte dei nostri miti più antichi sono infatti miti agricoli (compresa la riproduzione degli esseri umani): i nostri antenati si interrogavano meravigliati sui misteri della germinazione, dell'invecchiamento e della morte, e costruivano storie, spesso con protagonisti umani, ma talvolta con animali e altre creature di fantasia, per spiegare questi misteri. (Lo stesso genere di miti spiegano i fenomeni naturali, le storie nazionali e anche la tecnologia della parola scritta). Ciò che genera tutti questi miti è la mancanza di una comprensione razionale dei fenomeni che i miti intendono spiegare.

Allo stato attuale, l'intelligenza artificiale è in una fase premitica. Ho richiamato prima le fiabe della fantascienza — e possiamo risalire a Omero, lo si creda o no — che anticipavano l'intelligenza artificiale e ci raccontavano come sarebbe stata³ Erano fiabe che non coglievano bene nel segno, e ho suggerito prima che la loro relazione con la realtà dell'intelligenza artificiale è paragonabile a quella dei miti di El Dorado e di Atlantide con la realtà del Nuovo Mondo. Risultò poi che il Nuovo Mondo era assai più complesso, e molto migliore, di quanto si fosse immaginato, per abbondanza, varietà e opportunità di conquiste offerte agli uomini, ma questo aspetto non era evidente sin dall'inizio, e quanti si erano aspettati di trovare l'El Dorado dei loro sogni se ne tornarono indietro arrabbiati (o non ci andarono affatto).

Al momento l'intelligenza artificiale non presenta misteri. Ci si può sedere con il codice di un programma e seguire riga dopo riga quello che accade, come davanti a uno spartito musicale. Anzi, i ricercatori del settore si affannano ad assicurarci che gli *expert systems*, mentre stanno eseguendo un compito devono essere in grado di spiegare all'utente i loro circuiti di ragionamento, per consentire a questi di valutare la correttezza delle decisioni del programma. Penso che questa sia una cosa molto importante.

Ma cosa accadrà nel momento in cui gli *expert systems*, o altre forme di intelligenza artificiale, saranno tanto al di là delle capacità umane da non poter più spiegare in alcun modo cose che i nostri cervelli riescano a comprendere? Un giovane ricercatore prevede che gli uomini diverranno « hobbisti » del pensiero — vale a dire che a pensare saranno solo dei dotati « amatori ». Molti si preoccupano a ragione del fatto che gli uomini cominciano a perdere alcune abilità fondamentali affidandosi ai

³ P. McCORDUCK, *Machines Who Think*, San Francisco Calif., W.H. Freeman & Co., 1979.

calcolatori e ai microprocessori; non c'è più bisogno di imparare ad addizionare e a sottrarre, o a sillabare. E' abbastanza vero, anche se non credo si tratti di una gran perdita per la razza umana; ma questa è un'altra storia.

Per conto mio, non mi meraviglierei di assistere al ritorno del mistero, della magia e della trascendenza al centro della vita umana. Ho il sospetto che forse contempleremo le nostre macchine intelligenti come i nostri antenati il raccolto dei cereali: con ansia, soddisfazione, riverenza, e con una certa dose di paura. E a quel punto, se non ci siamo già arrivati, inizierà il grande ciclo mitico dell'intelligenza, e la nostra creatività non tarderà a fiorire di nuovo.

Gli incalliti razionalisti che si trovano fra di voi giudicheranno questo ritorno all'irrazionale come un gigantesco passo indietro per la razza umana. Quanti inclinano alla poesia, invece, staranno sognando e si augureranno che avvenga al più presto. Io sto con gli uni e con gli altri contemporaneamente e non so prendere una posizione chiara. D'altra parte, Bob Lucky ha avanzato l'idea che le nostre macchine intelligenti ci possano spingere tanto, volenti o nolenti, sulla scala evolutiva, che quanto può costituire oggi il potenziale del mistero non abbia più nulla di misterioso per i nostri figli. E i loro schemi mentali potrebbero cambiare in modi che noi non possiamo neppure immaginare, come l'invenzione della scrittura, e poi della stampa, hanno modificato il pensiero umano in maniera non prevedibile, ma certo con effetti di grande differenziazione rispetto ai modelli di pensiero anteriori alla fase della scrittura o della stampa.

La promessa sociale

Abbiamo sin qui parlato sempre implicitamente della promessa sociale contenuta nella tecnologia del sapere, e ora possiamo farlo esplicitamente. Mi riferisco alla democratizzazione del sapere. Alla stessa maniera che la parola scritta ha un tempo democratizzato il sapere (ma certo a diversi livelli di estensione del fenomeno), la conoscenza si può rendere accessibile a tutti. Si profila una trasformazione delle professionalità, anche se non la loro dissoluzione, mi sembra. Noi siamo esseri umani, e di solito ci piace frequentare altri esseri umani, per cui mi sembra improbabile che la distinzione fra professioni e il rapporto fra sfera professionale e non siano destinati a sparire del tutto.

Per esempio, in medicina vi è stato nel corso dell'ultimo secolo un mutamento dall'arte della guarigione alla scienza — nel senso di tecniche universali, esplicitamente fondate sulla scienza. Questa trasformazione ha arrecato un immenso potere ai medici, e anche ai non medici chiamati a valutare l'esito delle

terapie. Ha, insomma, bilanciato il rapporto fra professionista e cliente in una maniera che era stata imprevedibile per molto tempo. Se le cose non vanno bene, il paziente può lamentarsi, o addirittura agire legalmente. Quindi la possibilità di perseguire l'incompetenza è una manifestazione del nuovo accesso al sapere da parte della comunità dei profani⁴.

Quando si produce una nuova diffusione del sapere — quando, cioè, le conoscenze e le tecniche dei migliori specialisti del mondo divengono facilmente e chiaramente accessibili non solo agli altri specialisti, ma a chiunque — un processo del genere è destinato ad avere analogia evoluzione. La medicina è la prima professione che investe direttamente la gente comune a subire una trasformazione del suo sistema di certezze: altre professioni che interessano direttamente la gente sono vicine a conoscere un processo simile, raggiungendo aspettative e livelli di prestazione paragonabile ad essa, come nel caso dell'ingegneria, del design, dell'amministrazione, e così via.

Certamente si modificheranno le dinamiche relazionali fra professionisti e clienti. Da un lato, i professionisti possederanno conoscenze assai maggior di adesso, e usufruiranno perciò delle risorse intellettuali disponibili a chi possa accedere a una quantità così accresciuta di conoscenze in maniera tanto più facile. Ma, dal momento che la conoscenza è più accessibile, diverranno più controllabili e in modo più preciso, come hanno sperimentato i medici. L'esclusività delle professioni potrebbe scomparire con la democratizzazione del sapere, come il diritto divino dei re è scomparso con l'alfabetizzazione generale.

Possiamo aspettarci mutamenti nell'educazione. Il processo educativo si modificherà perché, primo, ne sapremo di più sulle capacità cognitive: secondo, la penseremo diversamente su varie cose e, terzo, saranno differenti gli stessi strumenti che avremo a disposizione.

La promessa in questo caso — ancora largamente inattuata, mi pare — è che l'ideazione delle intelligenze artificiali possa illuminare e rendere espliciti alcuni principi cognitivi sinora considerati impliciti, consentendone uno sviluppo e un perfezionamento non più affidati alla casualità.

A proposito di strumenti differenti, i video games, per fare un esempio, che sono adesso nello stadio embrionale, potrebbero nella fase della maturità assolvere al ruolo centrale nella educazione che è stato proprio dei libri. Queste forme mature assomiglieranno a quelle presenti oggi nelle sale gioco come i

⁴ B. HOLZNER, J.H. MARX, *Knowledge Applications: The Knowledge System in Society*, Boston Mass., Allyn and Bacon, 1979.

libri possono assomigliare ai geroglifici incisi sulla superficie di una pietra. Quale scalpellino avrebbe potuto immaginare il destino dei segni che andava componendo sulla roccia? Chi avrebbe potuto prevedere le opportunità offerte dai libri e dalla produzione a stampa? La maneggevolezza, l'economicità, la facilità di distribuzione hanno favorito i cambiamenti profondi che la alfabetizzazione ha prodotto non solo nei modelli mentali dell'uomo, ma nella sua familiarità nuova con la sfera della conoscenza e nell'impulso alle grandi trasformazioni sociali reso effettivo dall'analisi critica dello status quo.

Noi siamo oggi come gli autori dei geroglifici. Osserviamo nei video games una forma di tecnologia del sapere constatiamo le potenzialità derivanti dalla loro maneggevolezza, economicità e facilità di distribuzione. Ma l'interazione — il contatto attivo fra uomo e macchina — è qualcosa di assai diverso dalla partecipazione richiesta dalla stampa, e possiamo prevedere che tale differenza si rivelerà un fatto decisivo. Ma è impossibile prevedere il rilievo e le implicazioni del fatto.

Possiamo aspettarci mutamenti nella sfera politica. Se sapere è potere, come la maggior parte di noi ritiene giusto che sia, e se ci occupiamo di democratizzazione del sapere, dobbiamo allora pensare a un'ulteriore democratizzazione del potere, alla prosecuzione di un cammino iniziato visibilmente nell'Europa del XVIII secolo. Fu allora che cominciammo a coltivare l'idea di governarci da soli. Ma, con l'espansione della partecipazione politica, non si riusciva materialmente più a riunirsi sotto uno stesso tetto, e nacque l'idea di un regime rappresentativo, che compensasse l'impossibilità di dare ascolto a tutti. La tecnologia del sapere ci permetterà di tornare a sentire la voce di tutti, o almeno di quanti hanno interesse a determinate scelte. E' possibile prevedere il declino di molti discutibili marchingegni di governo quando i cittadini siano in grado di esercitare un controllo più diretto sull'amministrazione.

La minaccia della tecnologia del sapere

Il sapere è potere. E' un'asserzione presente sin dai testi più antichi, si tratti della scrittura o di semplici istruzioni o di strategia militare. Ma da più sapere non deriva solo più potere, bensì anche più responsabilità, sia individuale che collettiva, da sopportare senza troppi lamenti. Cosa non facile, ma certo tutta da vedere.

Per chi non riconosce autorità al sapere, non sappiamo come si troverà in un mondo così organizzato sul sapere. C'è chi ha ipotizzato che le sconfinite possibilità ricreative offerte dal computer — sinora appena sperimentate — possano provocare

tanto acquiescenza quanto reazione fra quei gruppi deprivilegiati che attualmente disprezzano il sapere. Il sapere come narcotico non mi interessa particolarmente, ma l'altra possibilità, quella del computer che stimola, alimenta delle speranze. Dato che le macchine giapponesi della quinta generazione sono programmate per un uso facile come quello del telefono o della televisione, potrebbe essere incoraggiante ricordare che negli USA si ebbe una crescita dai 6 a 15.5 milioni di televisioni vendute nei cinque anni del loro rilancio. Potremmo augurarci un simile successo per la quinta generazione.

Fra le nostre responsabilità — per citare solo alcune — ci sarà la tutela della sfera privata dell'individuo (o anche la sua ridefinizione), l'educazione rivolta a giovani destinati a occupare il loro posto in un mondo caratterizzato dalla saturazione delle conoscenze, il giusto riconoscimento della proprietà intellettuale (e forse la sua ridefinizione), che allo stato attuale è esposta a ogni rapina.

Queste sono le minacce. Personalmente, però, sono ottimista. Vi spiego perché. Vi ho detto poco fa di come la tecnologia del sapere possa risolvere ombre di grigio in un bianco o in un nero, trasformando piccoli vantaggi in fattori decisivi. Ecco un esempio di tale processo.

Molti popoli animavano il bacino del Mediterraneo e l'area del vicino oriente attorno al 700 a.C., ma noi non parliamo mai della grandezza della Mesopotamia o degli imperi semitici settentrionali. Invece, ci riallacciamo culturalmente in modo diretto alla penisola e alle isole greche. Perché i Greci? Perché quelle culture loro concorrenti non hanno raggiunto la gloria dei Greci?

C'è una risposta al problema che illustra perfettamente la mia tesi. Questa risposta è che la Grecia si trovò a disporre di uno strumento semplice ma poderoso di tecnologia del sapere che finì per rivelarsi decisivo, assegnando ai Greci un ruolo centrale nel mondo occidentale per i successivi 2.500 anni. Questo strumento di tecnologia del sapere era un alfabeto migliore. Le civiltà limitrofe possedevano degli alfabeti, ma non così efficaci. Quello che fece l'alfabeto greco in forza della sua superiorità fu proprio di trasformare un'ombra di grigio in un nitido bianco e nero. Il pensiero greco riuscì così a dominare i suoi vicini, i suoi nemici, e anche la sua discendenza intellettuale, quella che amiamo chiamare cultura occidentale.

Il pensiero greco non si impose solo per la facilità con cui si propagava — per la prima volta nella storia umana, si democratizzava l'alfabetizzazione — ma anche perché grazie alle potenzialità di un alfabeto superiore i Greci migliorarono le loro capacità di espressione, divennero più intelligenti. Una piccola

superiorità del loro alfabeto scritto permise di moltiplicare la percettività, la ricchezza, la precisione, la sistematicità, la completezza dei pensatori greci. Ciò avvenne perché si modificò in maniera stupefacente il sistema di pensiero della gente. Come conseguenza, la cultura greca sconfisse facilmente i suoi rivali, plasmando un'intera civiltà per i successivi 2.500 anni⁵.

Ho citato un altro esempio di tecnologia del sapere, la stampa. Essa apparve in Europa occidentale attorno al 1450 (sebbene fosse stata inventata in Corea e Cina molti secoli prima) e rivoluzionò il continente. Il fattore determinante fu rappresentato in questo caso dall'estensione del cambiamento che veniva a prodursi in termini di disseminazione del sapere. In meno di 50 anni l'invenzione di Gutenberg aveva raggiunto tutta l'Europa, e gli Europei ebbero a disposizione non più qualche migliaio di volumi, ma ben 9 milioni, che raddoppiavano ogni sette anni, a un tasso non paragonabile a quello dell'informatica, ma non disprezzabile anche in valori assoluti. La stampa arrivò che il Rinascimento era già cominciato, ma amplificò a dismisura la portata di quel glorioso fermento intellettuale. Essa operò direttamente nel trasformare una mediocre disputa parrocchiale tedesca nella Riforma, e si può forse dire lo stesso per la Rivoluzione Scientifica del XVII secolo. Non posso dilungarmi sui suoi effetti sulle lingue nazionali, la letteratura e la coscienza nazionale, ma furono affatto profondi, che avvertiamo ancora oggi. Potrei sostenere addirittura che si deve rinvenire in questo fatto la causa principale della dominazione europea su tanta parte del pianeta per tanti secoli.

L'Età Aurea della Grecia e il Rinascimento europeo conobbero altre affinità, e soprattutto un importante fattore complementare delle loro tecnologie del sapere. Mi riferisco alla spinta imponente impressa all'esplorazione di terre al di là dei confini del mondo conosciuto — essa stessa produttrice di leggende, di celebrazioni, di prosperità.

E' questa storia all'origine del mio ottimismo. Oggi abbiamo per le mani una nuova risorsa di tecnologia del sapere. Non è una macchina della memoria, come è stato spesso in passato, ma una macchina che ragiona, capace di estendere la ragione umana nelle stesse proporzioni raggiunte dalla scrittura e dalla stampa rispetto alla memoria umana. E' una risorsa tecnologica certamente capace di esprimere nel confronto quella piccola, ma decisiva superiorità che trasforma sfumature di grigio in bianco e nero. Quando meno ha le potenzialità e non penso solo

⁵ E.A. HAVELock, *The Literate Revolution in Greece and Its cultural Consequences*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1982.

alle sue capacità di conoscenza e di ragionamento, ma anche alla sua diffusione universale — di modificare gli oggetti ai quali ci rivolgiamo e, naturalmente, il nostro modo stesso di pensarli. Cresce anche la voglia di rompere i confini del mondo conosciuto. Abbiamo già cominciato a farlo, in forme che avrebbero lasciati stupefatti i Greci o Enrico il Navigatore, ma che credo essi avrebbero approvato.

Penso che siamo alle soglie di un altro rinascimento, di un'altra età dell'oro, con grandi mutamenti all'orizzonte. Mutamenti che agiteranno l'establishment, destabilizzandolo, ma che ecciteranno lo spirito di avventura e ci faranno più ricchi. Tutto quello che la nuova tecnologia del sapere ha promesso, del resto, lo ha sempre mantenuto.

Se sono stata vaga sul panorama di Atlantide, di El Dorado e delle Isole Felici, del nuovo mondo che si annuncia, è perché sento che ogni previsione è condannata a impallidire davanti all'opulenta complessità del mondo reale cui approderemo. Le nostre piccole liti, le ansie per quello che verrà, saranno pietosamente dimenticate, come il prodotto di menti limitate, incapaci — e non per loro colpa — di immaginare qualcosa che vada al di là della nostra esperienza.

PAMELA McCORDUCK

(traduzione italiana di Nicola Porro)

Stile di vita e condizionamenti sociali

L'accordo raggiunto l'autunno scorso fra Cina e Gran Bretagna con il quale la responsabilità per la difesa della città e per gli affari esteri passava da Londra a Pechino, garantiva anche il diritto legale di mantenere inalterato l'attuale "lifestyle" dei 5 milioni di abitanti di Hong Kong. Questo il commento del *New York Times*: « E' certamente la prima volta che il termine "mod" "lifestyle" viene usato in un solenne patto diplomatico ». Il termine "lifestyle" comunque — nonostante l'atteggiamento surcilgioso dei redattori — si è trovato una sua funzione nella lingua inglese (funzione che immaginiamo esista ora anche in cinese). Dopo una selezione interminabile fatta fra le immagini propositeci dai media, i nostri acquisti — non importa se indossati, mangiati, abitati o guidati — divengono simbolo della nostra identità sociale. La scelta di un determinato articolo prodotto in serie rivela la personalità del consumatore. Le immagini arrivano folgoranti, pochi secondi alla volta, da tutte le parti del mondo. Hong Kong? Grattacieli, povertà, giunche nel porto, un bambino con un walkman Sony che saltella in una strada affollata. Il walkman Sony avrà nell'accordo il suo posto in questo quadro?

Più del debutto di lifestyle nella diplomazia internazionale sorprende la comparsa del termine "mod" nelle solenni pagine editoriali del *Times*. Per quale motivo i redattori dovevano usare così gratuitamente, almeno in apparenza, un termine che è scomparso nel flusso dei rifiuti culturali assieme a "far out" e "groovy"? Abbiamo pensato che potesse essere un tentativo di datare l'origine di lifestyle nel periodo *mod* (cioè la metà degli anni 60: *Carnaby Street, To Sir, with love*, camicie paisley, cinturoni, minigonne, ecc.). Se era questa la loro idea, si sono sbagliati. Sebbene il termine lifestyle sembri essere spuntato come un fungo nel periodo compreso fra le amministrazioni Eisenhower e Nixon, in realtà esisteva da tempo. Secondo l'*Oxford English Dictionary* a coniare il termine fu il noto psicanista Alfred Adler che lo ha definito come « il comportamento e le reazioni base di una persona » e lo ha usato come un termine onnicomprensivo per esprimere i pensieri, le emozioni e le azioni di un individuo. Il termine viene usato molto spesso nel suo testo classico *Problems of Neurosis: a Book of Case Histories* (*Problemi di nevrosi: un libro di storie di casi*) pubblicato nel 1929, hanno

in cui il lifestyle di molti americani fu sottoposto a drastici cambiamenti.

Adler aveva rotto con il maestro Freud per fondare la "psicologia individuale", una scuola che nella sua teoria della personalità, metteva l'accento su un determinismo, per così dire, morbido e soggettivo. Nonostante l'individuo sia visto come un essere pienamente cosciente fin dalla prima infanzia, la sua percezione del mondo potrà essere profondamente influenzata da nuove esperienze. Se gli shock psicologici ricevuti durante i primi 4/5 anni di vita riaffioreranno inevitabilmente come inibizioni e fobie da adulto, una persona avrà sempre la possibilità di cambiare il suo "lifestyle" attraverso una maggiore comprensione del proprio io.

Dall'eresia di Adler è venuto fuori un *pastiche* di psicologie di autocoscienza, di autorealizzazione, di quelle insomma di cui si parla sempre nelle barzellette sulla California, uno stato che è diventato quasi sinonimo del concetto di lifestyle. Probabilmente Adler non aveva idea del retorico vaso di Pandora che aveva aperto. Oggi il lifestyle si trova dappertutto. E' difficile trovare un giornale negli Stati Uniti che non offra una sezione dedicata al lifestyle, nella quale vengono svelati ai lettori i segreti per quanto riguarda il buon gusto nella scelta dei coni da gelato, dell'arte, dei mobili di vimini. I telespettatori di tutta l'America vengono invitati ogni settimana da un giudice di bellezza culturale della portata di Robin Leach a invidiare *i lifestyle dei Ricchi e Famosi* (uno dei telefilm a puntate più seguiti in America, i cui protagonisti sono tutti personaggi ricchi e famosi). Questo è un esempio di come Robin Leach introduce una puntata: «...e così con le sue tre Rolls Royce, il suo palazzo con parco a Beverly Hills e con il quarto tentativo di matrimonio dietro l'angolo...». Inoltre non è possibile contare le volte che ogni giorno a ciascun americano viene offerto un prodotto adatto al suo lifestyle. Ci sono prodotti "light" o "lite", cioè, "leggeri", come un condimento per insalata "lite"; panna da cucina "lite", birra "lite", sigarette "lite", per quelli di noi che vivono una o più varianti di un lifestyle consapevole della salute.

Se con l'igiene dell'aria sono sotto accusa quella dell'acqua, del cibo e dell'intero pianeta, non c'è da meravigliarsi che la buona salute sia diventata così popolare. Come si sa, la scarsità di una merce ne fa aumentare il valore. Roger Seehafer, professore di *health education* della Purdue University, avvertiva i lettori di *USA Today* del fatto che « il maggior rischio che minaccia la vita oggi è dato dalla incapacità dell'individuo di adottare abitudini più igieniche nel suo life style ». Nonostante possa

sembrare che la salute sia qualcosa che dovrebbe riguardare tutti indistintamente, da come viene immessa sul mercato sembra invece che riguardi le persone in modo diverso a seconda del loro lifestyle.

L'editore di *American Health*, un mensile lanciato di recente, ha descritto la sua rivista come: « una pubblicazione sulla salute per un life-style di alto livello » e ha insistito sul fatto che non dovesse essere associata né con gli anziani né con i *freak* delle vitamine. Anche l'esclusività, ovviamente, aumenta il valore. Le banche che una volta offrivano assegni, verdi, gialli, rosa e blu, adesso rispettano l'individualità del cliente offrendo voluminosi cataloghi di assegni che hanno come sfondo il selvaggio West, le onde da *surf*, il ponte di Brooklin, il vecchio Sud, e che sono — secondo un depliant pubblicitario — « assegni per i lifestyle americani ».

Turning Point International, « la più grossa e più efficiente agenzia in America, specializzata in viaggi, socializzazione e crescita personale per singoli consapevoli e attivi », offre la prospettiva di « ampliare e innalzare... il vostro lifestyle, incontrando singoli interessanti e stimolanti ».

Un'agenzia immobiliare del Connecticut offre ai possibili acquirenti « un tranquillo lifestyle di campagna » in un granaio del XIX secolo trasformato in una casa di nove stanze, completa di salone « con soffitto da cattedrale » e di « riscaldamento a caminetto ». Anche le lenti a contatto — secondo quanto afferma la Bausch e Lomb — « possono alterare il tuo lifestyle ».

Dopo tre decenni di relativa oscurità negli ambienti della psicanalisi, lifestyle ricompare per la prima volta negli anni '60 come termine comodo per designare tipi di devianze. Le sottoculture che sono sfilate davanti alle telecamere dei notiziari e delle interviste televisive venivano ogni giorno facilmente etichettate: lifestyle hippie, lifestyle gay, lifestyle comune, lifestyle da studente; sottoculture che venivano poi generalmente definite "lifestyle alternativi". All'inizio questa parola aveva una connotazione vagamente liberale (in senso americano): dopotutto lo stile non è un fenomeno così definitivo come lo è la vita. Questi "altri" che sembravano così diversi stavano come "noi" vivendo una vita; avevano solo un diverso stile per farlo. Ma la parola si è fatta strada da Greenwich Village e Berkeley a Madison Av. e Hollywood, viaggio per il quale ha pagato il pedaggio. Già nel 1961, il *Guardian* di Manchester metteva sull'avviso i suoi lettori sul fatto che « i mass-media continuano a spiegare alla gente quali siano i lifestyle "moderni" e "intelligenti" ».

Come giustamente sospettavano i redattori del *Guardian*, il vero spirito del lifestyle è emerso quando è stato usato come

termine moderno di mercato. Dopo essere stato continuamente esposto per quaranta anni alle campagne pubblicitarie, un americano potrebbe veramente chiedersi se un nuovo tipo di coca cola o di deodorante o di macchina possa cambiare la sua vita. Comunque l'effetto mitigante dello "stile" sulla cruda assolutezza della "vita" ha fornito un'accettabile dose di credibilità alle promesse fatte in nome di questo felice accoppiamento dei termini. La vita stessa era divenuta inesorabilmente entropica nel mondo moderno: le specie si erano staccate dal loro fango primordiale, avevano raggiunto l'apice dello sviluppo tecnologico e, così facendo, avevano anche segnato la loro condanna a morte. Sembrava che la vita di una persona non avesse più un gran valore nell'organizzazione del mondo post-nucleare. Ma il suo lifestyle? Questo potrebbe valere la pena di perfezionarlo, specialmente nel caso potesse procurare il rispetto degli altri, la loro accettazione e/o il sesso, mentre si aspetta che la bomba venga sganciata.

Quindi se doveste pranzare su un vassoio diviso in scompartimenti (TV dinner), non disperatevi: ci sono vassoi tradizionali per i deboli, i disperati, i patetici. Ma ci sono anche vassoi più costosi, che le persone moderne e di buon gusto possono consumare con piacere. Per rendere meglio l'idea questi ultimi hanno nomi francesi, come *Le menu*, *On-cor lite*. Un fenomeno analogo lo si può notare in un supermercato di Ithaca, nello stato di New York, dove il compratore può trovare un'infinità di formaggi americani, ma anche, alla fine del reparto dei prodotti caseari, un'elegante vetrina nella quale sono disposti i formaggi europei, con il cartello "Formaggi per il vostro lifestyle", che fa sapere a quali compratori sono destinati.

Il suggerire al compratore di preferire *Le Menu* a *Swanson*, *Le fromage* a *Chez Whiz*, ha fatto assumere all'articolo determinativo francese un valore tutto suo e significativo per il lifestyle. Questo fenomeno può essere arrivato al mercato di massa dal complesso di inferiorità transatlantica degli americani-bene del XIX sec. Un secolo fa gli intellettuali americani snobbavano Melville per Balzac. Oggi la gente normale usa un tritaverdura, ma un aspirante chef o gourmet usa *la machine*. Se della semplice panna montata può bastare per un budino al cioccolato, su una *mousse au chocolat* è d'obbligo la *crème*. Se guidare una Chevette può dare un senso di frustrazione, allora è giunto il momento di fare un giro con *Le Car* e prendere un croissant a *Dunkin' Donuts*.

Questo pregiudizio non si limita alla cucina. Samuel J. Klingensmith, un consulente per l'architettura della A R J Inc., una ditta di designer per interni di Boston, è rimasto colpito da

un fenomeno simile. Sostiene che « un modo europeo di concepire la realtà, in particolare europeo urbano, è legato spesso alla parola lifestyle. Sembra che implichi interesse per come gli altri percepiscono gli elementi materiali che circondano una persona — e naturalmente, più questi elementi sono europei, meglio è ». Quindi non basta bere vino, ma bisogna pure metterlo in bella mostra; il televisore invece è meglio tenerlo nascosto; « Certe volte proprio quelle persone che bevono poco vino e guardano molto la televisione chiedono agli architetti che gran parte dello spazio della stanza sia riservato ai mobili per le bottiglie di vino e pretendono che il loro immenso apparecchio televisivo non dia nell'occhio. Queste richieste creano problemi frustranti nel designer ».

Quentin Crisp, ex impiegato dell'amministrazione inglese, ha scritto un libro istruttivo per i nostri tempi *Come avere un Lifestyle* (New York, Methmen 1970). In modo diretto, come lo stesso titolo suggerisce, elenca i modi in cui ciascuno di noi « può impegnarsi attivamente per crearsi una personalità unica e originale in un mondo saturo di immagini dei media ». Il signor Crisp è un realista moderno, che si è rassegnato sia all'esistenza del male che all'inutilità del combatterlo: « la televisione è da biasimare in quanto contribuisce alla formazione di quel disordine mentale nei giovani dovuto al bombardamento della loro coscienza con il lurido spettacolo dell'ingiustizia del mondo. Sarebbe comunque inutile e, ancor peggio, privo di stile, il tentativo di limitare la sua azione ». Se la tecnologia ha conquistato la vita, allora forse l'unica eroica possibilità che ci rimane è lo stile di vita, il lifestyle. Dopo tutto una macchina non può avere un lifestyle, e neppure la bomba atomica. Crisp elogia Humphrey Bogart per non essersi adeguato alla tradizionale saggezza di Hollywood rifiutandosi di farsi correggere il difetto di pronuncia. « Faceva parte del suo life-style, non lo ha mai reso inascoltabile, né gli ha impedito di esprimere innumerevoli sfumature di significato ».

La diffusione del termine lifestyle può anche essere derivata dalla proliferazione generale degli usi del termine "stile". Per esempio un ristorante stile "Kosher" (cioè con cucina ebraica) offrirà "corned beef", "pastrani", pasticcio di fegato e brodo di pollo, ma non sorprendetevi se nel menu verranno offerte disinvoltamente uova e pancetta affumicata. Il fatto è che il ristorante non è per niente *Kosher*. Allo stesso modo, un ristorante macrobiotico è il posto dove andare per mangiare riso integrale e alghe marine con olio di sesamo, mentre un ristorante "stile naturale" con ogni probabilità presenterà numerose portate prevalentemente a base di verdure, senza carne di bue o di maiale,

ma magari con del pollo. Merle Haggard fa musica *country*, Bobby Goldsboro fa musica "stile country". Quando un fenomeno esibisce l'aura di autenticità, il suo mercato cresce in misura direttamente proporzionale all'attenuarsi del suo "puzzo naturale". E' più facile piazzare sul mercato lo stile piuttosto che la vita; esso promette al compratore una esperienza esotica che è stata depurata da qualsiasi cosa opinabile.

Roberta Teitel, un'agente pubblicitaria di Chicago, che fa l'impresaria come seconda attività, ha investito sulla popolarità della stilizzazione dell'esperienza, cioè della vita che diventa stile. La sua società (Programma sperimentale di lifestyle, Inc.) offre ai clienti la possibilità di provare lifestyle alternativi. La Teitel organizza le cose in modo che il cliente possa diventare, per un periodo di tempo limitato, un cabarettista o un detective o qualsiasi cosa possa desiderare un originale col portafoglio pieno.

Su *Newsweek* si legge che la Teitel è giunta perfino a procurarsi un mitra usato durante il massacro del giorno di S. Valentino, per soddisfare un suo cliente che voleva farne uso in un poligono di tiro nell'Illinois e avere così un assaggio del lifestyle da gangster. I suoi casi attuali includono quello di un uomo d'affari che vorrebbe prendere la direzione dell'economia di una piccola nazione per rimetterne in ordine il bilancio e vivere così quello che potrebbe essere chiamato il lifestyle di una "banana republic". La Teitel non ha ancora risolto questo caso ma può comunque vantare una media dell'80% di successi nell'esaudire le richieste di diversi lifestyle.

Un'altra ditta che ha deciso di presentarsi sotto le insegne di questo sempre più diffuso termine, è la *Società Abbigliamento Lifestyle di Knoxville, nel Tennessee*. Nel catalogo "*Biancheria Lifestyle*" è inclusa una vestaglia da camera scozzese del tipo "tradizionale senza tempo", una blu a strisce che rivela una personalità informata sul «lifestyle d'oggi», un'altra di velluto grigio del tipo "classico d'oggi". Tutti i possibili rapporti fra passato e presente vengono presi in considerazione per questi capi di vestiario. Nessun riferimento diretto viene fatto al futuro. Una volta acquistata la vostra vestaglia dovete cavarvela da soli.

L'avanzante ondata di lifestyle ha naturalmente incontrato alcune resistenze. Nella sua sferzante critica intitolata *Voglio una vita non uno stile di vita*, Suzanne Britt Jordan scrive «non possiedo un servizio di elettrodomestici da cucina. Mangio i grassi. prendo a sculaccioni i miei figli. Penso che tutti debbano studiare il latino. Credo nel dovere, nel lavoro, nella fedeltà e nel sacrificio. Penso che divertirsi troppo non vada bene». La

polemica della Jordan riguarda la vita — nel suo aspetto genuino, come lei crede — che è stata soffocata dalle decorazioni in plastica a buon prezzo del lifestyle. La Jordan rimprovera la proliferazione del lifestyle « agli intellettuali sofisticati, ai burocrati boriosi, ai tecnocrati amanti dei calcoli, alle teorie annacquate, alla statistica, ai seminari sul sesso, ai libri per autodidatti, alla teorie del vendere sopra-prezzo e del comprare sottocosto ». La Jordan d'altra parte riconosce di essere nata nel secolo sbagliato.

Un'intellettuale sofisticata che sembra non abbia condiviso il rifiuto orale del lifestyle espresso dalla Jordan, è l'antropologa Margaret Mead, recentemente scomparsa, la quale ha manifestato la tendenza a usare la parola in modo descrittivo e neutro, forse riportandola alla definizione originale di Adler. Nella sua raccolta di ricordi del 1972 *Blackberry Winter* ha scritto « durante gli anni trascorsi nella contea di Bucks ho fatto un'esperienza di un life-style molto simile a quello che mia nonna avrebbe potuto avere nella sua adolescenza ».

La Mead non riscontra nel lifestyle nessuna delle intenzioni da Grande Fratello che ripugnavano tanto alla Jordan e che hanno messo in allarme i redattori del *Guardian*, e attribuisce al termine un senso quasi clinico, persino quando lo usa in un contesto personale come quello che descrive l'adolescenza ottocentesca della nonna.

Nel 1973 in un titolo a caratteri cubitali del *New York Times* si leggeva che il Concilio Universale delle Chiese chiedeva « la libertà per gli studenti di creare il loro life-style ». In un certo senso quella battaglia è stata vinta. Il lifestyle lo si trova spessissimo nei "Paper" degli studenti dei college e si è dimostrato un concetto interdisciplinare. Uno studente della New York University ha scritto che « i dinosauri si estinsero perché non riuscirono ad adattare il loro lifestyle alle mutate condizioni ambientali ». Alla Brown University uno studente del IV anno ha osservato che « nel lifestyle puritano non c'è posto per le devianze sociali ». Recensendo il libro *Narrativa* di Frederick Douglass uno studente del Mount Holyoke college nel Mass., ne ha elogiato « la perspicace e profonda descrizione del lifestyle degli schiavi ». un suo collega, scrivendo sul sorgere del Progressismo, ha commentato. « finora la gente non si era preoccupata della riforma, continuava a vivere secondo il proprio lifestyle, senza badare gran che a come gli altri vivevano ». Un insegnante di lettere oggi non si meraviglierebbe certo di scoprire nei temi dei suoi studenti che Lenin condusse un lifestyle bolscevico, o che Gandhi e Thoreau condussero un lifestyle di disobbedienza civile, o che nel 1776 gli americani si erano stan-

cati del lifestyle coloniale (o che diversamente da quanto hanno fatto gli abitanti di Hong Kong, non sono ricorsi a accordi legali per poter continuare il loro lifestyle, una volta che gli inglesi fossero andati via).

Il termine lifestyle è stato coniato negli anni in cui si è affermata la radio e è entrato nel linguaggio quotidiano durante l'era della televisione. E' quindi un termine che è stato ascoltato e detto più che scritto e letto. Questo fatto ha certamente contribuito a creare confusione quando si è trattato di definire la sua ortografia. Tre le principali posizioni emerse nella *querelle*. Una è sostenuta dal gruppo dei moderni consapevoli della modernità, composto da istituzioni come *Turning Point International*, il Centro di Elaborazioni Dati, e il quotidiano *USA Today* che propongono l'uso dei due termini separati « life style ». Questo modo di scrivere implica il trascurare i fattori che influiscono sulla crescita e continuo sviluppo della lingua inglese. Non tiene conto del fatto che le due parole non si incontrano più casualmente nel discorso quotidiano e che il loro uso si è specializzato. E' forse un paradosso il fatto che organizzazioni come queste, le quali svolgono un ruolo di primaria importanza nel fenomeno del lifestyle, prestino così poca attenzione al modo in cui si scrive questa parola. Una seconda posizione è quella portata avanti da conservatori quali Margaret Mead e i redattori dell'OED e del *New York Times* che preferiscono scrivere i due termini uniti col trattino « life-style ».

L'uso del trattino per lo meno tiene conto del fatto che "life" e "style" si presentano accoppiati inestricabilmente in una nuova unità di significato che emerge in certi contesti. Il trattino ha però più senso se usato per formare un aggettivo composto come "well-known" o "double-edged". Forse sarebbe più appropriato l'uso del doppio trattino quando si tratta di espressioni come "rivista life-style" o "boutique life-style". Una terza posizione con la quale noi siamo d'accordo e che potremmo chiamare "logica" sostiene che la parola lifestyle si sia guadagnato il diritto o privilegio di essere conosciuta come unica e singola. E' finito il tempo in cui lo stile stava modificando la vita o la vita lo stile. Lifestyle ha una sua vita. Sembra che la maggior parte dei produttori di pubblicità abbia dato alla parola la forma singola. Dal momento che non esiste un'Accademia dell'inglese americano che possa decidere su queste questioni, lasciamo che a decidere siano le persone più autorevoli che le usano.

DANIEL CZITROM, DAVID MARC

Legame sociale, impegno e quotidianità

« La cultura è una sezione finita dell'infinità priva di senso del divenire del mondo, alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo ».

(Max Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*)

« La realtà è ciò su cui ci si appoggia per continuare a sognare ».

(Jacques Lacan, 1967)

Contratto, coscienza collettiva, integrazione sistemica, agire comunicativo, negoziazione intersoggettiva delle norme, macro e microdimensionali della « organizzazione società », ecc. ...: sono solo alcune delle tante ipotesi che hanno costellato il tentativo della scienza sociale di darsi una risposta al « come » di un legame tanto contraddittorio quanto perdurante, quello sociale, appunto. A partire da quella che Louis Dumont (1979) definisce « l'appercezione sociologica » che dà il suo contributo scientifico alla modernità — quella che identifica la cogenza della natura *sociale* dell'individuo — il paradosso del legame individuo-società non ha smesso di interrogare il sociale stesso come chi se ne occupa.

Ora, non penso si sia in grado di dare qui una risposta in alcun modo definitiva o risolutoria ad un problema così sfaccettato e complesso; potrebbe però comunque essere interessante esplorare alcuni percorsi che, ricalcando in parte le orme di altri grossi filoni di ricerca, tentino di gettare nuova luce sul senso di pratiche sociali ancora in gran parte inesplicitate, e sul « come » si possa riuscire ad ascoltare processi di significazione forse portatori di nuove istanze e rilevanze sociologiche.

In altre parole, si cercherà di mettere insieme vari frammenti ancora per molti versi amorfi, che provochino quanto meno un interesse a rimettere in gioco certezze e disillusioni senza prendere partito né per le une né per le altre; o meglio, senza far né delle une né delle altre pilastri fondatori di edifici conosciuti talmente stabili da atterrire per la loro impermeabilità ad ogni alito improvviso di nomadismo intellettuale.

1. *Patchwork epistemologico*

1.1. Ferdinand Gonseth, filosofo e matematico svizzero, in un volume significativamente intitolato *Le référentiel univers*

obligé de médiatisation (1975), pone in apertura una distinzione densa di conseguenza: da un lato, una opzione scientifica orientata su una strategia del « fondamento », e dall'altro, una opzione altrettanto scientifica — ma meno « assiomatica » — volta ad una strategia di « *engagement* » (pp. 8-9). La prima, legata a una retorica deduttiva, parte da una situazione data come immutabile, sulla quale si applica un metodo che non ne rimetta in alcun modo in questione il « fondamento »; l'altra, invece, lascia ogni informazione aperta all'esperienza, e la sua retorica resta capace di piegarsi e modularsi di conseguenza. Prendiamo un esempio specifico, il racconto di un'esperienza o di un avvenimento: una retorica non deduttiva, ma analogica, punta alla fecondità piuttosto che ad una supposta oggettività dell'informazione di cui esso è messaggero. Questa informazione viene così a costituire l'esistenza obbligata di una referenzialità sulla quale è l'incontro tra soggettivo e oggettivo a dar luogo a una forma "informativa". Vale a dire che il discorso — o il racconto — si integra all'informazione dandole una concezione dinamica, grazie alla quale « ci si nutre di avvenimenti e fatti per trarne insegnamenti » (p. 13). « Il discorso non è semplicemente aggiunto a significati esterni... La sua partecipazione a quanto enuncia è una partecipazione attiva, organicamente operante », restando cioè sintonizzato con gli orizzonti di realtà a cui attribuisce significato, senza tema di contaminarsi (p. 15).

Una strategia aperta all'esperienza, dunque, che non tema ad esempio di tornare su quanto già detto, ma tenti di dirlo di nuovo, altrimenti, in assenza di una referenzialità assoluta o fondante. Un'assenza, però, che secondo Gonseth non significa apertura all'aleatorio o all'arbitrario, bensì al riconoscimento « *engageant* » di una mediazione obbligata tra « gli orizzonti della soggettività e quelli dell'oggettività » rivisitando così la concezione tradizionale di referente, o di un qualche piano « meta » rispetto al discorso e alla comprensione del senso. Da un sistema di coordinate assiomatiche si passerebbe infatti a un sistema di riferimento attualizzato ciascuna volta dalla maniera di essere della situazione verso chi ne parla; il soggetto « appartiene » alla situazione e la « realtà » non è garantita dal buon uso delle parole, ma « si coniuga assieme al referente » (p. 23). La « retorica edificatrice del senso », in assenza di fondamento, determina il significato passando per un gioco di analogie e differenze, mentre per il soggetto il « *référentiel* » si presenta come « organo di armonizzazione tra la sua vita individuale e la sua vita in situazione » (p. 39). Ciò significa che, pur senza fondamenti assiomatici, per Gonseth ogni esistenza in comune — e quindi anche ogni prospettiva cognitiva comunicabile — presupp-

pone un « accordo », un qualcosa che ponga la questione dell'« equilibrio ». L'assenza di fondamenti e la rinuncia ad una strategia che vi si radichi rivendicano però un equilibrio non stabilizzato, bensì dinamico o, per dirla con Simmel, « in tensione » costante di fronte ai diversi fattori personali e situazionali.

Siamo lontani, qui, dall'ipotesi luhmanniana circa la proliferazione progressiva di un apparato tecnico sistematizzato la cui funzione equilibratrice sarebbe invece quella di « sgravare » le esperienze quotidiane dal compito di problematizzare e riflettere su di sé e sul proprio orizzonte soggettivo/oggettivo (vedi Luhmann 1979, pp. 81 ss.). La « mediazione obbligata » di Gonseth è al contrario la cogenza, in ogni situazione sociale — cognitiva e pratica — di un « saper » istituire e anche sospendere un giudizio, di « saper dare un senso » ad un evento che né nasce nel vuoto né è mai « le *iouet* di un puro caso o di una cieca necessità » (Gonseth 1975, p. 29). Un « sapere » (sapere fare, sapere, dire, saper interpretare...) *engageant* piuttosto che sgravante, in quanto — proprio perché non si fa né sul vuoto né su qualche fondamento ontologizzato — mostra la struttura della nostra appartenenza al mondo e il condizionamento della nostra partecipazione personale alla situazione. Inoltre, aggiunge Gonseth, quel *référentiel* che ha forza di sistema di riferimento, sradicato da una messa in situazione, non può che essere per noi in stato di non-compimento o incompiutezza. Stiamo andando forse verso un orizzonte di relativismo assoluto? Poniamo ad esempio una situazione in cui una pluralità contraddittoria di istanze di legittimità sembri opporsi all'elaborazione di un senso compiuto di insieme. E' una situazione tutt'altro che artificiale, giacché concerne ciascuno di noi, visto che a nessuno è permesso evitare di vivere in società. Allora, si dovrebbe pensare qui che il giudizio su cui la decisione di agire si fonda, la morale legittimante in una determinata situazione sociale possano essere arbitrariamente definiti o « liberamente » scelti, in un'indifferenza generale di punti di vista? Sarebbe la tesi di Monod, dice Gonseth, sostenuta in *Il caso e la necessità*, là dove si suppone che l'uomo saprebbe ormai che il suo destino e il suo dovere non sono più scritti da nessuna parte. La risposta di Gonseth è invece negativa, giacché, pur avendo di fronte — soprattutto nelle società dette complesse — l'esistenza incontestabile di una pluralità di morali in esercizio, tale pluralità non implica affatto che la singola morale sia arbitraria; anzi, l'arbitrarietà potrebbe essere riscontrata proprio nel discorso di Monod. là dove si pretende che l'essere umano possa essere privato di ogni senso morale e che una società possa ordinarsi senza il rispetto di un certo insieme di valori. Il problema, probabilmente, non è tanto quel-

lo di compiere una scelta per elevarla al di sopra delle altre, isolandosi o in un orizzonte di realtà totalmente oggettivabile o nell'universo di una soggettività perfettamente liberata¹; il problema è piuttosto « accettare » gli aspetti strutturali di questi due universi come impossibili da cogliere separatamente: si tratta allora di seguire una procedura che si eserciti al tempo stesso « sull'universo della soggettività [...], nella diversità di attualizzazione dimostrata dagli esseri umani, e sull'universo della socialità, nella pluralità delle strutture comunitarie suscettibili di attualizzarsi » (Gonseth 1975, pp. 132-133). Ciò significa cercare di riconoscere un « *quelque part* » (p. 133) dove la « *contrainte* » dell'obbligo morale è iscritta in noi, con una certa libertà di infrangerla. E questo « *quelque part* » sarebbe appunto il campo in cui « si completano l'uno con l'altro gli universi congiunti della soggettività e della socialità »; il campo in cui l'obbligo morale « evolve dall'incompiutezza alla messa in situazione ». E', in altre parole, la « necessità esistenziale di una fede », di cui « l'umanità intera nella sua immensa e caotica diversità dovrebbe essere chiamata a testimoniare », e che rappresenta « ciò che deve aggiungersi a tutto perché tutto non sia assurdo » (pp. 137, 138). Sarebbe come dire che il « *quelque part* », non ontologico né aleatorio, ma punto di intersezione, punto quasi-magico in cui — ad esempio assumendo un nome² — l'individuale diventa sociale e il sociale individuale, è proprio il luogo ove pulsa un senso nel quale potere (e dovere) « investire », « impegnare », « coinvolgere »... « *s'engager* »... Ma, come forse più avanti vedremo, è un « altrove », piuttosto che un'unitaria totalità ritrovata.

1.2. Questo lungo *détour* sulle tesi di Gonseth è parso qui interessante per porre alcune questioni intorno alle quali ruotano le riflessioni che seguiranno. Infatti, se l'interrogativo circa il legame sociale può essere inteso come interrogativo circa il « senso » dell'agire sociale, la proposta epistemologica su indicata potrebbe servire per intravedere una plausibile strada di superamento della scissione individuo/società, senza peraltro ripercorrere obbligatoriamente le tappe di una lunga diatriba tra « individualisti » e « olisti ». Il « *quelque part* » supposto da Gon-

¹ Il dibattito Habermas-Luhmann (1973), ad esempio, sembrerebbe oscillare proprio tra questi due poli: il primo, alla ricerca di un agire comunicativo finalmente libero e « trasparente », fornito di una possibile verità ultima; il secondo, peroratore di una tecnica sistemica tutto sommato tendenzialmente « al di sopra delle parti ». E' opportuno precisare, comunque, che non si pretende certo di esaurire con una critica così poco approfondita il discorso dei due autori.

seth all'intersezione tra individualità e socialità, supportato da una strategia di « *engagement* », potrebbe indicare anche la presenza di un terreno privilegiato di esplorazione, nel momento in cui si voglia studiare il significato sociale dell'agire individuale e collettivo. Inoltre, vi è forse un altro aspetto stimolante nel discorso fin qui condotto, vale a dire la plausibilità di un'ipotesi circa la « necessità esistenziale » di una qualche « fede » — o comunque la si voglia chiamare — là dove si abbia a che fare con la referenzialità sociale. Potrebbe infatti essere questa una via da affiancare (o sostituire) alla risposta utilitaristica, che ha ridotto il legame sociale ad una scelta puramente contrattuale e « razionale » — nell'accezione ristretta del termine ragione, quella che la vuole contrapposta alla « fede » dimenticando così l'insegnamento antropologico che preferisce piuttosto parlare di tipi distinti di « razionalità » (v. ad es. Vernant 1974).

In una direzione non utilitaristica ma « fiduciaria », sembrano andare anche i lavori di André Greimas, soprattutto in *Du sens* (1983), là dove un'analisi serrata dei processi di semiosi (dal punto di vista sia pragmatico sia cognitivo) conduce alla constatazione che in fondo il sapere « non è, in ultima istanza, che una questione di fiducia » e che sapere e credenza appartengono ad uno stesso e unico universo cognitivo (pp. 130, 131). Certo, vi è una « modalizzazione » diversa che oppone la comunicazione ermeneutica a quanto viene comunemente inteso come « discorso scientifico », ma si tratta — dice Greimas — di due contesti che seppure epistemicamente incompatibili, sono votati entrambi ad una coesistenza ineluttabile e cognitivamente legata: entrambi, infatti, non sfuggono alla figuratività obbligata che si è costretti a fornire a ciò che ciascuna volta si assuma come « referenziale » (pp. 110 ss.)³.

Anche Greimas, dunque, vede a un unico fondamento di un legame comunicativo un qualche « accordo fiduciario », al quale i soggetti non possono sottrarsi a piacimento, se non confrontandosi con un reticolo di relazioni e competenze certo variabile, ma non « arbitrario ». Ciò significa che « i soggetti in situazione di comunicazione non sono neutri » (p. 115), ma si trovano

² Ci si riferisce qui al discorso lacaniano circa il principio di nomina-zione, in particolare l'assunzione del Nome-del-Padre come superamento del complesso edipico e accesso del soggetto alla struttura del linguaggio, che segna la scissione dell'Io e l'abbandono del narcisismo primario. Si veda soprattutto Lacan (1974).

³ In un altro contesto, questa *contrainte* umana è chiamata da Franco Crespi (1982) « mediazione simbolica », anche qui, mi sembra, quale necessaria struttura sovradeterminante che presiede ad ogni discorso e comportamento umano, non del tutto riducibile al funzionamento manipolabile di qualche « codice » all'uopo « inventato ».

comunque immersi in una « fede » che li obbliga alternativa-
mente a un ordine « persuasivo » o « interpretativo », là dove
il sapere via via istituito non perviene mai ad espellere il « cre-
dere »⁴. « E' come se il credere e il sapere fossero giustificabili
di una struttura elastica che, al momento della estrema tensio-
ne, producesse, polarizzandosi, un'opposizione categorica, ma
che, rilasciandosi, giungesse sino a confondere i due termini »
(p. 116).

Ora, di fronte a questa non neutralità, e alla tensione che
comunque lega sapere, conoscenza e accordo fiduciario sul tipo
di referenzialità della situazione comunicativa, opportunamente
« radicale » sembra essere una delle conclusioni che possiamo
trarre da Greimas: la « *contrainte* » sociale di un legame inter-
sogettivo in ogni caso cogente consisterebbe nella « impossibi-
lità di darsi una posizione di neutralità » (p. 217). In altre paro-
le, il soggetto, dato un contesto sociale, per quanto complesso
esso sia, si trova di fronte a una *scelta forzata*: egli « può sce-
gliere, ma non può non scegliere » (ibid.).

E' questa, a nostro parere, una delle prospettive dalle quali
si può intendere quella che Dumont definisce « appercezione so-
ciologica dell'individuo » (Dumont 1979, p. 18): il sorgere, nella
modernità, della nozione forte di individualità in tutta la sua
consapevolezza, ma anche, al tempo stesso, la scoperta « scien-
tifica » (nella fattispecie, « sociologica ») della impossibile neu-
tralità ed isolabilità di questo nuovo « atomo » ideologico; esso,
infatti, risulta essere necessariamente vincolato a quanto di « in-
conscio », di « immaginario », di « storico », di « culturale » — in
una parola, forse, a quanto di « sociale » — continua comunque
ad accompagnarlo nel percorso « faustiano »⁵ di padronanza co-
sciente e razionale che si poneva ad intraprendere. E' così che
l'elaborazione di quel « sentimento oceanico » di appartenenza e
partecipazione il cui fantasma di antica unità perduta secondo
Freud [(1927) 1978] caratterizza l'infanzia dell'umanità e del sin-
golo, continua comunque a incombere come « disagio della civ-
iltà », titolo significativo di un altro saggio del padre della psi-
canalisi [Freud (1929) 1978]. Vale a dire che la *contrainte* del-
l'esserci, dell'essere "gettato" in un mondo ove costruire la
propria identità significa in prima istanza « dividersi » (la *Spal-*

⁴ A questo proposito è forse interessante notare come siano stati so-
prattutto gli psicanalisti — potendosi occupare a giusto titolo dell'incon-
scio — a incontrare il legame tra credenza, disconoscimento e sapere. Si
veda, ad es., Mannoni (1972), ove si mostra « in che modo una credenza
si possa al tempo stesso abbandonare e conservare » (p. 7).

⁵ Si rimanda in particolare all'opposizione tra immaginario « faustia-
no » e « francescano » descritta da Auclair (1983).

tung), e accedere a una struttura « Altra »⁶ diviene il segno di un paradosso ogni giorno rinnovato nelle nostre complesse società « del divenire ».

Un « divenire » che forse la nostra moderna idea di storia ha voluto supporre automaticamente progressivo o addirittura aleatoriamente continuo e « arbitrario », come se una certa consapevolezza dell'assenza di fondamento ontologico o storicistico potesse immediatamente comportare anche nel sociale un « libero mercato » (o una libera negoziazione) di valori e significati. Il nodo paradossale risiede forse proprio qui: da un lato, la « ineluttabile » caduta degli dèi, con la conseguente elevazione del sapere tecnico a strumento assoluto di padronanza sul mondo umano e naturale; dall'altro, l'altrettanto « ineluttabile » implausibilità — pratica e cognitiva — di una tecnica completamente svincolata da qualsiasi « *engagement* » etico o estetico. L'uso stesso della scienza sociale come tecnica generativa di conoscenza per uno sviluppo progressivo della società spesso, soprattutto in alcune volgarizzazioni positivistiche, ha rischiato di far perdere di vista la potenzialità di effettuazione di senso e sapere racchiusa nell'incertezza sovrabbondante, nel dubbio contemplativo, nell'interrogarsi « *engageant* » di ogni ricerca esplorativa⁷. Solo l'*engagement* nell'esperienza, nella trascendenza immanente di ogni situazione, nella modestia conoscitiva che riconosce la natura complessa e polivalente dei fenomeni che ci coinvolgono, può effettuare la possibilità di un ordine, di un senso, di una « scelta forzata »...

E qui, forse, — sia detto per inciso — nel riscontrare la rilevanza scientifica dell'indeterminazione e dell'incertezza, le scienze fisico-naturali sono andate più oltre delle scienze sociali, spesso ancora arroccate a difendere un realismo e un oggettivismo obsoleti e stantii, così saldamente dipendenti da una razionalità ottocentesca sulle cui deficienze sembriamo soffermarci talora a implorare tecniche quasi-magiche di risoluzione⁸.

2. Percorsi di ricerca: il quotidiano

Dopo aver abbozzato sia pure frammentariamente qualche linea epistemologica di riferimento — quale mera apertura di

⁶ Si veda a questo riguardo l'interessante analisi di Morgan (1983), ove si ripercorrono le tappe di una sociologia « tecnologica » e si propone a fronte una discussione riflessiva e dialettica tra posizioni diverse, miranti a una « *Research as Engagement* ». In particolare, pp. 383-404.

⁷ Cfr. supra, nota 2: l'accesso al linguaggio è per Lacan l'accesso all'Altro, unica chiusura possibile della struttura ternaria soggettiva.

⁸ Esiste su questo terreno una vasta letteratura; si pensi ad esempio a Edgar Morin e *La méthode*; ma forse riassuntivo è in parte il volume a cura di Massimo Piattelli Palmarini (1984). Per una breve sintesi, valga anche il già citato Morgan (1983, pp. 377-391).

un percorso appena intravvisto — è forse ora opportuno cercare di verificare se nella pratica sociologica contemporanea vi siano campi di ricerca ove risultino apparire tentativi in questa direzione. Scegliamo qui in particolare di ritagliare un terreno che da vari punti di vista ha cercato di ridefinire la rilevanza della « vita quotidiana » nel farsi delle società moderne.

La plausibilità dell'ipotesi che qui si avanza rinvia ad una interpretazione degli studi sul quotidiano come sintomi euristici di una tappa di svolta: l'esporsi della ricerca ai paradossi e alla « psicopatologia » [Freud (1901) 1970] di una prassi in atto di legame sociale, la cui produzione e riproduzione non sarebbe più garantita una volta per tutte solo da macro-organizzazioni formali. In altri termini, si indaga l'esserci del rapporto quotidiano di socializzazione tra individui sempre più ideologicamente spinti — nella modernità — a configurarsi come atomi disgiunti, che pure perdurano insieme e sostengono una logica di convivenza che appare paradossale.

Interessante a questo proposito è la lettura che Giglioli e in parte Collins (entrambi 1984) fanno del lavoro di Goffman: esso sarebbe tutt'altro che un cinico tentativo di mostrare le abilità recitative di un individuo ridotto ad attore impersonale abilissimo nel cambiare maschera a seconda delle situazioni; e neppure una denuncia politica contro istituzioni totalizzanti e stigmatizzanti; bensì, la dimostrazione di quanto, nella società moderna, il nuovo dio, il nuovo mito « sociale » imposto sia appunto *l'individuo*. Sarebbe quindi la società stessa ad esigere un individuo distante dai ruoli, « pendolare », con tante « identità », invece che far occhieggiare spazi interstiziali di nuove o autentiche « soggettività ». Se il *self* di cui ci parla Goffman, dice Giglioli, « rassomiglia ad una serie di scatole cinesi, ci si può domandare se al centro di esse, nell'ultima scatola, non esista una identità definitiva in grado di organizzare tutte le altre. La risposta di Goffman [...] è peraltro negativa. E' la complessità e la differenziazione delle società moderne che fornendo molteplici pubblici e diverse ribalte all'individuo rende plausibili queste numerose sfaccettature del *self*: dietro questa scatola non vi è niente; come direbbe Durkheim, il concetto della specificità e dell'unicità dell'individuo è soltanto il prodotto di un certo stadio dell'evoluzione sociale » (Giglioli 1984, p. 409).

Il senso di ogni situazione, e dell'identità stessa, sarebbe dunque costruito nell'interazione, rendendo necessari riti costanti di rinforzo e di relativa « celebrazione ». Al fondo, un accordo morale-cognitivo, una referenzialità normativa che consacri l'individuo e, ogni volta, dirima e orienti l'individualità richiesta.

La società, allora, — la « società moderna » — intesse le sue

aree di riproduzione con fili « individuali », richiedendo al tempo stesso il loro intreccio normativo-relazionale, e una « identità » ciascuna volta isolata eppure molteplice — « complessa ». La via di questa riproduzione è, ancora una volta, durkheimianamente, il « rito » e la « sacralità ». Ma poiché « sacro » diventa l'individuo, la configurazione ideologica [o « culturale », come la definirebbe Weber (1958, p. 1201)] che lo costruisce in quanto dotato di significato si trova a scontrarsi con la nozione di universalità, o comunque di trascendentalità che il sacro, in una dimensione che resta in ogni caso « sociale », risulta storicamente avere. E allora, di nuovo, l'ingiunzione di ritagliare un mitico individuo entro la griglia, ad esempio, di procedure di agire strumentale, erette a unica « *ratio* » (« porzione ») monoteisticamente credibile, nella pratica quotidiana dell'azione storica sembra rivelarsi paradossale (Ferrarotti 1983).

E' forse questo un appunto che si potrebbe rivolgere alla impostazione goffmaniana, che pure trovava il terreno dell'agire quotidiano come luogo privilegiato di celebrazione e riproduzione sociale della identità individuale. Si tratta di un appunto che potremmo definire « antropologico »: è la messa in questione del presupposto che le società moderne possano effettivamente perseguire un'istanza culturale del tutto nuova ed originale (quella individualistica, appunto), senza incontrare ostacoli storici, culturali e pratici che ne imbrogolino l'ottimistica (e durkheimiana) visione di « divenire » continuo.

« Eppure, allo stato attuale della ricerca — nota Louis Dumont [1983] — la coesistenza, nell'ideologia del nostro tempo, dell'individualismo e del suo opposto si impone con più forza che mai. [...] E' in questo senso che, se la configurazione individualistica delle idee e dei valori è caratteristica della modernità, essa non le è coestensiva [...]. Un processo più complesso [...] si incontra nel campo delle culture e risulta in fondo dalla loro interazione. Le idee e valori individualistici della cultura dominante [...] subiscono localmente modificazioni o danno nascita a forme nuove. Ora, è qui il punto ancora non colto: queste forme nuove o modificate possono passare di ritorno nella cultura dominante e figurarvi come elementi moderni a pieno titolo [...]. Il mondo ideologico contemporaneo è tenuto insieme dall'interazione delle culture [...] ed] è fatto delle azioni e reazioni dell'individualismo e del suo contrario » (pp. 28, 29).

Siamo dunque di fronte a delle « combinazioni, più o meno inadeguate; forme ibride di elementi che ricordano la « catena di mutamenti di rappresentazione » di cui parlava Weber (1958, p. 113), il quale sottolineava — come ripropone Dumont — la necessità di studiare e conoscere « discorsivamente », non tanto

leggi generali forse prive di significato, bensì piuttosto la « costruzione di connessioni che appaiono motivate in maniera plausibile alla nostra *fantasia*, e quindi "oggettivamente possibili", cioè adeguate... » (Weber 1958, p. 110). Giacché la conoscenza della realtà storica non è affatto una copia priva di presupposti di fatti oggettivi, bensì — potremmo dire — il riconoscimento dell'*engagement* del soggetto in una serie di combinazioni, oppure, in « quegli elementi della realtà che hanno una relazione [...] con i processi a cui attribuiamo un significato culturale » (Weber, *ibid.*, p. 98). Egli precisa, inoltre, come sembra fare anche Dumont, che i punti di vista necessari da cui l'uomo guarda e incontra effetti forniti di significato nel proprio agire, non implicano che « soggettivo » sia da intendere come indifferenza dei punti di vista, bensì come ciò che qui chiamiamo « *engagement* » in interessi che valgono per l'uno e non per l'altro, con una gradazione determinata di significati culturali. Ed è qui che Weber contrappone la scienza sociale all'economia politica, pensata invece sin dall'inizio come « tecnica », « con la sua fede ottimistica nella possibilità di una razionalizzazione teoretica e pratica del reale » (pp. 101, 102).

Se partiamo, dunque, dal « presupposto trascendentale » che siamo « esseri culturali », e che la natura del conoscere è di tipo discorsivo, si potrebbe a questo punto indicare come plausibile congettura la visione del *legame sociale stesso configurato come discorso*, e in quanto tale « connessione logicamente necessaria di tutti gli individui storici con idee di valore » (Weber, *ibid.*); oppure, potremmo dire, con *nodi sintomali* rinvianti a: « un gioco di combinazioni di posti vuoti e di occupanti senza posto, cioè di posizioni eterogenee di mondi molteplici, (in cui) l'uomo è fluttuato nella *doublure*, dove si incontrano senso e assenza di senso, e dove si effettua di continuo il passaggio, o meglio la pulsazione, dall'ordine della natura all'ordine della cultura » (Bellasi 1983, p. 100). Gioco combinatorio dei discorsi, dunque, scelte forzate e impossibilitate a essere neutrali, scandite da incontri che « si fanno nell'immanenza soggettuale di elementi strutturali che l'uomo ha posto in essere ([...] le strutture linguistiche, ad esempio, o quelle "elementari della parentela") e nella trascendenza trans-soggettuale di quelle stesse strutture, che gli si impongono in una assoluta preesistenza » (Bellasi 1983, p. 100).

L'agire umano in quanto fornito di significato, individuale o collettivo che sia, è dunque « gettato », « *engagé* » in un gioco combinatorio dotato di regole sue proprie (simboliche, « altre », strutturali), che non garantiscono, di per sé, alcun senso-definitivo. Se si pone a produrre senso, l'agente (o il parlante,

direbbe Lacan) si espone infatti al « rischio di ingannarsi »: è il rischio che lega il sociale alla dimensione immaginaria, la sola che intrecciandosi col simbolico di una struttura di per sé « muta » può instaurare storicamente un « *qualque part* » sensato. E', in altre parole, il momento di una "metabolizzazione", di un'assimilazione micro e macro storica che tenta ciascuna volta la padronanza su un ordine sensato del mondo.

Il « fatto sociale » senza « rappresentazione collettiva » non esprimerebbe alcun senso: per far parlare l'evento, o l'ex-sistenza, occorrono gli innumerevoli riti, intrecci, contraccolpi, che non sono solo pertinenti ai grandi avvenimenti « pubblici », ma risiedono forse proprio in quella che con Bellasi (1984) si potrebbe chiamare « retorica del quotidiano ». L'eco, il ridondare, le metafore incessanti di cui si intessono le « arti di vivere sociale », l'*ars retorica* propria dell'agire quotidiano, consisterebbero allora in quest'assimilazione che l'immaginario opera per « dar parola a gli eventi », che da soli costellerebbero di silenzi — « naturali » o « simbolici » che siano — « la condizione umana... e sociale.

Ora, che un sociale parlante in ogni caso perduri, è proprio il quotidiano confronto con l'ex-sistenza a mostrarcelo. Interessante perciò a questo livello è la definizione di Cristian Lalive D'Épinay, il quale vede nel quotidiano una sorta di « interfaccia » tra natura e cultura, il luogo delle scelte forzate di referenzialità, locus delle « dialettiche agite del routinizzato e dell'evento », « locus della produzione e riproduzione dei ritmi circadiani e dei ritmi socio-culturali, e della loro articolazione con i ritmi siderali » (p. 19). La vita quotidiana sarebbe quindi il luogo in cui gli « attori » negoziano innanzitutto con l'evento, e cercano di gestire l'esistenza mediante una costruzione sempre rinnovata, ma comunque ritualizzata dell'interfaccia tra natura e cultura; essa diventerebbe perciò la *conditio sine qua non* della vita individuale e collettiva.

Oppure, secondo l'ipotesi di Maffesoli (1983; 1985), si troverebbero nel quotidiano i segni di una coagulazione che permette l'unione « contraddittoriale » di individui ideologicamente atomizzati ma storicamente "socialitari": vale a dire, immersi in una circolazione di passioni e affetti, in un ordine organico e in un tutto relazionale, dove però contraddizione e pluralità sono molle non di caos indifferenziato bensì di combinazioni, creazioni di piccoli « niente » che una visione macroscopica può trascurare ma che pure costituiscono la potenza stessa di ogni strutturazione sociale, circostanzialmente esperita nella sua « trascendenza immanente ». La sociologia della vita quotidiana potrebbe perciò diventare la « maniera di comprendere il socie-

tario in atto » (Maffesoli 1985, p. 24); oppure, potremmo dire, una via per ascoltare la sintomalità discorsiva di un legame mai definitivo, in « tensione » verso l'incontro con un senso « altro », prodotto dall'intersezione tra la simbolicità eterogenea e sovra-determinante della struttura « trascendente », e l'immaginario forzatamente « *engageant* » delle azioni quotidiane.

« Tensione fondatrice », dinamica tra l'istituito e l'istituente che trova modulazioni specifiche nelle varie situazioni, là dove si manifesta « l'antagonismo esistente tra volontà e necessità », reperibile in una « realtà empirica fondata su conflitti di tutti i tipi (Maffesoli 1984). Si torna qui a sottolineare la « tensione » come punto nodale di una coerenza del fatto sociale, ricordando di nuovo Simmel e la sua convinzione che la lotta sia l'elemento strutturale del sociale, nel quale vi è sempre « una certa proporzione di armonia e di discordia, di tendenze favorevoli e sfavorevoli » (ibid., p. 2) .

Vi è dunque l'idea di abbozzare « una teoria della conoscenza quale ammetta che l'incompiutezza strutturale della socialità richiede anche un'incompiutezza intellettuale » (Maffesoli 1985, p. 13). Ricordiamo allora, a questo punto, anche il monito di Gonseth: l'incompiutezza evolve in ordine nella messa in situazione, ed è qui che si costituisce l'effetto di un'intersezione tra individuale e sociale, così come tra incertezza e autorizzazione conoscitiva. Vale a dire che, pur andando oltre una sorta di assunzione mistica secondo cui esiste un senso al di là della realtà, o un qualsiasi essere universale che vi si manifesti « oggettivamente » in figure, tali « figure » sono comunque destinate a rappresentarsi, e ciascuna volta si aggregano in punti di vista nei quali occorre « *s'engager* », per ascoltarne il senso.

3. *Raccordi*

A questo punto, cerchiamo di esplicitare quale direzione orientativa l'analisi del quotidiano potrebbe implicare nel nostro discorso. Se intendiamo la vita quotidiana come spazio euristico in cui si enuncia l'agire storico di individui socializzati, le chiavi epistemologiche qui riportate sembrano volgersi verso: l'eterogeneità, la sacralità come necessario impegno non « neutrale », una fede « *engageant* » — nel cognitivo e nel pratico —, l'efficacia dell'erranza e dell'incertezza (esistenziale e intellettuale), al fine di poter vedere annodarsi nell'esperienza punti di significato, effetti di combinazioni ed operazioni plurali.

Si tratta, forse, di reperire un insieme di procedure, di modi di operare, di « schemi » o « tipi ideali » di azione: il tutto, in una logica operatoria le cui combinazioni non siano necessa-

riamente coerenti ed omogenee — non facciano « sistema » —, ma traversino gli individui in quanto portatori di valori. Valori non « monoteistici », giacché ci sono più anime (come ricorda Freud), sia nel saperci fare sociale sia nel sapere sociale stesso, come vi sono anche più tipi di razionalità. Le pratiche quotidiane lavorano certo alla costruzione di spazi comuni, con un'operatività incessante che produce anche artifici contrattuali, ma senza terminarli mai; la « società », forse, non è mai qualcosa di già « fatto », come neppure l'oggetto elastico di proliferazione ed effervescenza perpetue. Le si potrebbe considerare, allora, come figure retoriche operazionali, legate a strutture pari a quelle linguistiche; produttrici di legami e condensazioni, sullo sfondo di un'agglutinazione « altra »; creatrici di connessioni circostanziali rinviati comunque ad un'*utopia*, ad un altrove: il « societario in atto », forse; oppure quello che Freud chiama inconscio, o Lévi-Strauss strutture elementari della parentela, o Lacan simbolico.

Chissà se in questo modo alcune delle aporie poste dal rapporto individuo-società possano trovarsi se non risolte, almeno riconosciute come inconsistenti. Il rapporto all'alterità, l'orientamento verso qualcosa « d'altro », e persino l'altro generalizzato ripreso dalla fenomenologia schütziana, non sarebbero più l'epifenomeno di una ideologia « romantica » che amerebbe atardarsi sull'effimero e trascurabile quotidiano, bensì al contrario la struttura, il principio stesso della vita in società. La sociologia della vita quotidiana potrebbe anche diventare una sorta di « lettura trasversale dei diversi momenti che strutturano una società » (Maffesoli 1985, p. 27), organizzati retoricamente in figure polisemiche e perciò stesso significanti.

Uno dei modelli possibili di lettura di questa retorica potrebbe essere, ad esempio, la metafora, che è appunto la rappresentazione di qualcosa per qualcosa d'altro, l'aggregazione di elementi significanti comunicabili solo in virtù di una « legge » di similarità extra-contestuale. L'antropologo Edmund Leach, tra gli altri, lega la pratica metaforica alla natura del « discorrere »: nel discorrere dei fatti, dice Leach, è molto più facile far emergere il carattere polisemico di ciò che viene detto. « Noi iniziamo una conversazione per affermare o modificare relazioni sociali [...]. Ed è questo, la nostra modificazione delle relazioni sociali attraverso modi alternativi di interazione interpersonale a costituire il contenuto ultimo dell'antropologia sociale » (Leach 1984, p. 460). Ma modificazione qui non significa modificazione « tecnica », « funzionale » — più vicina probabilmente, dice sempre Leach, al discorso metonimico — bensì « impegno » in un mondo di relazioni sociali strutturate, dove « ogni protagonista

si crea una sua immagine di ciò che veramente esiste sulla base di informazioni molto parziali e inadeguate [... e] l'estremo e più profondo livello di realtà è una struttura altamente astratta [...] trasformata attraverso l'uso di simboli culturali» (Id., p. 462). Simboli rispetto ai quali, nella quotidiana esperienza di ciascuno — come di ciascuna cultura — le scelte di riferimento sono al tempo stesso cogenti e mai assolute, nel senso che non ricevono mai conferme addizionali ed esaustive, quasi ci fosse una coscienza ultima di far parte di una lunga serie finita di scelte (o metafore) similari. «Dio non è loquace», ricorda Gellner (1984, p. 503).

Ma pure, nell'esperienza quotidiana, sostenuta al tempo stesso da una dimensione immaginaria — eufemizzante e «metabolizzante» — e da una struttura simbolica — il «muro del linguaggio» di cui parla Lacan, se non un impossibile a cui si accede per via più o meno sintomale — il «rito» quale modalità di cambiamento, di modificazione umana della realtà, appartiene ancora alla normalità delle culture moderne; nonostante esse abbiano voluto mitizzare la «continuità-in-divenire» di una supposta dimensione individuale. Infatti, invece che essere automaticamente metabolizzato dalla continuità del divenire, il cambiamento ha ancora «bisogno» di venire addomesticato dal rito, in cui lo straordinario trova quotidianizzazione e solo così diventa «passibile di intervento umano e quindi vivibile [...]»; lungi dal rinviare a un non meglio identificato modello irrazionale, (il rito è) la vendetta della sincronia sulla diacronia: [...] sempre uguale a se stesso, è una macchina per assorbire il cambiamento, per rendere normale e positivo ciò che il fluire del tempo imporrebbe come negativo e paranormale (Gasbarro 1983, p. 58). Un rito che non si limita, dunque, ad essere relegato in campi specialistici come la religione e la «politica», contrapposte ad un «economico», rappresentante del puro agire razionale. Un rito cogente in pratiche quotidiane per garantire la sopportabilità del discontinuo, onde sostenere il paradosso di una identità fondata sulla diacronia. L'arma del rito, in sostanza, serve ancora alle società del divenire per trovare «interfacce», «intersezioni» che ristabiliscano un qualche senso della durata.

L'esplorazione del quotidiano, sotto tutti questi aspetti, mostrerebbe dunque lo spazio non di un interstizio, ma di una intersezione — tra individualità e socialità, direbbe Goffman, ma forse anche tra natura e cultura, tra senso e assenza di senso. Ciò ha bisogno di riti non solo per celebrare il mito individualistico di cui parla Goffman, ma anche per mostrarne l'impasabile spessore societario: l'ineluttabilità di una scelta referenziale incapace di oscillare in un mero divenire continuo, e che

si alterna perciò in diversi nodi di destrutturazione/ristrutturazione, sfaldamento di orizzonti/cogenza di giudizio. In breve, è nel quotidiano che, comunque, il farsi, disfarsi e rifarsi del legame sociale si articola in discorsi che non spiegano, né semplicemente « comprendono »: interpretano, « impegnano » l'agire in una pratica senza idea definitiva di elevazione, eppure irriducibile a mera protesizzazione tecnologica, o ad aleatorie sospensioni di giudizio.

Vi è una sorta di ritualità *etica*, nel senso di un « tener testa », di una tenacità forse *bricoleuse* e spesso non « lucida », ma « sintomale; certo, però, né interstiziale, né metafisicamente autentica, né politicamente rivendicativa; come neppure puramente individuale ».

Conclusioni

« Ogni opera scientifica "compiuta" non ha altro senso che quello di far sorgere nuove domande: essa chiede dunque di essere "superata" e di invecchiare. Chi voglia seguire la scienza deve rassegnarsi a questa sorte ».
(Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*)

Le sfumature e i grovigli di quanto detto sin qui non hanno trovato risposte; hanno incontrato e raccontato alcuni punti di aggregazione quasi forzata intorno a qualche parola « chiave »: al posto di « contratto », accordo fiduciario; invece che « intersoggettività », legame sociale come discorso; effetto di senso piuttosto che oggettività reale sensata e consapevolmente razionale; referenzialità « *engageant* » in luogo di strategie metafisiche di fondamento; scelta rituale invece che « libero arbitrio »... E così via. In fondo, uno stimolo all'interpretazione, all'attenzione dialettica verso la complessità, più che un presupposto di spiegazione o anche solo comprensione. Certo, non per perorare relativismi indifferenziati, ma neppure opzioni nascoste per « metacriteri » risolutori e salvifici.

Parlare di « combinatorie » e di intersezioni, introdurre nella « realtà » sociale le dimensioni di immaginario e simbolico è solo un tentativo di ascoltare il discorso, la testimonianza del rapporto sociale alla luce — o nella penombra — dell'alternan-

za strutturante di senso e assenza di senso: preso atto del cadere del soggetto umano dal centro della coscienzialità storica, cercare di non precipitare nell'indeterminismo assoluto o nel dogmatismo salvifico. La quotidianità di un legame, che nel contraddittorio perdura, cela forse quell'intrico di obbligatorietà dell'agire e silenzio degli dèi la cui specificità contemporanea, forse, offre ancora vasti campi di esplorazione. O comunque, costituisce un terreno sintomale per una sorta di *ermeneutica dell'ascolto*, là dove l'interpretazione si autorizzi a enunciare certezze che lascino spazio alla possibilità che non si sia « capito tutto ». le ipotesi, allora, dovrebbero forse misurarsi sempre con criteri di plausibilità, piuttosto che di capacità esplicativa. La « fantasia » a cui accennava Weber nel suo *Metodo* potrebbe magari veder precisarsi i contorni di un suo divenire « sociologica », senza raggelarsi in *Weltanschauungen* assurdamamente totalitarie.

Anche se, immergere questa fantasia nel presupposto — in fondo « fiduciario » — che il « *quelque part* », l'intersezione, il punto magico in cui l'individuale diventa sociale e il sociale individuale, non sfugge al principio di paradossale Alterità su cui si fonda l'organizzazione sociale: l'unità « altra », infatti, può emergere solo per differenza o divisione (« *ratios* » distinte, appunto). E l'immaginario quotidiano resta comunque votato, probabilmente, alla divisione perpetua (per quanto ritualizzata o ri-sacralizzata), celebrando ed elaborando il lutto di una supposta originaria unità perduta:

« For nothing can be sale or whole
That has not been rent ».

(Yeats *Crazy Jane Talks*)

Anche nei versi del poeta, il sentimento di appartenenza oceanica di cui parlava Freud è accompagnato dalla *Spaltung*, dalla divisione indotta dalla « civiltà » e dal suo « disagio ». Una civiltà che non può fare a meno di sognare un'antica totalità perduta, rielaborata e riattualizzata nella divisione e nell'alterità. L'orientamento all'altro, sempre desiderato e tuttavia contraddittorio in ogni relazione sociale, pur potendo trovarsi quasi perfetto in alcuni stati privilegiati (nel « sacro », o nella purezza delle formule matematiche o delle forme estetiche), « suggerisce che ciò che in un'ultima analisi organizza il mondo sociale non è la realtà (supposta) tangibile e immediata di persone e cose, ma la presenza strutturale di un'assenza metalogica » (Cooper 1983, p. 218). E i « nomi », le metafore, i « discorsi » sono forse le uniche figure che tentino di rappresentare e colmare questa assenza.

Farvi comunque legame ed essere « *engagés* », o « *gettati* » in un'assenza — o nel fantasma di una perdita subita — potrebbe essere in fondo la vera *contrainte* a cui si confrontano i *bricoleurs* dell'esistente: i moderni attori sociali di un contemporaneo apparentemente « senza qualità ».

PINA LALLI

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AUCLAIR, G.
1983 *Il doppio immaginario della modernità nella vita quotidiana*, in « *Inchiesta* », n. 61, pp. 26-33.
- BELLASI, P.
1983 *Fantismi di potere*, Bologna, Cappelli.
1984 *La rhétorique du quotidien*, in corso di stampa in « *Sociétés* ».
- COLLINS, R.
1984 *Riflessioni sul passaggio delle generazioni intellettuali*, in « *Rassegna italiana di sociologia* », XXV, n. 3.
- COOPER, R.
1984 *The Other: A Model of Human Structuring*, in Morgan (1984), pp. 202-218.
- CRESPI, F.
1982 *Mediazione simbolica e società*, Milano, Angeli.
- DUMONT, L.
1979 *Mediazione simbolica e società*, Angeli.
1983 *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.
- FERRAROTTI, F.
1983 *Il paradosso del sacro*, Bari, Laterza.
- FREUD, S.
1970 (1901) *Psicopatologia della vita quotidiana*, in « *Opere* », Torino, Boringhieri, vol. 4, pp. 57-297.
1978 (1927) *L'avvenire di un'illusione*, in « *Opere* », cit., vol. X, pp. 435-485.
1978 (1929) *Il disagio della civiltà*, in « *Opere* », cit., vol. X, pp. 557-630.
- GASBARRO, N.
1983 *Oltre il religioso il rito quotidiano*, in « *Inchiesta* », n. 61, pp. 53-59.
- GELLNER, E.
1984 *Tractatus sociologico-philosophicus*, in Piattelli Palmarini (1984), pp. 487-505.
- GIGLIOLI, P.P.
1984 *Una lettura durkheimiana di Goffman*, in « *Rassegna italiana di sociologia* », XXV, n. 3.
- GONSETH, F.
1975 *Le référentiel univers obligé de médiatisation*, Lausanne, L'Age

de l'Homme.

GREIMAS, A.

1983 *Du sens II*, Paris, Seuil.

HABERMAS, J. e LUHMANN N.

1973 *Teoria della società o tecnologia sociale?*, Milano, Etas Kompass.

LACAN, J.

1974 *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in « Scritti », Torino, Einaudi, pp. 230-316.

LALIVE D'EPINAY, C .

1983 *La vie quotidienne. Essai de construction d'un concept sociologique*, in « Cahiers Internationaux de Sociologie », vol. LXXIV, pp. 13-38.

LEACH, E.

1984 *Culture e realtà*, in Piattelli Palmarini (1984), pp. 444-462.

LUHMANN, N.

1979 *Il potere come complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore.

MAFFESOLI, M.

1983 *La conquista del presente*, Roma, Iauua.

1984 *Du nomadisme*, datt. in corso di stampa in « Prometeo ».

1985 *Connaissance et socialité*, datt. in corso di stampa, Paris, Gallimard o Méridiens, cap. IX.

MANNONI, O.

1972 *La funzione dell'immaginario*, Torino, Einaudi.

MORGAN, G. (ed.)

1983 *Beyond Method*, London, Sage.

PIATTELLI PALMARINI, M. (ed.)

1984 *Livelli di realtà*, Milano, Feltrinelli.

VERNANT, J.P.

1974 *Myte et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.

WEBER, M.

1958 *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi.

Siciliani e società siciliana odierna in due libri recenti

Ormai, e da tempo che sembra immemorabile, non passa giorno senza che la cronaca nera non porti alla ribalta la Sicilia o, almeno, qualche siciliano. Si passa dagli strascichi di famigerate esecuzioni mafiose in Italia e fuori, all'arresto o al suicidio di qualche personalità politica sospettata di connivenze con la mafia o ai normali « regolamenti di conto » tra mafiosi stessi, divenuti così frequenti da non fare più impressione, nonostante la ferocia che spesso li distingue. Una pioggia così insistente di notizie lugubri mette spontaneamente la Sicilia e i siciliani sulla bocca di tutti, anche se le gesta della camorra napoletana o dell'anonima sequestri (appannaggio sardo e calabrese, a quanto sembra) facciano talora una certa concorrenza; la quale può farsi seria, quando a irrompere sul povero pubblico è uno dei ciclici scandali politici o amministrativi, che ormai non risparmiano nessun partito, nessuna istituzione e nessun angolo del patrio Stivale.

Con leggeri alti e bassi, si fa dunque un gran parlare della Sicilia e dei siciliani. Ma questi ultimi — che, a quel che si dice, ammonterebbero nella sola Sicilia a circa sei milioni — che cosa pensano della propria Isola e di se stessi? Condividono i giudizi piuttosto vaghi e semplicistici dei giornalisti e degli « specialisti », per lo più loro affini, nonostante il sussiego scientifico con cui si esprimono?

Questa domanda ha un senso solo se non si sia perduta la speranza che sia ancora possibile trovare dei siciliani capaci di analizzarsi e criticarsi indipendentemente da suggerimenti o suggestioni altrui. Nei mesi scorsi sono apparsi due libri di due autori siciliani¹, che mostrano tale capacità. E in misura eccezionale, a modesto avviso di chi scrive. I due libri sono di genere diverso. Il primo è un romanzo che sta avendo ampi riconoscimenti dalla critica e un notevole successo di pubblico; il secondo è un saggio storico in senso lato. Sebbene ambedue siciliani, i due autori sono di formazione e mentalità solo in parte comune; ma il loro interesse per la realtà sociale della Sicilia odierna è identico anche se espresso in forme ovviamente differenti e con sensibilità ed esiti divergenti.

Cominciamo col romanzo, che, attraverso una vicenda ambientata per lo più in Sicilia e vissuta da siciliani, tende all'analisi di situazioni umane universali, sia nella dimensione individuale che in quella collettiva. Con gran sorpresa di molti lettori, l'autore del romanzo, oltre che siciliano, è anche gesuita e da vari anni dirige un reparto della Radio Vaticana; anzi il suo racconto ha non solo la tecnica narrativa, ma il sapore di un episodio autobiografico vero e proprio — almeno in parte.

¹ GIANNI GIORGIANNI, *Col cielo addosso*, SEI, Torino, 1984, pp. 239; VIRGILIO TITONE, *La festa del pianto. Storia dei rapporti fra la Sicilia e le culture del Nord*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, 1983, pp. 339.

In un anno indeterminato del periodo posteriore al Concilio Vaticano II, un Superiore provinciale di Sicilia viene a Roma per partecipare al « Capitolo Generale » del suo Ordine religioso (leggi: Compagnia di Gesù). Il tema da dibattere è stato preparato accuratamente mediante una precisa inchiesta « alla base », cioè interrogando per iscritto e sistematicamente ciascuno delle numerose migliaia di membri dell'Ordine, sparsi in tutti i Continenti. Supposta la necessità dell'« aggiornamento » della Chiesa cattolica, auspicato da Giovanni XXIII e promosso dal Concilio Vaticano II, che cosa fare per rinnovare quell'ordine religioso, uno dei più fiorenti e potenti della Chiesa? Dall'inchiesta erano emerse due tendenze che fecero subito capolino durante le sessioni del « Capitolo Generale ». Due tendenze che fecero subito capolino durante le sessioni del « Capitolo Generale ». Due tendenze con due programmi diversi e in parte opposti. Il primo di essi era più legato alle forme religiose tradizionali, sotto cui vedeva valori umani e religiosi irrinunciabili; concepiva insomma l'« aggiornamento » come un processo « spirituale », da attuare entro le maglie delle strutture esistenti, suscettibili di revisioni marginali, ma non di sconvolgimenti radicali o di capovolgimenti che sarebbero equivalsi a salti nel buio. Il secondo programma era francamente rivoluzionario e radicale: facendo propri tanti moduli linguistici e concettuali di alcune ideologie correnti, propugnava una riforma dell'Ordine sia nelle sue strutture istituzionali che nelle sue metodologie d'apostolato; l'Ordine doveva scorgere la propria identità ecclesiale nel dedicarsi totalmente alla « missione » di promuovere l'uomo nella sua dimensione « terrena » (si confrontino certi motivi della « teologia della liberazione », di cui si discute ai nostri giorni); la dimensione « sovraterrena » non era dimenticata, ma veniva messa in second'ordine: al centro del progetto non stava l'uomo cristianamente redento o redimibile, ma *l'animale sociale* di Aristotile. Le discussioni fra i rappresentanti delle due tendenze furono vigorose e raggiunsero punte di vivacità impressionante. Nessuna delle due, tuttavia, riuscì a prevalere nettamente sull'altra. Il contenzioso rimase « sub iudice ».

Il provinciale si interessò alle argomentazioni degli uni e degli altri, scorse lucidamente i pro e i contra delle due posizioni, in parte convergenti e in parte divergenti, ma, nel suo intimo, restò anche lui bloccato nell'incertezza generale: non vide con quale dei due gruppi si sarebbe dovuto schierare. Ciò per lui significava una specie di sconfitta, e non soltanto sua; ma fu assalito da un sentimento più triste ancora: provava delusione nella sua attesa di una decisione esplicita qualsiasi, mediante cui il « Capitolo Generale » avrebbe dovuto esprimere ancora una volta la generosità combattiva del suo Ordine. Quella assemblea eccezionale si configurava nel suo spirito come una grande occasione perduta.

Ritornato nella sua Provincia religiosa (la Sicilia), cercò di liberarsi di questa frustrazione tentando un esperimento apostolico, che non era ormai per niente nuovo in sé, ma particolarmente arduo e rischioso nelle condizioni ambientali e psicologiche in cui si sarebbe svolto: mandare tre dei suoi sudditi a fare i preti operai in un paesino, che ormai subiva tutti i contraccolpi sociali ed ecologici dello sviluppo industriale, da cui era stato aggredito il suo piccolo territorio posto nei pressi di una città costiera della Sicilia orientale Fondata una « residenza » con una chiesetta di fortuna alla periferia di quell'abitato, i tre giovani gesuiti (Paolo, Michele e Vittorio) si tuffano nel nuovo apostolato con retroterra psicologici e con atteggiamenti spirituali ovviamente diversi. Comunque, riescono a fondare una specie di comunità di base e vivono sulla propria pelle tutte le fatiche, le lotte, le angosce e le immancabili rivolte di una emblematica porzione del mondo operaio. La loro generosità — pur vissuta insieme in chiave cristiana — non solo li espone fatalmente a pro-

ve estreme, ma li avvia ad esiti differenti: Paolo, dapprima finisce in prigione e viene processato come un delinquente comune per aver soltanto partecipato a una manifestazione operaia, poi muore, privo di un lavoro proprio, mentre sostituisce un « collega ammalato, per non fargli perdere il guadagno » — scompare cioè come vittima anonima di un normale « incidente sul lavoro »; Michele scopre per la prima volta in vita sua l'amore di una ragazza e, presa coscienza del carattere posticcio della propria vocazione sacerdotale e religiosa, finisce per sposare la ragazza dopo aver chiesto la riduzione allo stato laicale; Vittorio, nel constatare le eterne ingiustizie subite dagli operai poveri ed indifesi, da una parte, e certe negligenze od ottusità della Chiesa gerarchica, dall'altra, è esposto forse alla tentazione più grave, benché la più sottile e segreta: staccarsi dalla Chiesa-istituzione per dedicarsi in « piena libertà » al mondo operaio come « luogo » autentico del Cristo incarnato e salvatore. Ma tiene duro e, nonostante uno scontro drammatico col provinciale, supera la tentazione progredendo sulla via della maturazione interiore.

Tutto ciò rappresenta per il provinciale una nuova delusione, il triste fallimento di un'impresa apostolica, che avrebbe dovuto essere una rivalse dello scacco subito a Roma qualche anno prima. Il dolore segreto di tale fallimento e della sorte subita dai sacerdoti Paolo e Michele, lo fa pencolare tra il rimorso e l'angoscia. A volte si domanda se non avesse ragione l'arcivescovo, il quale si opponeva alla fondazione nella propria diocesi di quella « residenza » dall'aria baldanzosamente rivoluzionaria, sostenendo che i preti operai erano « uno spreco ». Del resto, la logica dei fatti ora l'aveva costretto a chiudere la « residenza », malgrado l'opposizione della comunità che continuava a gravitare su Vittorio. Ma ora il provinciale, per non arrendersi, cerca rifugio in una nuova decisione, che coinvolge lui solo: chiedere al generale dell'Ordine le dimissioni dall'ufficio di provinciale, proponendogli Vittorio come successore, e di inviargli in Africa dove desidera dedicarsi alla cura di un lebbrosario. La richiesta viene accolta. Un colloquio con un suo antico padre spirituale di Roma lo aiuta a scorgere la mano di Dio in tutta la vicenda e nella situazione generale sia dell'umanità che della Chiesa d'oggi.

Il romanzo si chiude sull'aereo di linea, che, dopo aver fatto scalo in un aeroporto africano, è decollato trasportando il provinciale verso una nuova mèta. Egli, trascorse alcune ore dormendo, si sveglia e con gli occhi imbambolati scorge, attraverso i vetri del finestrino, il chiarore dell'alba. Nel vedere che ai viaggiatori viene servita la colazione, pensa o constata che « il giorno incomincia ».

A nessuno sfugge che quest'ultima frase è carica di un significato simbolico, che offre in un certo senso la chiave interpretativa di tutto il libro. Incomincia non solo « il giorno », ma la stessa « vita » del provinciale, che, in seguito e grazie a tante traversie, dolorose ma fortificanti, è come ricondotta alle sorgenti dell'infanzia. Ci viene consegnato dunque un messaggio, che va ben oltre ai confini geografici o sociali della Sicilia e ben al di là delle contingenze storiche. Richiamandosi legittimamente alla conclusione dei *Promessi Sposi* manzoniani, è lecito qui parlare dell'ottimismo di una « speranza » che è proiettata verso un « migliore » futuro terreno sullo sfondo di un'eternità ultraterrena; ma è altrettanto lecito parlare dell'ottimismo di una « certezza » calata nel presente, prima individuale e poi sociale, dell'uomo.

Va subito detto che la società siciliana odierna in questo romanzo è presente solo di riflesso, nello sfondo. In primo piano nondimeno troviamo uomini che la rappresentano in modo significativo, se non emblematico. Non solo il provinciale e i suoi tre « sudditi » ma anche alcuni altri suoi confratelli gesuiti e, soprattutto, l'arcivescovo offrono come lo spaccato di un ceto sociale consapevole, che piglia sul serio il proprio com-

pito di mediazione (e non soltanto religiosa) fra le classi dominanti e le subalterne. Anche vari altri personaggi secondari (specialmente la giovane insegnante Angela, la borghese benestante, ma delusa, Marina, e suo marito, Corrado, borghese tranquillo e refrattario ad ogni « novità ») contribuiscono ad arricchire il quadro sociale. Ma forse il contributo maggiore è dato dalla folla degli operai e dalle loro famiglie che si intravedono ammassate in vecchie case o mal alloggiati in appartamenti popolari di recente costruzione. E' gente che sentiamo parlotare sulle soglie delle case o per strada; che vediamo scendere in sciopero e marciare compatta scandendo i soliti « slogan » e sbandierando i soliti striscioni, costruire blocchi stradali, scontrarsi con la polizia e disperdersi quando le cose si fanno serie, eseguire, opponendo proteste troppo deboli, gli ordini delle autorità comunali, anche quando si tratta di sgombrare il paese per trasferirsi altrove allo scopo di far posto a un nuovo insediamento industriale concepito alla luce del solo criterio del profitto. Ma di tale gente noi non cogliamo una parola significativa, non riusciamo a ricordarci un volto o un viso determinato. Logico: siamo ancora alla massa anonima, ai primi passi del suo sviluppo sociale; non a caso l'autore del romanzo rileva esplicitamente che si tratta per lo più di una massa di ex-contadini e liberi artigiani che dura fatica a trasformarsi — per necessità — in una « classe operaia ».

Dalle pagine di questo *Col cielo addosso* (titolo desunto di peso da una poesia di Giuseppe Ungaretti) ci viene incontro un'immagine sociale della Sicilia che, esteriormente, assomiglia a quella di tante altre regioni d'Italia, ma, internamente, è caratterizzata da una presa di coscienza sociale e dall'urto di ideologie e aspirazioni non ugualmente reperibili altrove. E chi ha una conoscenza autentica della Sicilia, nel leggere le pagine del Giorgianni, riconosce subito che egli ha dipinto un quadro « dal vero » e non di fantasia o « ideale ». In ogni caso, pur identificando ascendenze spirituali e stilistiche che conducono a scrittori conterranei come Giovanni Verga, Luigi Pirandello, Elio Vittorini, Vitaliano Brancati, Giuseppe Bonura, ecc., la sua immagine sociale della Sicilia non si appaia affatto col solito cliché colorato di fatalismo paralizzante o di un vitalismo panico, violento e disperato al tempo stesso. E', invece, un quadro più sereno e più « lieto », perché, in ultima analisi, animato di quella speranza e certezza rilevate più sopra.

* * *

Dicevamo che il secondo libro in questione è un saggio storico in senso lato. Infatti la sua problematica storica è affiancata da numerose problematiche d'altro genere.

Che cosa è la Sicilia? Che cosa sono i siciliani, dei quali tanto si è scritto e si va scrivendo? Fino a che punto si ha ragione di scorgere lo zampino micidiale della mafia dietro la violenza spietata della criminalità odierna e dietro la corruzione asfissiante e la paralisi crescente delle istituzioni civili non solo in Sicilia, ma anche in gran parte del Mezzogiorno e in vaste plaghe dell'Italia centrale e settentrionale? E' dunque vero che la mafia siciliana, molto più che non la camorra napoletana e la 'ndrangheta calabrese, sta contagiando le nazioni di vari Continenti come un'infezione? Che cosa c'è di tipico nella natura dei siciliani (o, almeno, di alcuni loro gruppi), che li rende capaci di esportare nel mondo una forma di delinquenza che travolge ogni difesa della legge ed elimina ogni possibile concorrente nel far fiorire l'industria del vizio da sfruttare nelle forme più odiose, nell'opprimere con ricatti e « tangenti » chi lavora onestamente e nel crearsi, a tale scopo necessari appoggi politici e l'in-

dispensabile collaborazione dei magistrati? Come si spiega che certi « boss » mafiosi, pur essendo semi-analfabeti o comunque privi di una decente formazione culturale, riescano a far gravitare attorno a sé persone istruite o di alta cultura creando dei veri e propri imperi economici clandestini con fortune immense, cioè piccoli stati nello Stato? E che cosa è la mafia, di cui tutti parlano senza saperla descrivere in modo chiaro, senza saperla definire in modo logico e senza saperne ricostruire la storia in modo attendibile?

Fra i tanti che hanno tentato o tentano di rispondere a questi interrogativi, l'autore di questo saggio rappresenta una delle voci più autorevoli. Professore emerito di storia moderna all'Università di Palermo; studioso e scrittore brillante anche a livello giornalistico; siciliano anche lui e immerso in un ambiente che ha sempre cercato di scrutare e capire con occhi di storico, economista, sociologo, psicologo ed antropologo, il prof. Titone è tutt'altro che nuovo di questi problemi. Ne ha già parlato in vari libri e in numerosi articoli. E anche questo volume non è che la seconda edizione, notevolmente accresciuta e rinnovata, di un libro apparso nel 1981 col titolo: *La Sicilia e la questione settentrionale*.

Si noti la formulazione intenzionalmente paradossale di questo titolo, che dalla classica « questione meridionale » si catapultava su un'insospettata « questione settentrionale ». Il sottotitolo del nuovo volume precisa il senso del paradosso e, parlando della « storia dei rapporti fra la Sicilia e le culture del Nord », dà un'idea esatta del contenuto.

Sono le « culture del Nord », cioè le forme della civiltà europea, che hanno depauperato i vari Sud e la Sicilia che ne fa parte, oppure sono i vari Sud del mondo e la Sicilia che si son messi a paralizzare e degradare le « culture del Nord »? La risposta del prof. Titone, fatte le dovute distinzioni ed attenuanti, è decisamente affermativa rispetto alla seconda parte della domanda. E' la mafia siciliana, è la camorra napoletana, è la 'ndrangheta calabrese, sono tutte le specie di criminalità organizzata, prodotti tipici della Sicilia e dei vari Sud del mondo, che stanno infettando le Nazioni civili e progredite; specialmente quelle, come l'Italia e gli Stati Uniti d'America, dove il potere pubblico, o per malintesa democrazia o per altro, si dimostra remissivo o debole al punto da incoraggiare i tradimenti dei suoi rappresentanti politici e burocratici. E' ormai il Sud che sta invadendo il Nord.

Come spiegare questo colonialismo alla rovescia, che si rivela sempre più, fra l'altro, nelle comunità nazionali tra le più progredite del mondo?

Si sa che in Italia, soprattutto dal 1860 in qua, la malattia « mafia » ha provocato un gran numero di diagnosi, prognosi e prescrizioni mediche: hanno prestato la loro opera un esercito di giornalisti, politologi, economisti, sociologi, storici, psicologi, etnologi, antropologi e, ahinoi!, cineasti. Il prof. Titone non dura fatica a mostrare l'ingenuità e la sterilità teorica e pratica di quasi tutti codesti interventi, viziati troppo spesso dagli apriorismi di lettura e interpretazione dei sintomi — per altro oscuri e complessi — della malattia da curare. Per conto suo, egli cerca di andare alla radice etnico-antropologica, alla matrice socio-culturale e storico-politica della mafia, che considera come elemento precipuo ma non necessariamente costitutivo della realtà sociale siciliana degli ultimi secoli. Alla luce dei risultati conseguiti analizzando dati d'ogni specie, egli osserva che non ci troviamo alla presenza di una radice semplice, filiforme o a fittone, ma composita, fascicolata; e che non si tratta di una sola matrice, ma di varie, se non molte. Perciò sarebbe erroneo illudersi di trovare la « chiave di lettura » soltanto in sede economica o psicologica o politica o antropologica o etnica o religiosa e via dicendo. com'hanno fatto non pochi meridionalisti o sicilianisti antichi e recenti.

Il prof. Titone utilizza gli elementi interpretativi o interpretabili d'ogni derivazione ed estrazione, ed ecco quello che è — o, almeno ci sembra che sia il suo pensiero.

I siciliani — e in una certa misura tutti i « meridionali », italiani o no — si distinguono dall'uomo creatore delle « culture del Nord » per caratteristiche fondamentali e incontestabili: 1) assenza di senso sociale (da non confondere col senso « umano »), 2) carenza di spirito « creativo », 3) assenza di « fede » nei valori astratti ed assoluti, come devono essere i « miti » necessari alla convivenza civile. Questa triplice lacuna fa sì che i siciliani e gli altri rappresentanti delle « culture meridionali »: 1) rifiutino le forme di aggregazione e solidarietà richieste da uno Stato forte ed efficiente; 2) non siano capaci di adattarsi al lavoro costantemente creativo richiesto dallo sviluppo dell'economia moderna e delle tecnologie; 3) siano miopi e diffidenti nelle loro relazioni sociali, rimaste ferme gli schemi arcaici di una società ondeggiante tra il « patriarcato » del « clan » preistorico e il « patronato » del feudo trado-antico o medievale. La manifestazione concreta di tali atteggiamenti di fondo è stata ed è quanto mai varia. Eccone qualche esempio ricavato dalla storia siciliana.

La religione, le tradizioni culturali, le mitologie d'ogni specie, viste nel loro aspetto di assolutezza comunque vincolante o cogente, non sono state mai prese sul serio dai siciliani veri e propri. Basti dire che durante l'invasione e il dominio degli Arabi essi passarono quasi in massa e in poco tempo all'Islamismo; ma, arrivati i Normanni, si affrettarono a ritornare al Cristianesimo; che i siciliani non hanno mai scatenato persecuzioni di carattere religioso o politico, tanto è vero che quando gli Spagnoli all'inizio del secolo XV misero al bando gli Ebrei dell'Isola, i siciliani cercarono di difenderli e farli restare. Come non si sono mai battuti per una religione o per una ideologia, così essi non hanno mai preso le armi per un ideale di patria o di Stato: i Vespri del 1282, la rivolta di Messina contro la Spagna nel secolo XVII, i vari moti di ribellione contro i Borboni o contro i « Piemontesi » nel corso del secolo XIX sono stati occasionati da interessi concreti e transeunti, non sono state mai « rivoluzioni » nutrite da un ideale duraturo.

Tutto ciò rivela un fatto importante: in Sicilia non si è fatta mai strada un'idea o un sentimento che cementasse politicamente e socialmente le varie « etnie » che si sono avvicendate nel dominio dell'Isola. Per conseguenza, non c'è mai stato un « popolo siciliano », ma un agglomerato eterogeneo di « siciliani ». I vari ospiti e dominatori — dai Sicani ai Romani, dai Bizantini agli Angioini, dagli Aragonesi ai Borboni — sono riusciti a creare faticosamente, sì e no, una momentanea gerarchia etnica e amministrativa, una temporanea egemonia sociale e culturale, ma non sono riusciti mai a creare una unità politica, una coscienza nazionale vera e propria. Per conseguenza le ostilità tra i vari gruppi sono rimaste vive, le forze d'opposizione al governo centrale non hanno mai disarmato. Da qui il clima di sospetto, di diffidenza, di sfiducia e di insicurezza; da qui le forme più svariate di aggressività contenuta od ostentata; da qui perfino la formazione di una tipica « cultura del silenzio » carico di tensione, completamente in contrasto con la « cultura della conversazione » fiduciosa e distesa, tipica dei paesi del Nord. Ne è venuto fuori il siciliano torvamente individualista e chiuso, privo di comunicazione, che diffida sempre degli altri, che isola tragicamente il proprio « io », per affermarlo, eventualmente, con l'astuzia, la corruzione, la intimidazione.

Proprio in questa « asocialità » atavica, in questo scetticismo paralizzante ed amorale, in questo « solipsismo » circospetto e pur spavaldo si trovano l'*humus* e il retroterra granitico della mafia siciliana. Tale *humus*

c tale retroterra distinguono nettamente la mafia dalla camorra e da qualsiasi altra forma di delinquenza organizzata; e aiutano pure a spiegare perché mai la mafia acquisti forza e potere in misura direttamente proporzionale alla negligenza o all'assenza dello Stato. Per il mafioso siciliano od oriundo, così ostinatamente refrattario alle idee astratte e così lucido nel vedere e sentire il vuoto delle ideologie d'ogni specie, lo Stato è un illustre sconosciuto o, tutt'al più, un nemico da beffare e combattere, un intruso da tener lontano, un centro di potere da piegare ai propri fini.

Per quanto triste o sgradevole sia, bisogna ammettere che, tanto in Italia quanto all'estero, il mafioso viene favorito dalle debolezze strutturali del sistema democratico, dalla demagogia suicida di parlamentari e sindacalisti, dalla corruzione burocratica a tutti i livelli istituzionali, dal permissivismo pubblico: non appena si crea un qualsiasi « vuoto di potere » o si apre uno spiraglio d'azione senza controllo della legge, il mafioso crea un'impresa illegale che sfocia nello sfruttamento del lavoro altrui e nei delitti più efferati contro chi osa resistergli. Va allora da sé che, per combattere efficacemente la mafia, bisognerebbe innanzitutto impedire la nascita di tali circostanze di favore. Ma, ripete spesso il prof. Titone, l'Italia e varie altre Nazioni fanno esattamente il contrario; favoriscono la mafia in tutti i modi: col lassismo giudiziario e penale, con l'economia assistenzialistica e parassitaria, con la tolleranza dell'ascetismo e di ogni altro abuso nei posti di lavoro, con l'uso spudorato delle bustarelle e delle tangenti nelle circostanze più impensate, coi trucchi negli appalti pubblici e, soprattutto, col clientelismo elettorale e con la politicizzazione e corruzione della magistratura e delle stesse forze di polizia. Basti dire che, ormai da anni, la mafia, inserendosi, come ora si dice, nel tessuto produttivo della Nazione, riesce tranquillamente a riciclare il denaro « sporco » proveniente dallo spaccio della droga, dalle tangenti, dal commercio clandestino delle armi, dai riscatti delle persone sequestrate, ecc., investendolo nei rami più « puliti » dell'attività economica.

Questo ed altro ancora espone il prof. Titone, servendosi di un linguaggio lucido e tagliente. Le tesi da lui sostenute possono suscitare perplessità e riserve; gli esempi di storia e di cronaca da lui adottati e interpretati possono sembrare poco convincenti; le sue battute contro gli intellettuali non meno avidi che vanitosi, le sue frecciate contro gli economisti e i sociologi da strapazzo, le sue stoccate contro i magistrati che fanno i manutengoli ai capi danarosi della malavita e contro i politici che per motivi elettorali si asserviscono alla mafia, possono forse sembrare esagerate e, almeno qualche volta, possono magari urtare o irritare chi legge. Ma hanno un merito incontestabile: di far riflettere sui problemi e di stimolare ad approfondirne le dimensioni e le incidenze. Tale merito perdura anche quando il prof. Titone suggerisce imperterrito i rimedi contro la mafia e la delinquenza in genere, patrocinando non solo una maggiore serietà nella legislazione penale e nell'attività giudiziaria, ma anche la reintroduzione della pena di morte, invocata dalla maggioranza della gente delle Nazioni, presso le quali essa è stata abolita.

Non ci sembra dubbio che questo merito derivi non solo dalla preparazione eccezionale del prof. Titone, ma anche dalla serietà e sincerità con cui egli difende i diritti dell'uomo ponendoli a fondamento insostituibile della dignità dello Stato e del cittadino. Sono tale serietà di studioso e tale sincerità d'uomo partecipe ai problemi dei suoi simili ad infondergli l'ammirevole coraggio di scrivere, lui siciliano, le verità più atroci che sia dato leggere sulla Sicilia e sui siciliani, al di fuori di ogni masochismo od autolesionismo. Certo, la sua immagine sociale della Sicilia e delle « culture meridionali » è tutt'altro che allettante, sebbene

egli, nel tracciarla, faccia uso abbondante di chiaroscuri e di toni sfumati. A che servirebbe, del resto, un'immagine sociale attraente, ma aliena dalla realtà oggettiva? Ora, che effetto fa, tale immagine del prof. Titone, se messa a confronto con quella del P. Giorgianni?

Nel fare tale confronto non bisogna perdere di vista il particolare, già messo in rilievo fin dall'inizio, che i due libri appartengono a generi letterari diversi. A tale diversità si affianca la diversità più radicale delle finalità specifiche, per le quali i due libri sono stati scritti. Il romanzo del P. Giorgianni mira a rappresentare concretamente le reazioni di alcuni gruppi sociali della Sicilia di fronte a un problema « campione », che nel suo caso è l'adattamento pastorale alle nuove condizioni di vita determinate da una industrializzazione ai primi passi. Il saggio storico del prof. Titone si propone invece un'analisi diretta della società siciliana del passato e del presente per illuminarne un fattore macroscopico, la delinquenza organizzata e, soprattutto, la mafia.

Questa differenza di finalità spiega perché mai Giorgianni concentri tutta la sua analisi su una minuscola fetta della Sicilia e su un numero relativamente limitato di personaggi, per cui dal suo romanzo, come s'è accennato, si acquista una visione in spaccato della realtà sociale siciliana; mentre il prof. Titone spazia su tutta l'isola ed esamina, nei limiti del possibile, tutti i momenti storici di essa con tutti i fenomeni socio-politici, socio-economici, socio-culturali e socio-religiosi da cui sono caratterizzati. Ma spiega pure un altro fatto importante. Il romanzo mantiene — almeno nel suo impatto immediato — il lettore nella sfera contemplativa dei sentimenti e dei giudizi religiosi ed etico-sociali in cui essi sfociano: le conclusioni concrete e volte alla prassi dovranno esser raggiunte dal lettore; il saggio storico del Professore di Palermo, invece, dalla rassegna critica e dalla valutazione etica dei fatti induce direttamente all'azione.

C'è inoltre un altro elemento che spinge le differenze fra i due libri fino al limite della contrapposizione. La visione della realtà siciliana di G. Giorgianni è inequivocabilmente cristiana, anzi specificamente cattolica in tutti i piani; quella del prof. Titone è, sì, rispettosa dei valori religiosi al punto da rifiutare apertamente gli atteggiamenti irreligiosi o, meglio, conformisticamente anticlericali di certi detentori del potere, ma si muove su una linea di indipendenza laica, se non proprio laicistica.

Al di là e al di sopra di queste differenze, c'è un fondo di identità fra le due immagini sociali della Sicilia: la consapevolezza di una problematica « umana » terribilmente complessa e la volontà di avviarla *realmente* a una soluzione. Superfluo osservare che tale volontà scaturisce, in ultima istanza, da quell'amore della propria terra e della propria gente, che circola tanto nelle pagine esteticamente raffinate del Giorgianni quanto in quelle puntualmente documentate del prof. Titone.

CARMELO CAPIZZI

Storie orali per una storia di Portorico

Sono quasi dodici anni che il « Centro di Studi Portoricani » — Center for Puerto Rican Studies — promuove una serie di fondamentali iniziative tese verso una conoscenza approfondita delle molteplici e a volte contrastanti realtà sociali di Portorico. Sorto come gruppo di ricerca all'interno del sistema universitario di New York in concomitanza ai vari movimenti per i diritti civili dei primi anni '70, il Centro da due anni è diventato parte dell'Hunter College di New York. Ciò ha contribuito ad un ulteriore riconoscimento di questa preziosa iniziativa ed ha permesso una maggiore razionalizzazione delle ricerche che vengono attuate.

Ma quali sono più specificamente le iniziative del Centro? Ho rivolto la domanda a Rina Ben Mayor, da anni attiva collaboratrice del Centro: « Devo premettere innanzitutto » — dichiara Rina Ben Mayor — « che il Centro di Studi Portoricani è sorto all'interno della comunità portoricana al fine di garantire il riconoscimento da parte del sistema scolastico americano dell'esistenza di un gran numero di portoricani nelle scuole e di un'ampia presenza portoricana tra gli studenti universitari ». « Fin dall'inizio vennero stabiliti quattro filoni di ricerca. Essi sono così suddivisi: storie e emigrazione; arte e cultura; educazione superiore; linguaggio e politica del linguaggio (*language policy*). Attraverso questi quattro filoni il Centro ha prodotto e continua a pubblicare numerosi documenti. Tra non molto tempo speriamo di poter inserirci nell'attività didattica del College; per ora il nostro contributo si limita alla ricerca ». « Riceviamo i finanziamenti specialmente dallo Stato di New York, ma non mancano contributi da fondazioni private per ricerche specifiche. Abbiamo una biblioteca molto fornita soprattutto con riguardo alla storia dell'emigrazione dei portoricani negli Stati Uniti. Al Centro lavorano circa venticinque persone. Il contributo di maggior rilievo del nostro lavoro è la collaborazione che si è istituita tra i diversi settori di studio, vale a dire la promozione di studi interdisciplinari su Portorico ».

All'interno del Centro Rina Ben Mayor si occupa del settore dell'emigrazione. Le evidenti difficoltà di raggiungere un resoconto esauriente e attendibile del fenomeno dell'emigrazione portoricana negli Stati Uniti hanno avvicinato i ricercatori del Centro al metodo delle « storie di vita ». Raccogliendo numerose interviste presso le comunità portoricane di New York, le

quali si sono formate in seguito a massicce ondate migratorie, gli studiosi del Centro vogliono andare oltre i dati statistici. C'è la volontà di capire, per esempio, che tipo di relazione stabiliscono i portoricani emigrati con il loro paese di origine. Inoltre, gli Stati Uniti e Portorico non dovrebbero venir considerati come due entità separate, bensì come due poli di un unico e continuo processo migratorio.

« Molti portoricani » — continua Rina Ben Mayor — « si trasferirono a New York soprattutto alla fine degli anni '20 e agli inizi degli anni '50. Così si è venuta a formare una massiccia comunità portoricana a New York e nella East Coast. Nei primi decenni del secolo l'emigrazione portoricana si è riversata anche in Hawaii, in Arizona e a San Francisco. Ma si trattava di piccoli gruppi. Dopo il 1917 i portoricani sono stati proclamati cittadini americani, e ciò ha certamente facilitato e incrementato l'emigrazione da Portorico. A New York si è venuta a formare una comunità piuttosto ampia a cui però non è stata prestata sufficiente attenzione ».

Il Centro si propone di analizzare l'emigrazione dall'inizio del secolo e di delinearne il contenuto e il significato, collocandola in una prospettiva storica ed economica precisa. L'emigrazione portoricana negli Stati Uniti non è un fenomeno circoscritto agli anni '50 e '60, ma trova le sue radici molto tempo prima soprattutto quando, subito dopo la Seconda Guerra Mondiale, in seguito alla massiccia industrializzazione del paese, le autorità portoricane invece di favorire la creazione di nuovi posti di lavoro, spinsero molti portoricani all'emigrazione. Una volta arrivati negli Stati Uniti i portoricani restano però, dal punto di vista culturale, degli isolati. A giudizio di Rina Ben Mayor, tale fenomeno non è spiegabile con la solita etichetta degli « ultimi arrivati », come tendono a ritenere molti sociologi nordamericani. I portoricani, infatti, non sono stati assimilati dalla cultura dominante ma, al contrario, sono ancora oggi ciò che erano sin dall'inizio: una forza lavoro di riserva. Ciò è particolarmente vero per le donne. Tra le portoricane si riscontra infatti un'altissima percentuale di disoccupazione.

Esistono pochissime iniziative come quelle promosse dal Centro. Attraverso la storia orale i ricercatori del Centro tentano di individuare il significato profondo del fenomeno migratorio senza trascurare le questioni politiche ed economiche. Proprio perché sulle prime comunità portoricane emigrate negli Stati Uniti la documentazione è alquanto scarsa, si è sentito il bisogno di integrare i dati statistici con testimonianze orali, dal vivo.

« Il nostro fine ultimo » — conclude Rina Ben Mayor — « è quello di inserire queste storie orali in un archivio. Ma pri-

ma di questo progetto vorremmo rendere noto il materiale che abbiamo reperito al largo pubblico, a tutti coloro che per vari motivi ne sono interessati. E' a tale scopo che abbiamo allestito mostre fotografiche, organizzato incontri e dibattiti a cui ognuno era invitato a raccontare la propria esperienza di emigrato. Così accanto alla testimonianza di un giornalista noto quale Jesus Colon, si sono affiancate le storie di operai e di donne comuni. Queste testimonianze sono state molto importanti anche per i giovani delle comunità i quali, molti per la prima volta, hanno potuto ascoltare le storie dei più anziani e dei loro nonni riscoprendo così un fondamentale senso di appartenenza alla comunità ». « Il Centro è un'istituzione ormai molto nota anche al di là delle comunità portoricane. Negli anni siamo riusciti a stabilire molti contatti preziosi. La gente sente l'esigenza di parlare, di esprimersi e di stabilire il proprio contatto con la storia. E questo è già di per sé un risultato che attesta l'importanza del nostro lavoro ».

Laura Ferrarotti

L'arma nucleare e la morte della politica

Risposta a Agnès Heller

Singolare posizione, quella espressa da Agnes Heller e Ferenc Feher nell'articolo *Gli autoinganni del pacifismo*¹. Naturalmente, la singolarità non risiede nella critica ai movimenti pacifisti e antinucleari europei, cui viene imputata la sottovalutazione della minaccia sovietica alla sicurezza e alla libertà dell'Europa; questa critica viene infatti riproposta in occidente da un ampio schieramento che va dai settori maggioritari delle social democrazie all'ala più conservatrice della Nato e degli Stati Uniti. La singolarità risiede nell'argomentare questa critica con strumenti propri (seppure non menzionati direttamente) della più tradizionale ortodossia marxista. Il punto di partenza dell'analisi di Heller e Feher per una « risposta democratica ai problemi sollevati dai movimenti pacifisti » è infatti « il rifiuto di separare la pace dalla politica in generale ».

Questa è indiscutibilmente la prospettiva che ha guidato cento anni di marxismo, dall'analisi che i fondatori cominciano ad elaborare delle sconfitte del movimento democratico nel cruciale 1848, fino alla « grande guerra patriottica » proclamata e combattuta da Stalin nel 1941-45.

Sono noti, e non è il caso di approfondire qui, il disinteresse (quando non l'ostilità) di Marx e di Engels verso il pacifismo della sinistra borghese, il rifiuto a partecipare al Congresso per la pace di Ginevra del 1867 a nome della I Internazionale (essa stessa, e solo essa, autentica assise di pace), il loro costante schierarsi ora con l'una ora con l'altra delle parti in lotta nei vari conflitti dell'epoca, alla luce del criterio politico e di classe. Non diversa sarà la posizione di Lenin, che ribadirà con forza l'intuizione clausewitziana della guerra come prosecuzione della politica (sia pure attraverso mezzi suoi propri) e respingerà sprezzatamente ogni criterio di natura formale, cui invece fa ricorso il pensiero borghese. « Il carattere di una guerra — scrive Lenin nel 1918 — [...] non è determinato dal fatto: chi ha attaccato e in quale paese si trova il "nemico"; ma dipende da questo: quale classe conduce la guerra, di quale politica la guerra è continuazione »².

¹ A. HELLER - F. FEHER, *Gli autoinganni del pacifismo*, in « Mondoperaio », n. 1-2, 1983.

² V.I. LENIN, *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky*, t.i. in « Opere scelte », Editori riuniti, Roma 1965.

A partire almeno dal XVIII secolo, il nucleo centrale (illuminista) del pensiero borghese — inorridito da questo lascito delle epoche pre-moderne — si è sforzato di dare ragione della guerra, ora tentando la regolamentazione delle sue forme (Kant), ora annunciandone la morte, imminente o già avvenuta, grazie alle leggi « oggettive » dell'affermazione della società industriale (Saint Simon, Comte) e dell'evoluzione (Spencer). In contrapposizione a illuminismo e positivismo, l'altra grande corrente del pensiero moderno, lo storicismo, ha preferito risolvere il problema della guerra sostanzialmente accettandola e trovando posto per essa nella totale razionalizzazione della realtà (Hegel). All'interno di questa ottica, il marxismo si è riservato di sottoporre i singoli fenomeni guerra a giudizio di congruità con le tendenze della Storia. Abbiamo così il Nord degli Stati Uniti giustamente vittorioso nella guerra di Secessione perché rappresenta il capitale industriale contro la proprietà fondiaria e l'economia schiavistica del Sud, la Prussia che proficuamente sconfigge Napoleone III (il *remplaçant* del Bonaparte autentico) perché è destinata a dare unità politica ed economica alla nazione tedesca, e via classificando.

A ben guardare, questa sequela di responsi non possiede alcuna reale originalità nei confronti della dottrina agostiniana della guerra giusta, di cui rappresenta (sostituendo alla Città di Dio il punto di vista della Classe e della Storia) lo sviluppo in età moderna. Scarsamente innovativa sul piano teorico, sul piano empirico la prospettiva storicista condivisa dal marxismo ha tuttavia funzionato (e comunque ha funzionato meglio del giustnaturalismo borghese, da Grozio a Thomas Woodrow Wilson) per dare conto delle forme fenomeniche della guerra. O, meglio, ha funzionato sino a una certa data nella storia contemporanea. Questa data è il 6 agosto 1945. Dopo l'esplosione della prima bomba atomica sulla città di Hiroshima (e quella, successiva di due giorni, su Nagasaki), lo storicismo marxista non funziona più. Aiuta a comprendere la guerra — la guerra nucleare — quanto un microscopio del XIX secolo può aiutarci a scrutare grandezze inferiori al micron, cioè per niente. Dunque è da buttarlo; o, piuttosto, da trasferire nel Museo delle scienze.

Ora temo che, nonostante le assicurazioni in contrario, Agnes Heller e Ferenc Feher non abbiano sino in fondo consapevolezza del salto di qualità compiuto trentotto anni fa dalla guerra. Triste sorte teorica, quella del fenomeno guerra in età nucleare. La divisione del lavoro intellettuale, intorno a questo come ad altri meno importanti nodi teorici e politici, è spietata. Da un lato vi sono gli specialisti — fisici, matematici e, ahimé, strateghi — che affascinati dagli aspetti tecnici, dai

megatoni, dal circolo di errore probabile, dalla controforza e dal controbilanciamento, rimuovono integralmente le implicazioni teoriche del problema guerra. Sull'altro fronte ci sono i non-specialisti — i politici innanzitutto, e subito dopo gli intellettuali — i quali ignorano (perché *non studiano*, perché *disprezzano*) gli aspetti tecnici della guerra, ben riparati dietro il generico riconoscimento (*lip service*) della novità e dell'orrore del conflitto nucleare. Certo, strateghi e scienziati al servizio degli apparati militari delle due superpotenze e dei paesi clienti devono pur vivere. E anche i filosofi devono vivere, anche i sociologi, i politologi, gli economisti. Indubbiamente è più gratificante, nella vita e nella professione, occuparsi di innamoramento e di videogames, e in genere di quelle che Charles Wright Mills chiama « le trivialità » oggetto di indagine degli studiosi sociali. Il risultato è che spesso (non sempre, naturalmente) guerra e pace vengono lasciate nelle mani o di tecnici cointeressati o di sconclusionati dilettanti (a destra collezionisti, cultori di giochi di guerra, militari a riposo; a sinistra controinformatori per hobby, insurrezionali frustrati e altri freaks).

Un'analisi che, percorrendo senza dogmatismi le tracce di Marx, si voglia teoricamente consapevole e insieme critica, non può accontentarsi delle semplificazioni dei commentatori di quotidiani. E il legittimo obiettivo del recupero della politicità della guerra (e della pace) non può non partire dalla constatazione della totale dissoluzione che di tale politicità si consuma nell'età nucleare.

Un dato — la capacità raggiunta dall'uomo di porre fine ad un ciclo plurimillenario della propria storia — rappresenta una autentica mutazione genetica del fenomeno guerra, una novità assoluta di fronte alla quale impallidisce ogni altra variabile rintracciabile nella storia o nella natura in questi nostri giorni. Da prosecuzione della politica, in età nucleare la guerra è divenuta negazione della politica. La guerra nucleare divora e dissolve la politica. Dissolve la concezione *positiva* della politica come ordinamento di mezzi per il conseguimento di fini, come intreccio di consenso e di progetto. Passando dalla potenzialità all'atto (cosa che deve pensarsi possibile, perché si abbia la deterrenza) la guerra nucleare cancella ogni progetto: non esistono più né la rivoluzione né la conservazione, né i soviet né i parlamenti, né la socializzazione dei mezzi di produzione né il libero mercato.

Ma su questo Heller e Feher stessi mostrano di non nutrire dubbi. Forse più dibattuta può apparire la dissoluzione che la guerra nucleare opera della seconda accezione positiva della politica, il consenso. Ritengo che una posizione che si definisce

« socialista » o « radical-democratica » non possa rimanere insensibile di fronte alla crisi di consenso che i governi occidentali ed europei in particolare sperimentano sul terreno della (minaccia della) guerra nucleare. Questa posizione darebbe una meschina prova di sé se pensasse di risolvere il problema posto da tale crisi con l'alibi della macchinazione ordita dal nemico; né la risolverebbe imputandolo alla scarsa qualità morale delle popolazioni o di settori di esse (i movimenti per la pace, i giovani, etc.).

Dirò poi perché la « paura » dei movimenti europei nei confronti dello scatenamento di un conflitto è a mio parere un sentimento politicamente giustificato, così come è giustificato il loro rifiuto di affidare la prevenzione di questo conflitto all'arma nucleare. Rimane il fatto che sulla politica militare ufficiale e specificamente sul tema dell'« ammodernamento » delle « forze nucleari intermedie » sta prendendo corpo il più pericoloso scollamento tra governanti e governati che si sia verificato in Europa negli ultimi quarant'anni; e che l'opposizione alle politiche ufficiali ha sì per protagonisti attivi settori che alcuni possono classificare come marginali (giovani, donne, assistiti del *Welfare*) ma gode di un vasto retroterra nel resto della società e dell'opinione. Di fronte a questo dato inquietante l'atteggiamento dei governi e degli organismi politico-militari sovranazionali come la Nato oscilla tra la stigmatizzazione e la linea morbida degli aggiustamenti di immagine e delle campagne di informazione. Naturalmente non credo siano queste le soluzioni che possano interessare Heller e Feher. Temo d'altra parte che la soluzione non consista neppure in una divulgazione dell'« etica neo-stoica di Spinoza e di Goethe », per cui « la vita non deve organizzarsi soltanto sui principi della paura e della speranza ». Questi punti di vista costituiscono infatti risposte ammirevoli sul piano delle scelte individuali ma trovano scarsa applicazione nella soluzione di problemi che sono innanzitutto politici.

Una soluzione effettiva — l'obiettivo a cui da prospettive diverse stiamo tutti lavorando — non può prescindere da un'analisi politica del perché settori ampi (a mio avviso maggioritari, se avessero la possibilità di esprimersi adeguatamente) dell'opinione pubblica europea rifiutano la teoria e la pratica della sicurezza quali vengono elaborate e attuate dai governi e dalle alleanze militari. Anche in questo caso la risposta è la stessa. La gente non vuole la guerra (e non si fida della pace) nucleare, perché l'arma nucleare nega la politica. Non soltanto essa nega la concezione positiva, illuminista, ottimista della politica come progetto e come consenso. Essa nega anche la concezione negativa, o se si preferisce realistica, della politica come distinzione tra amico e nemico.

Al dentista che gli diceva: « lei non è un eroe » — riferisce Carl Schmitt — il paziente rispondeva: « ma neanche lei è un mio nemico »³. Effettivamente, sembra difficile che una difesa, individuale o collettiva che sia, possa essere approntata da parte dell'uomo, se non di fronte ad una controparte percepita come nemico. Credo che su questo tutti, ottimisti e pessimisti, illuministi e storicisti, liberali, radical-democratici e marxisti si possa essere d'accordo. Il problema della difesa, nell'Europa del secondo dopoguerra e in particolare nell'Europa degli anni '80, è precisamente questo: rilevanti settori delle popolazioni europee occidentali non percepiscono, o non percepiscono abbastanza, l'Unione Sovietica e il Patto di Varsavia come un nemico.

Ciò significa che l'Unione Sovietica e il suo apparato politico-militare vengono percepiti come non nemici perché buoni (pacifici, giusti, liberi, etc.) — al limite amici? Niente di tutto questo, naturalmente. Le prove negative — dal deludente al fallimentare — che l'URSS e gli altri paesi del socialismo reale hanno fornito in campo politico interno e internazionale hanno condotto oggi questi paesi e questi sistemi al livello più basso di popolarità mai registrato presso l'opinione pubblica occidentale (anche giovanile, anche operaia, anche progressista) a partire dal 1917.

Perché dunque l'Unione sovietica non viene percepita, o non viene percepita quanto dovrebbe, come nemico? Scartando, perché semplicistica, la risposta di un colonnello di mia conoscenza che imputa questo stato di cose al fatto che oggi i giovani (maschi) nascono senza testicoli (o, ciò che non è troppo diverso, senza stoicismo) la risposta è essenzialmente questa: perché lo strumento proposto-imposto per fronteggiare il nemico annichilisce, oltre ai requisiti politici *positivi* di cui si è detto, la stessa *realistica* distinzione tra amico e nemico.

Questo strumento, come noto, è l'arma nucleare. La dottrina della Nato in Europa — se posso introdurre un dato banalmente tecnico in una discussione teorica — prevede che, di fronte ad un attacco condotto dal Patto di Varsavia con forze convenzionali preponderanti (ad esempio colonne di carri che operino uno sfondamento nella Germania Federale) la Nato ricorrerà all'impiego delle armi nucleari « tattiche ». La difesa dell'Europa occidentale — secondo la dottrina messa a punto dagli Stati Uniti e accettata dai governi europei è dunque affidata alla sua distruzione nucleare. Questo elemento, più o meno noto nei dettagli, è comunque distintamente percepito nella sua sostanza

³ C. SCHMITT, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, t.i., Il Mulino, Bologna 1981.

dall'opinione pubblica europea ed è fonte di un disagio che, in particolare presso i giovani, va dalla partecipazione politica come opposizione al rifiuto della partecipazione politica *tout court*. Per il cittadino dell'Europa occidentale l'Unione sovietica non è un medico e il suo intervento militare non è un'azione terapeutica. Tuttavia, la via d'uscita indicata dai governi è peggiore del male che vorrebbe fronteggiare. Al povero paziente minacciato dal dentista viene posta in mano una rivoltella, e gli viene chiesto di appoggiarla alternativamente sulla tempia di questi e sulla propria, sfuggendo all'intimidazione del trapano con la roulette russa. O, se si preferisce una metafora più nobile, di fronte al Drago-Unione Sovietica che minaccia di ghermirla, la Vergine-Europa invoca il San Giorgio-Stati Uniti; il quale tuttavia — osserva Franco Fornari — è armato di una spada che, se usata, distruggerà insieme al Drago anche l'oggetto della contesa ⁴.

Questa, e non altra, è la condizione dell'Europa nell'età nucleare. Condizione tradotta in termini operativi da una dottrina talmente improponibile per i possibili destinatari (le popolazioni europee), da essere recentemente criticata da un gruppo di autorevoli esponenti dell'*establishment* americano ⁵.

La guerra nucleare, se avrà luogo, rappresenterà la definitiva negazione della politica (come di ogni altra espressione dell'uomo e della natura). Ma già ora, attraverso la deterrenza, schiavizza la politica e la svuota di senso. Recuperare la politicità della guerra è l'obiettivo per chi ritiene la pace stessa un mezzo. Si può concordare sul fatto che « potrà esservi ancora bisogno di far ricorso alla forza per ottenere qualcosa di più della sopravvivenza ». Ma per fare questo bisogna estromettere la guerra nucleare (e la sua minaccia) dalla politica. Non più nucleare, la guerra deve essere ricondotta al suo status di prosecuzione della politica ⁶.

Non sono d'accordo con Heller e Feher che, faccia a faccia con il « socialismo reale », « quanto resta della democrazia nelle oligarchie liberali dell'Occidente [-non] potrebbe sopravvivere senza la *Bomba* ». Se questo fosse vero, tragicamente pessimista sarebbe la visione non solo del socialismo reale ma anche (e soprattutto) delle democrazie rappresentative. E allora, sotto-

⁴ F. FORNARI, *Psicanalisi della guerra atomica*, Feltrinelli, Milano 1966.

⁵ M. BUNDY - G.F. KENNAN - R.S. McNAMARA - G. SMITH, *Nuclear Weapons and the Atlantic Alliance*, in « Foreign Affairs », Spring 1982.

⁶ L'unica alternativa a ciò, tanto radicale quanto benefica, è stata indicata da Norberto Bobbio: per risolvere il problema della guerra nucleare, l'uomo può indursi oggi a risolvere il problema della guerra. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979.

poste a una minaccia, queste non dovrebbero difendersi? Certo che devono. Ma — a proposito di classici — come si difendevano i Trogloditi buoni di cui parla Montesquieu. Ai popoli vicini che senza motivo li minacciavano di guerra, i Trogloditi replicavano offrendo di dividere con loro il proprio benessere. Le loro proposte vennero accolte con disprezzo dai popoli vicini, che entrarono in armi nel territorio dei Trogloditi, credendoli inermi. « Invece questi erano ben preparati a difendersi: tra loro avevano messo le donne e i loro bambini. Erano sorpresi per l'ingiustizia dei nemici, non per il loro numero. Un ardore nuovo aveva invaso i loro cuori... il posto lasciato da chi cadeva veniva subito preso da un altro... Quei popoli vili, in cerca solo di bottino — conclude Montesquieu — non si vergognarono di fuggire, e cedettero alla virtù dei Trogloditi, senza peraltro esserne toccati »⁷.

Le pietre usate dai Trogloditi per difendersi sono gli strumenti della difesa popolare generalizzata — non un'utopia ma un modello su cui esiste ormai un'ampia elaborazione teorica e, parzialmente, l'esperienza pratica di alcuni paesi europei non aderenti ai patti militari. Quanto alla « virtù » dei Trogloditi, essa si traduce modernamente in due requisiti politici: la volontà di difendersi e il consenso sugli obiettivi e sulle forme della difesa. Precisamente i requisiti sui quali i governi conservatori oggi al potere nell'Europa occidentale sanno di non poter garantire; perché ad essi, proprio loro, non credono.

FABRIZIO BATTISTELLI

⁷ C.-L. DE SECONDAT DE MONTESQUIEU, *Lettere persiane*, 13. Lettera di Usbek a Ispahan, t.i. in Id., « Le leggi della politica, a cura di A. Postigliola, Editori riuniti, Roma 1979.

Il lavoro intellettuale tra creatività ed esperienza

Premessa

La ricerca di cui queste pagine rappresentano alcune riflessioni di carattere essenzialmente teorico-analitico, prende lo spunto, parzialmente rielaborandola, da una proposta avanzata qualche tempo fa¹ sulla necessità di indagare la fenomenologia del lavoro intellettuale in Italia.

L'oggetto specifico di tale proposta di ricerca riguardava i risvolti « organizzativi » del lavoro intellettuale — sociologico indagato nei suoi spazi di creatività vincolata e nella sua progettualità continuamente negoziata e contrattata entro congiunture ed imprevisti della vita quotidiana, relazionale-sociale, istituzionale.

Nella nostra ricerca il gruppo dei sociologi è stato affiancato da un gruppo di controllo costituito da un tipo di « lavoratori intellettuali », come gli scrittori e romanzieri (al cui interno sono compresi anche gli autori cinematografici) che se per certi versi si devono considerare estremamente diversi, per presupposti di lavoro, contenuti, stile, riferimenti istituzionali, ecc. per altri possono offrire interessanti motivi di accostamento e simiglianza. Abbiamo considerato ambedue i gruppi come facenti parte di un gruppo ideale più esteso di intellettuali « umanistici », anche se tale definizione può non trovare tutti d'accordo, specie per quanto riguarda il gruppo dei sociologi².

¹ Cfr. G. BONAZZI, *Proposta di ricerca sulla qualità del lavoro intellettuale*, « Sociologia del lavoro », 1983, n. 1, pp. 383-388.

e. Id., *Ricerca sull'organizzazione del lavoro intellettuale*, ibidem, pp. 389-392.

² Si vogliono qui evidenziare solo alcune caratteristiche di contenuto dell'*attività intellettuale di tipo umanistico*, alcune peraltro evidenti anche al senso comune: il tipo di scelta tematica complessiva che lo distingue da altri tipi di intellettuali (come lo scienziato) e che lo porta a sviluppare una particolare tensione verso la realtà umana e sociale che lo circonda e le sue possibilità di trasformazione. Tale opzione implica comunque elementi ricorrenti di uniformità e singolarità psicologiche ed esistenziali nel soggetto. A questo ultimo proposito cfr. H.M. HODGES Jr., *The Humanistic Intelligentsia*, in A. GELLA (ed.), *The Intelligentsia and the Intellectuals*, SAGE, 1976, pp. 153-171.

Nell'individuazione dei tratti peculiari dell'intellettuale umanistico nella società italiana c'è inoltre da tener presente come, indipendentemente dal suo tipo d'impegno, questo soggetto sia comunque coinvolto nella crisi che viene a costituire lo scenario fisso della sua riflessione e produzione: « La storia dell'intellettuale in crisi non si esaurisce però nel percorso di una decadenza, né l'intellettuale critico di origine nietzscheana è soltanto colui che attende a riflettere il processo di decadenza in atto.

L'aspetto più interessante di questa nuova tradizione è, al contrario, la possibilità, che essa mette in atto, di registrare forme diverse ma assoluta-

L'idea di utilizzare uno strumento qualitativo come l'intervista biografica³ che consenta di indagare anche la dimensione diacronica della vita di lavoro⁴, è strettamente connessa con il carattere di problemi che si sono assunti come sfondo della nostra ricerca.

Un problema importante è rappresentato dal fatto che, se da un lato il processo di professionalizzazione e specializzazione intellettuale com-

mente autentiche di *professionalità intellettuale*, correlate alla avanzata di una società molto articolata e differenziata, in cui le funzioni tendono a sostituire progressivamente tutte le giustificazioni di valore... ciò che resta è, si direbbe, la capacità di fare il proprio mestiere con la più sviluppata attitudine critico-scientifica ma anche senza molte illusioni sulle chances effettive di una modificazione del reale ». Cfr. A. ASOR ROSA, *Intellettuali*, in « Enciclopedia Einaudi », Torino, 1979, vol. 7, pp. 801-82.

In questa prima fase di ricerca empirica si è scelto di focalizzare inizialmente l'attenzione sui primi due livelli di analisi proposti da Bonazzi (creatività/vita quotidiana, strategie personali di medio periodo).

Gli items relativi a questi due livelli sono stati da noi così sintetizzati nella fase empirica della ricerca:

— *Padri, maestri, moventi*. Occasioni di entrata, bivi, prime opere. Tappe (istituzionali o no) della « carriera » per la determinazione della situazione attuale.

— *Requisiti* (vocazione, determinazione, coerenza, applicazione sistematica, esposizione a stimoli, immaginazione e nevrosi, capacità selettiva); *fini*, (capacità di lettura del mondo e attitudine provocatoria, trasmissione di messaggi sociali e politici, diffusione di conoscenze scientifiche e didattiche, ampiezza dell'uditorio); *criteri di rendimento del lavoro* (ampiezza o selettività dell'aggiornamento; confronto con colleghi o gruppi di pari di tipo intermittente o continuativo; attivazione e valorizzazione dei canali informativi esterni; organizzazione metodica della giornata di lavoro; funzionamento delle infrastrutture culturali e amministrative...); *stili di lavoro*. Eventuali crisi sulla totalità della scelta o su qualche aspetto parziale della professione e della carriera.

— *Gestione e controllo delle tensioni della propria produzione/produttività*. Prima, durante e dopo il « parto simbolico dell'opera ». Rapporto con la committenza e gradi di autogestione del lavoro. Tutorship e sponsorship. Il « vincolo tecnologico », la sociodipendenza e la ricerca di autonomia. L'interferenza con l'ispirazione creativa.

— *Rapporto (di lotta o pacificazione) con la dimensione spazio-temporale e specificazione del programma di vita*. Capacità lavorative nel corso della biografia; cambiamenti di interesse e di prospettiva nella carriera.

— *Organizzazione (e storia) del privato quotidiano e affettivo*. Interferenze di una sfera sull'altra e tentativi di conciliazione.

I profili delle tre categorie di intellettuali umanistici qui esaminate sono resi in modo molto schematico, ponendo attenzione più ai punti di contatto che alle declinazioni sociali e tecniche di ciascun profilo: queste ultime saranno infatti indagate in modo più articolato e preciso in un prossimo articolo che renderà conto dei primi risultati di ricerca.

³ Per quanto riguarda alcuni aspetti procedurali della ricerca occorre precisare qualche punto di carattere metodologico. Innanzitutto tra i vari tipi di strumenti di tipo qualitativo è stata scelta l'*intervista biografica* più circoscritta della *storia di vita*, perché orientata da alcuni fuochi (*socializzazione reclutamento, carriera*, e, però, più comprensiva dell'intervista professionale, perché estesa a comprendere tempi e luoghi pertinenti, ma non necessariamente iscritti dentro i confini spaziali e temporali della vita professionale.

⁴ I soggetti coinvolti, proprio per la loro consapevolezza delle proprie con-

porta una graduale omogeneizzazione dei parametri di lavoro e produttività e una graduale riduzione delle aree vitali-lavorative da gestire totalmente « in proprio », dall'altra richiede e rilancia continuamente una idea, sia pure modificata, di imprenditorialità-originalità innovazione, come istanza che, unica, consente di distinguere tra la semplice competenza e la più complessa « abilità e capacità ».

Si può inoltre supporre che l'appartenenza a categorie intellettuali (come i sociologi) protette dall'istituzione accademica valga a produrre un profilo medio e relativamente standardizzabile rispetto a quello che emerge da categorie intellettuali più esposte ai rischi del mercato, più sollecitate al mutamento, meno penalizzate dalla indisciplina.

Ma in questa fase tali considerazioni sono meramente interlocutorie, e possono implicare addirittura il loro stesso capovolgimento di fronte ai soggetti irreali dell'analisi: « sindromi da indisciplina » possono ritrovarsi proprio laddove meno ci si aspetta. E' infatti innegabile che il processo di professionalizzazione intellettuale si svolga, specialmente in Italia, con caratteristiche tali da non poter sopprimere gli elementi di aleatorietà-incertezza che hanno da sempre costellato l'organizzazione biografica e lavorativa della creatività intellettuale come organizzazione tendenzialmente priva di confini e di demarcazioni stabilite una volta per tutte tra sfera individuale e sfera istituzionale⁵.

dotte d'azione, se da un lato offrono all'osservazione il vantaggio di una comunicazione linguistica ottimale (e tale da poter costituire in quanto tale un campo di ricerca), dall'altro si collocano al limite dell'*interrogabilità* (hanno già svolto su se stessi un lavoro di autoanalisi vincolante nell'immagine esterna ed interna del sé). D'altro canto, proprio per cogliere la *sfera di latenza* — che comunque costituisce una parte rilevante del lavoro dell'intellettuale sulla propria opera nel corso del tempo e nel contesto spaziale — l'uso dello strumento biografico assume legittimità. La fonte d'informazione — costituita in prima istanza dal soggetto stesso — si basa sulla *memoria* nel suo senso più pieno, ovvero sulla ricostruzione di modelli di valore attraverso cui si dà un significato complessivo alla propria vita, come *traccia di un senso degli eventi*.

Si parla qui di modelli di valori prima che di motivi — motivazioni tenendo conto dei rischi di cadere nello psicologismo. Utile da questo punto di vista l'avvertimento di Mills: « Non vi è mezzo per andare al di là della verbalizzazione, all'interno dell'individuo e controllare direttamente o indirettamente il nostro commercio di motivi, ma vi è una maniera empirica di guidare e limitare le ricerche di motivi in situazioni storiche date. Ciò è possibile con la costruzione di vocabolari tipici di motivi che esistono in tipi di situazioni e azioni. L'imputazione dei motivi può essere controllata con riferimento alla constatazione tipica dei motivi che risultano essere legati socialmente con classi di azioni situate ». (Cfr. C.W. MILLS, *Azioni situate e vocabolari di motivi* in C.W. MILLS, *Saggi di sociologia della conoscenza*. Milano, Bompiani, 1971, p. 52).

⁵ In proposito è utile il riferimento alla distinzione proposta da Barthes tra scrittori e scriventi, gli scrittori « funzionalmente assorbiti nel lavoro sulla parola e gli scrittori, uomini transitivi... che si pongono un fine: testimoniare spiegare, insegnare, di cui la parola non è che un mezzo, un veicolo di pensiero... » (R. BARTHES, *Saggi critici*, Torino, Einaudi, 1975, citato in D. PHILLIPS, *Wittgenstein e la conoscenza scientifica*, Bologna, Il Mulino, 1981, p. 297). Tuttavia, come è stato messo in luce da alcuni epistemologi, gli elementi cognitivi non sono separati ma si sovrappongono a quelli espressivi, vanificando l'annosa questione delle « due culture » e dei due rispettivi linguaggi (scientifico e umanistico) e giungendo a ipotizzare l'esistenza di una

Occorre inoltre tener conto del fatto che:

a - che nell'attuale panorama « culturale » (di cultura sociale, tecnico-scientifica, artistica) vanno diminuendo le capacità di ciascun settore di produrre idealtipi professionali cogenti e vadano aumentando invece gli sconfinamenti, le esplorazioni, le « invasioni » di un terreno sull'altro, i processi di differenziazioni di sé dal gruppo »;

b - che questi processi sono particolarmente evidenti nel settore umanistico del lavoro intellettuale, perché epistemologicamente più aperto di altri e quindi storicamente esposto a spinte e flussi « esogeni » che ne rimodellano i confini, ne modificano la struttura di rilevanza e che vi imprimono radicali, sia pure provvisori, mutamenti di indirizzo.

Le categorie di lavoro intellettuale umanistico qui prese in considerazione (sociologi, scrittori e autori cinematografici) non vogliono certamente fondare un esempio di stretta comparazione, bensì segnalare delle zone di confine del campo umanistico che sono permeabili alle suggestioni e alle interferenze provenienti da altri campi semantici. Pur nella loro diversità queste categorie esprimono infatti in modo emblematico l'indefinitezza e al tempo stesso la convertibilità di un'identità lavorativa solo parzialmente risolta nella professionalità e nel mestiere. Per tutte e tre le categorie resta, ad esempio, continuamente aperto il problema del rapporto tra individualità/socialità, ubiquità/specializzazione, fedeltà/innovazione .

Sociologi, scrittori (vengono qui individuati come scrittori i soggetti impegnati nel pubblicare e diffondere prodotti letterari come diari, autobiografie, romanzi, racconti, poesie, a prescindere dalla natura strettamente professionale di tale attività), registi, sono qui presi in considerazione in quanto « autori ». Tutti questi lavoratori intellettuali sono accomunati dalla scrittura come mezzo espressivo e veicolo di comunicazione con un uditorio-comunità più o meno vicino e vincolante, su cui esercitano e di cui subiscono l'influenza, dal riferimento complessivo e critico ad una realtà sociale-umana che costituisce non solo un imperativo conoscitivo (il radicalismo della ragione, l'impiego disciplinato dell'intelligenza), ma anche occasione creativa e ideativa ^{5b1s}.

« fascia spettrografica continua »: « Non esiste un linguaggio semplicemente e totalmente denotativo, assolutamente privo di ogni elemento espressivo; non esiste alcun linguaggio che sia sol espressivo. Ci sono al contrario elementi non cognitivi e affettivi persino nel linguaggio in apparenza più neutro, astratto e scientifico, così come in ogni linguaggio, persino nel più espressivo, ci sono elementi cognitivi. Pertanto, anziché pensare all'esistenza di due

compartimenti stagni separati, contrassegnati come "cognitivo" e "non cognitivo", dovremmo immaginare uno spettro linguistico senza soluzioni di continuità, che si estende dai linguaggi altamente scientifici, che nondimeno includono ancora componenti denotative A metà dello spettro si trova una regione che chiamerò del "senso comune", dove gli elementi denotativi e connotativi sono ripartiti in parti quasi uguali ». Cfr. W.T. JONES, *Una fascia spettrografica continua*, in A. BATTISTINI (a cura di), *Letteratura e scienza*. Zanichelli, Bologna, 1977, pp. 70-71.

^{5b1s} La dicotomia intelletto/intelligenza è alla base di molte definizioni comprensive del termine intellettuale (Gouldner, R. Hofstadter, ecc.).

Secondo Hofstadter « l'intelligenza funziona dentro uno schema di obiettivi limitati ma ben definiti...; l'intelletto è il lato critico, creativo e contemplativo della mente; mentre l'intelligenza cerca di afferrare, manipolare, riordinare, l'intelletto pondera, si interroga, teorizza, critica, immagina (R. HOFSTADTER, *Anti-Intellectualism in American Life*, New York, 1963, citato

Il carattere esplorativo e interlocutorio di queste note⁶ deriva dal loro rendere conto di indicazioni già emerse da una prima fase di discesa sul campo^{6bis} e di elementi suggeriti dall'esame della letteratura convenzionale. I prossimi « casi » su cui si intende indagare possono ulteriormente modificare il quadro complessivo delle ipotesi relative all'*umanista al lavoro* ed è per questa ragione che, per ora, si trae solo qualche motivo d'ispirazione e orientamento dalla prima fase d'indagine empirica e non si pretende ancora di delineare, nelle sue dimensioni definitive, una tipologia di intellettuali.

Il contesto della ricerca

Quest'ultimo decennio potrà essere ricordato per la contraddittoria presenza nel panorama culturale italiano di elementi di crisi e di elementi di sviluppo. A momenti di vitalità, di novità e di « spinta » (si pensi solo alla straordinaria crescita della cultura di base espressa anche dalla diffusione del sapere sociale) rispondono momenti di disgregazione, di involuzione, se vogliamo ricorrere ad una parola ormai molto usata, di « riflusso »⁷.

A questa bivalenza « sistemica » e strutturale corrisponde spesso un « doppio orientamento » dei soggetti che oscillano tra rivalutazioni dello specialismo neutrale (cioè quello che si risolve interamente sul terreno

in A. GELLA, *The Intelligentsia, and The Intellectuals*, cit., pp. 111-152). Analogamente per Gouldner, « l'Intelligentsia concentra i suoi sforzi nella soluzione di "puzzles" all'interno di un paradigma...; gli intellettuali sono coloro i cui campi di attività mancano di paradigmi convalidati consensualmente e che sono invece accomunati dalla cultura del discorso critico: secondo questa non vi è nulla che i « parlanti » vorranno rifiutare di discutere... ». A. GCULDNER, *The Future of Intellectuals and The Rise of the New Class*, The Mac Millan Press, London, 1979, p. 48.

⁶ Devereux parla addirittura di angosce suscitate dal materiale « vivo » offerto dalle scienze del comportamento, nella loro capacità di mettere in crisi il ricercatore ma pertinenti allo stesso procedimento scientifico « ... dans la mesure où elles provoquent des réactions modelées et hiérarchisées par la personnalité du savant laquelle détermine en dernier ressort la manière dont il déforme son matériau. Aussi, je me propose, lorsque l'aurai démontré, dans le chapitre suivant, le caractère anxigène d'un tel matériau, de procéder à un examen minutieux des réactions de défense du spécialiste du comportement, qui expliquent les déformations qui affectent la consignation et l'exploitation scientifique » Cfr. G. DEVEREUX, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, Paris, 1980, pp. 17-18.

^{6bis} Si vogliono qui ricordare i nomi di coloro che, a tutt'oggi, sono stati disponibili al colloquio-intervista: Francesco Alberoni, Giovanni Arpino, Arnaldo Bagnasco, Filippo Barbano, Bianca Beccalli, Dario Bellezza, Alberto Bevilacqua, Giuseppe Bonazzi, Silvano Burgalassi, Vittorio Capecchi, Alessandro Cavalli, Ottavio Cecchi, Carla Cerati, Giuliana Chiaretti, Daniele Del Giudice, Marcella Delle Donne, Egeria Di Lallo, Franco Ferraresi, Massimo Follis, Luciano Gallino, Fausto Gianfranceschi, Alberto Izzo, Marina Jarre, Davide Lajolo, Primo Levi, Franco Lucentini, Maria I. Maciotti, Pio Marconi, Guido Martinotti, Francesco Maselli, Graziella Pagliano, Gillo Pontecorvo, Elio Roggero, Lalla Romano, Franco Rositi, Gianni Statera, Adriano Varotti, Paolo Volponi.

⁷ Cfr. A. IZZO, *Gli intellettuali italiani e la crisi del riflusso*, « La critica Sociologica », nn. 63-64, Autunno-Inverno, 1982-83, pp. 15-30.

delle metodologie e dei contenuti delle opere: il far bene il proprio mestiere) e recupero della dimensione sociale del proprio lavoro («l'inserirsi in un processo socioculturale; il partecipare o l'aver partecipato a momenti cruciali della storia della comunità d'appartenenza»). Vi è, a nostro giudizio, motivo di ritenere che, in una situazione in cui i repertori d'interessi, in assenza di progetti collettivi che diano indicazioni prioritarie di rilevanza tematica possono variare così come possono variare i «pubblici»⁸ le strutture di appartenenza e di attività, vengano a costituire uno scenario mobile e precario al lavoro intellettuale, si crea lo spazio perché la progettualità individuale funzioni variamente come elemento di tenuta (legittimazione di investimenti, risparmio di energie creative, ecc.). Non si tratta, si badi bene, di un ritorno a modelli arcaici di intellettuale, perché la richiesta di singolarità, unicità, libertà e creatività di cui si sta parlando non avviene più in situazione di *silenzio*, né di relativa *prevedibilità* della domanda di cultura, tradizionalmente organizzata attorno a pochi centri di emissione e ricezione del prodotto artistico o letterario, ma, semmai, in una situazione di *eccesso di stimoli* e di *ambiguità* delle richieste (conformità ai ruoli/originalità nei contenuti delle prestazioni, ossequio per la tradizione disciplinare/innovazione tematica, ecc.)⁸.

Di qui l'emergere di elementi di crisi d'identità (cioè crisi della percezione del proprio ruolo, cadute del «senso» della propria prestazione, incrinature dei processi di identificazione). Di qui, ancora, l'affacciarsi di elementi potenziali di «schizofrenia»⁹ che attraversano non soltanto il rapporto con le condizioni di lavoro, ma la *biografia* complessiva del soggetto.

In ambito letterario sono noti i fenomeni di ritorno al «grande romanzo d'autore» (si pensi ad esempio ai casi Morante, D'Arrigo, Volponi) e alla riaffermazione, in opposizione con l'orientamento sperimentale degli anni '60 dell'«individualità creatrice»¹⁰; in campo sociologico il bisogno oggi crescente di identità e di personalizzazione e al limite di infedeltà¹¹ non è meno acuto e pervasivo, anche se più arginato dai meccanismi di controllo disciplinare¹¹.

⁸ Si entra così in un'area tematica (il mutamento culturale) che possiamo appena richiamare attraverso l'ipotesi della «fluidità» della cultura-mosaico, prefigurata dal pessimismo di Mannheim («... Per gli autori la precarietà del pubblico comporta che soltanto le loro prime pubblicazioni sono destinate ad avere successo e quando essi hanno pubblicato un secondo ed un terzo libro può darsi che il medesimo pubblico non esista più»). (K. MANNHEIM, *L'uomo e la società in un'era di ricostruzione*, Milano, Comunità, 1950, p. 93) e teorizzata da F. Moles (*Sociodinamica della cultura*, Bologna, Guaraldi, 1971).

⁹ Situazioni di «doppia committenza» o di «doppio legame» sembrano sempre più costituire un tratto pervasivo e ricorrente del lavoro qualificato, a cui non sono esenti anche figure professionali più definite e socialmente legittimate (cfr. P. DONATI, *L'operatore assistente sociale di fronte alla crisi del Welfare State: quali prospettive?*, «Quaderni di Sociologia», 1980-1981).

¹⁰ Cfr. G.C. FERRETTI, *Il mercato delle lettere*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 169 e segg.

¹¹ Ci è tutto un repertorio di infedeltà: è un repertorio che si andato via via ingrossando e intricando con il crescere del coinvolgimento sociale e «mondano» della pratica sociologica. Se da un lato si perdono gli accenti drammatici del decennio 1960-70 in cui valevano non solo per la sociologia le opposizioni forti tra progetto rivoluzionario e progetto riformista ci si trova privi delle solidarietà collettive allora proposte alle crisi interne (interdisciplinari) ed esterne (intervento sociale). Cfr. in proposito A. PIZ-

Le proiezioni di tutto ciò sugli atteggiamenti e sui comportamenti del « lavoratore intellettuale » appaiono quindi inevitabilmente afflitte da ambiguità: cambiare? Ritirarsi? Amministrare le ricorrenti crisi d'identità? Badare a far bene unicamente il proprio mestiere? Disinvestire? Distanziarsi dal ruolo?

Se pure questi dilemmi si saldano al di fuori della testa delle persone che le vivono per promuovere specifici e concreti circuiti di produzione e fruizione del prodotto culturale, l'interrogativo che qui si vuole porre riguarda la possibilità di « aggredire » tali problemi secondo una prospettiva non sistemica (gli apparati, il potere, le classi) né (unicamente) strutturale (i ruoli, le prestazioni), ma strategico-relazionale (il soggetto, le sue possibilità, i suoi giochi, successi e fallimenti).

Nell'articolazione di queste tematiche e nello sviluppo di questi interrogativi il fenomeno della moltiplicazione dei ruoli intellettuali e il loro crescente e complesso connettersi e articolarsi anche trasversalmente alle divisioni strutturali tra attività viene assunto in una prospettiva essenzialmente descrittiva, e non già valutativa (grado di impegno, vicinanza al potere, alleanze politiche, ecc.).

Un programma di ricerca come il nostro che voglia cogliere attraverso l'osservazione della fenomenologia lavorativa ed esistenziale dell'intellettuale « umanista » il suo rapporto con le diverse sfere di attività deve risolvere un problema metodologico preliminare che è quello della *distanza* cui porsi rispetto al soggetto in esame (e quindi anche dell'*ampiezza del campo*, della profondità da dare al suo panorama biografico, relazionale, lavorativo).

La proposta che qui viene avanzata è quella di un'analisi a distanza ravvicinata del soggetto in azione. In realtà questa risoluzione coinvolge indirettamente l'impostazione analitica e teorica della materia. Infatti, spostare il centro dell'attenzione dall'esterno (il *sistema*) all'interno (il *soggetto*) pone questioni non solo di osservabilità e declinabilità dell'attività intellettuale come lavoro (*scomposizione*), ma anche di comprensione del « senso » complessivo di questa attività (*ricomposizione*)^{10 bis}.

Dal punto di vista del soggetto che interesse c'è a diventare intellettuale, a entrare, e a rimanere nel mondo della cultura e delle idee?¹² Di quali mezzi generali e specifici egli dispone per risolvere i problemi di identità che tale appartenenza solleva? A quali gratificazioni attinge, se-

ZORNO, *Una crisi che non importa superare*, in P. ROSSI (a cura di), *Crisi della sociologia e ruolo del sociologo*, Bologna, il Mulino, 1971 e inoltre F. FERRAROTTI, *Un trentennio di sociologia in Italia*, « La critica Sociologica », nn. 45-46, Primavera-Estate 1978. Oggi, invece, «... C'è la infedeltà per innamoramento, piena di sentimento e di passione, c'è l'infedele per avere complessi di inferiorità con altre scienze; c'è l'infedeltà per narcisismo, pericolosa a sé e agli altri; c'è l'infedeltà per come si vive il rapporto politica cultura, impegno ricerca, o per come si è costretti a viverli... c'è anche la infedeltà vissuta con la sufficienza con il distacco... egoista di chi vuol vedere che ad ogni modo, se la sociologia è una scienza di serie B, lui vive al riparo di ben altre tradizioni culturali... » Cfr. F. BARBANO, *Sociologia mutamento e complessità sociale*, « La ricerca sociale », 1982, n. 7, p. 12.

^{10 bis} Il taglio della ricerca qui proposta implica evidentemente la necessità di lasciare sullo sfondo i problemi richiamati dai due classici approcci alla questione intellettuale ereditati dalla tradizione di sociologia della conoscenza (Geiger-Mannheim), dalla versione storicista del marxismo (Gramsci-Lukács) e centrate sui nodi sistemici intellettuali - classi sociali - potere.

¹² Cfr. P. BOURDIEU, *Campo del potere e campo intellettuale*, Cosenza, Lerici, 1978.

condo quale « regime di scambio » tra « entrate » e « uscite » simboliche e materiali?

E considerando anche il versante metodologico del problema; quanto ancora conta dal momento che certamente ha contato nel passato, nel produrre uniformità di stili e comportamenti, oltre che di valori, l'appartenenza, o la passata appartenenza, ad un gruppo storico-generazionale?

Libertà e condizionamenti all'azione: proposta di alcuni concetti di « soglia »

Tra i concetti elaborati dalla psicologia sociale americana — si pensi alla « teoria del campo » di Lewin — alcuni sono stati più tardi ripresi proprio in riferimento allo specifico intellettuale: uno di questi è il concetto di *campo* riproposto da Bourdieu come concetto-chiave di una nuova sociologia della pratica intellettuale. Proposizioni come « Io lavoro nel campo tale », oppure « Tizio è molto apprezzato nel campo tal'altro... » individuano, attraverso il concetto ordinario di campo, la sfera primaria di imputazione di un'attività che, come quella intellettuale, appare molto spesso difficile da localizzare nella varietà delle appartenenze e degli impegni¹³.

La categoria di campo rimanda a significati non solo di competenza cognitiva sugli oggetti e sulle relazioni tra oggetti, ma anche di controllo e condivisione delle regole del gioco vigenti entro quel determinato ambito di attività. *Lavorare in un campo* significa, pertanto, interporre tra sé e sistema le regole del gioco che valgono in quel campo, rendersi autonomo, ma, al tempo stesso, identificabile, attraverso le relazioni di cose e le relazioni di senso che in esso circolano.

L'effetto campo consente di pensare al rapporto soggetto-struttura-sistema oltre che in termini di argine posto alle interferenze esterne nei confronti dell'autonomia d'azione del soggetto, anche in termini di coinvolgimento per così dire inerziale e quasi involontario degli interessi del soggetto dentro quel campo fino ad escludere la polarità insita nelle prospettive rispettivamente strutturalista e idealista tra *innocenza e complicità*¹⁴.

Tuttavia la capacità esplicativa del concetto di *campo* è abbastanza limitata. Se, infatti, conoscendo il « genere » di campo si conoscono i problemi che tipicamente si pongono ai soggetti presenti e/o coinvolti in quel campo è impossibile dedurre dalla presenza dei vari « inputs » le modalità concrete di conversione di questi « inputs » in impulsi/orientamenti ad agire dei vari soggetti.

Il campo intellettuale umanistico è per definizione poco strutturato: anche laddove vige un ordine istituzionale e valgono imperativi disciplinari e di carriera, gli elementi di strutturazione « esterna » appaiono deboli.

Posta l'insufficienza dell'ipotesi di Bourdieu, relativa ad un controllo incorporato che gli intellettuali possiederebbero e che produrrebbe una conformità naturale e inerziale ai ruoli, ma posta anche l'insufficienza dell'ipotesi di una totale obbedienza, consapevole e razionale (anche se strumentale) al dettato normativo presente in quel campo¹⁵, occorre indivi-

¹³ Cfr. Il problema della definizione sembra oggi essere stato definitivamente soppiantato da quello della localizzazione dell'attività e della figura intellettuale, (cfr. R. BOUDON, BORRICAUD, *Intellectuels*, in: *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982).

¹⁴ Cfr. P. BOURDIEU, *Campo del potere...*, cit., p. 50.

¹⁵ Cfr. R.K. MERTON, *L'etica della scienza*, in: « Teoria e struttura sociale », Bologna, Il Mulino, 1971, pp. 778-779.

duare il luogo da cui si originano, o verso cui convergono, gli elementi individuali che pilotano il soggetto a scegliere, a parità di condizioni iniziali e di mezzi originariamente disponibili, l'una piuttosto che l'altra direzione di scelta.

Il concetto di *habitus* (proposto ancora da Bourdieu) consente di pensare alle possibilità di scelta dell'individuo come un costruito-sistema di disposizioni inconscie prodotto dall'interiorizzazione di strutture oggettive, come « l'aspetto del passato che è diventato corpo », come a uno stile e ad un'attitudine che scontano la natura al tempo stesso attiva-razionale e condizionata-inconsapevole del soggetto. E' in ultima istanza, la vicenda biografica dell'individuo — riassuntiva del contesto di vita — a predisporre atteggiamenti e attitudini all'impiego specifico e « singolare » delle risorse generalmente disponibili, a far capire come accada che « ... quel che la persona ha acquistato nel suo corpo, nel suo comportamento, nella sua memoria, attraverso la sua storia, per arrivare dove si trova, non coincide esattamente con quello che ha »^{15bis}.

Il concetto di *strategia* proposto da March e Simon e poi rielaborato da Crozier consente di pensare alle scelte del soggetto come l'esito relativamente precario e « congiunturale » di progettualità ponderate sulla base dell'assunzione delle strategie degli altri come rilevanti¹⁶. Il concetto di strategia è certamente molto utile per evitare di considerare il lavoro intellettuale come ispirato da una razionalità istantanea e per così dire, autopropulsiva, guidato unicamente da obiettivi chiari e definiti una volta per tutte, in un contesto trasparente di mezzi noti, tutti ugualmente disponibili e attivabili. Il soggetto in questione è invece costretto, forse più di altri soggetti-lavoratori, a impegnare il massimo di capacità strategica nel produrre e riprodurre quelle condizioni di ordine ed « economia » per operare, condizioni che non sono mai completamente garantite quando ci si trova in assenza di una struttura di regole fortemente vincolante.

Tuttavia il concetto in parola perde capacità descrittiva ed esplicativa allorché si tratti di valutare non solo il contesto dei mezzi, ma il sistema dei fini in base a cui il soggetto agisce, non si voglia, cioè escludere quella dimensione interna dell'attore caratterizzata dalla presenza di obiettivi ideali e da necessità ideali di mezzi definibili a priori, e indipendentemente dalla situazione, ovvero:

« ..., da una riflessione compiuta in una data situazione sulle conseguenze per i fini stessi colti nella loro intensità »¹⁷. E' questo un nodo

^{15bis} Cfr. P. BOURDIEU, *Campo del potere...*, cit., p. 52.

¹⁶ Per dirla con le parole di Crozier: « Solo di rado l'attore ha obiettivi chiari e ancora meno spesso progetti coerenti: i suoi progetti sono molteplici, più o meno ambigui, più o meno espliciti, più o meno contraddittori. Egli ne muterà alcuni durante l'azione, ne lascerà cadere altri, ne scoprirà altri ancora strada facendo o addirittura a cose fatte, s'enon altro perché alcune conseguenze impreviste e imprevedibili della sua azione lo obbligano a "riconsiderare la sua posizione" e ad "aggiustare il tiro": ciò che a un dato momento è "mezzo" diventerà "fine" a un altro, e viceversa. Ne consegue che sarebbe illusorio e falso considerare il suo comportamento sempre ponderato, cioè mediato da un soggetto lucido che calcola le proprie mosse in funzione di obiettivi fissati in partenza ». Cfr. M. CROZIER, E. FRIEDBERG, *Attore sociale e sistema*, Milano, Etas Libri, 1978, pp. 34-37.

¹⁷ N. NEGRI, *Utilità e funzione*, in: AAVV., *Complessità sociale e identità*, Milano, Angeli, 1983, p. 192.

che non riteniamo di dovere affrontare e che sarebbe comunque estremamente difficile sciogliere in questa sede dove si rinvia al repertorio di situazioni più o meno complesse, quali concretamente emergono dall'analisi, e si affidano individuazione e valutazione di ciò che è strategia — condizionata — e ciò che è riflessività — incondizionata e radicale — alla definizione del soggetto.

Creatività oltre il mito

La creatività è forse la dimensione su cui i nessi prima esplorati trovano un primo momento di verifica. La creatività, intesa come *capacità d'astrazione e distacco sistematici*^{17bis}, è stata infatti considerata convenzionalmente la dimensione prima, più comprensiva e generale, di definizione dell'intellettuale attraverso la sua capacità-attitudine ad agire in base al fine-mezzo, unico ed esclusivo, che è appunto l'essere creativi.

La creatività, momento ritenuto fondante e costitutivo dell'attività politico-ideologica del soggetto diventa invece, nella prospettiva qui assunta, elemento variabile per intensità e durata della sua presenza, dipendente, non meno di altri aspetti, dalla sua capacità strategica, sottoposta alle congiunture « ambientali »; non blocco rigido ma segmentario, sfaccettato e stratificato, di capacità, attitudini e preferenza a privilegiare questo o quell'aspetto di produzione-esposizione delle idee.

Il problema della ricerca a proposito della creatività diventa allora più specifico: a quali particolari condizioni, individuali e di gruppo, di biografia e di istituzione, di spazio e di tempo, è possibile, per quell'individuo, produrre creativamente? E quant'è generalizzabile questo modello di impiego delle risorse? Come andare oltre quella iniziale tensione creativa al di là del « *saisissement* »¹⁸ che di per sé non garantisce l'essere creativi?

Molte note interpretazioni sociopsicologiche hanno sottolineato come la creatività non si presenti mai allo stato puro^{18bis}, come ispirazione totalmente scevra da limiti, ma necessiti e si costruisca attraverso l'esi-

^{17bis} Cfr. E. SHILS, *Intellectuals*, in: « *International Encyclopedia of Soc. Sciences* », 1968.

¹⁸ Il termine « *saisissement créateur* » nel linguaggio di Anzieu vuole designare la prima delle cinque fasi da lui individuate come tappe del prodotto creativo: « ... éprouver un état de saisissement; prendre conscience d'un représentant psychique inconscient; l'ériger en code organisateur de l'oeuvre et choisir un matériau apte à doter ce code d'un corps; composer l'oeuvre dans ses détails; la produire au-dehors. Chacune comporte sa dynamique, son économie, sa résistance spécifique ». Cfr. D. ANZIEU, *Le corps de l'oeuvre*, Galilèe, Paris, 1981, p. 93.

^{18bis} La letteratura sul tema della creatività è estremamente ampia e varia, comunque di ispirazione prevalentemente psicanalitica. Oltre ai riferimenti più puntuali e ad hoc che ricorrono via via nel testo, appare opportuno ricordare almeno i seguenti: S. ARIETI, *Creatività. La sintesi magica*, « *Il Pensiero Scientifico* », Roma, 1979; F. BARRON, *Creatività e libertà della persona*, Astrolabio, Roma, 1971; ID., *Scientific Creativity*, John Wiley, New York, 1963; J. CREMERIUS, (a cura di), *Neurosi e genialità*, Torino, Boringhieri, 1975; A. KOESTLER, *L'atto della creazione*, Astrolabio, Roma, 1975; E. KRIS, O. KURZ, *La leggenda dell'artista*, Boringhieri, Torino, 1980; E. NEUMAN, *L'uomo creativo e la trasformazione*, Marsilio, Padova, 1975; A. STORR, *La dinamica della creatività*, Astrolabio, Roma, 1973.

genza-stimolo a superare ostacoli interni ed esterni¹⁹. Addirittura, fermo restando il requisito della creatività, si possono dare situazioni in cui l'elemento di coerenza e di « blocco » alla produzione creativa proveniente da condizioni interne viene ad avere il sopravvento su elementi esterni di qualsiasi tipo. Jaques, psicologo kleiniano che ha lavorato per lungo tempo all'analisi della struttura latente del lavoro nelle grandi organizzazioni, sostiene: « L'essenza del lavoro simbolico è che questo è portato avanti nel completo isolamento e solitudine del mondo interiore; in questo modo, soltanto se il mondo interiore è integrato il lavoro simbolico di questo tipo non presenterà una minaccia di caos e sarà portato avanti fino al punto della decisione. Il momento della decisione è quello che, più facilmente fa ansie. L'ansia è accresciuta dal fatto che il lavoro simbolico non può essere completato nella realtà esterna, ma anche perché ci sono sempre dei limiti di tempo, la mancanza di informazioni su ciò che è la situazione reale persisterà una volta che il lavoro esterno è cominciato ».

« ...l'arte del successo del lavoro è mantenere il processo del lavoro simbolico abbastanza a lungo, e proprio con la giusta quantità di selezione particolareggiata... Si richiede un delicato equilibrio tra una chiusura affrettata e un rinvio ossessivo; »²⁰. E Jaques si riferisce, con ciò, alla fase interna, di riflessione-ideazione comunque presente nel lavoro non esecutivo (manageriale, scientifico, ecc.). La particolare forma di lavoro interno che qui ci interessa è la creatività nel campo culturale; entro tale tipo di creatività le riflessioni (e le terapie suggerite da Jaques) rimangono valide, ma necessitano di ulteriori articolazioni.

Innanzitutto occorre tener conto che la capacità di elaborare un dell'originalità. La « leggenda dell'artista »²¹ che tende a formare la sindrome « genio e sregolatezza », da cui nasce quasi miracolosamente l'opera d'arte (o la scoperta scientifica) sottolinea solo un tipo particolare di elementi, quelli, appunto, di stravaganza, bizzarria — se non addirittura devianza e patologia mentale — e di totale autonomia del soggetto creatore. Nell'analisi psicologica della creatività — su ciò peraltro esiste una letteratura vastissima, di cui non s'intende certamente qui rendere conto con pretesa di completezza o di rappresentatività — un chiarimento necessario viene offerto dal dibattito sulla natura del pensiero "convergente" e "divergente". La creatività, nelle sue diverse manifestazioni, implica il « controllo » dell'attività divergente che deve essere preceduta da un'accumulazione di attività convergente sistematica, di ricognizione di teorie precedenti, di aggiornamento o di possesso di conoscenze specifiche acquisite nel corso della propria educazione scientifica²².

Inoltre possedere il requisito della creatività non comporta necessariamente l'acquisire la capacità persuasiva e argomentativa necessaria per far accettare (*logica della « giustificazione »*) questa o quell'idea (lo-

¹⁹ Da alcuni epistemologi viene sottolineata la capacità di certi individui di « andare oltre il contesto » (sindrome transcontestuale) che può essere generatrice o di confusione al limite schizofrenica o di creatività. Rispetto ai soggetti che ne sono afflitti o dotati, « ... per tutti costoro sempre, o spesso, c'è una « sovrimpressionazione »: una foglia che cade, un amico che saluta, o una "primula sulla proda del fiume", non sono mai « questo e nulla più ». (Cfr. G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976, p. 294.

²⁰ Cfr. E. JAQUES, *The Forms of Time*, London, 1983.

²¹ Cfr. L. KRIS, O. KURTZ, *La leggenda dell'artista*, Torino, Boringhieri, 1980.

²² Cfr. F. BARRON, *Libertà e creatività della persona*, cit.

gica della « scoperta »). Cade, così, un altro stereotipo, avallato dall'immagine positivistica della scienza, dello scienziato interscambiabile e « indifferente » all'uditorio, perché attento, solo, alle ragioni intrinseche della disciplina.

La capacità di *tenere e concentrarsi* nelle direzioni prescelte, di convincere gli altri a prestare attenzione costituisce invece un requisito indispensabile dell'essere creativi. Capacità in primo luogo di scelta dell'uditorio, in secondo luogo di selezione del linguaggio. La scelta dell'uditorio: nell'ottica qui proposta (e largamente discussa dalla più recente sociologia critica della scienza, da Lakatos a Feyerabend, ecc.) il primo compito degli scienziati è quello di convincere gli altri a prestare attenzione »²³.

Il modello ricorrente e sperimentato nella prassi, è quello di « cominciare » da amici e colleghi, pubblici più benevoli e collaborativi, in vista del salto successivo, teso a guadagnare fette più consistenti di pubblico. In realtà tale modello è difficilmente applicabile « in toto », sia per la difficoltà di rinvenire un ordine di priorità, per esempio, nella complessa stratificazione merito-gerarchica dell'accademia, sia per l'intervento di vicende biografico-professionali che, anticipando o posticipando scadenze e tappe di carriera, possono spingere ad adottare modelli di comportamento estremi (ad esempio: iper o iposocializzati), gli unici in quel dato momento in grado di sostenerne lo stress e l'impegno di ruolo. Quanto alla scelta del linguaggio basti dire che una capacità retorica argomentativa può soccorrere là dove è carente la capacità dimostrativa: pare allora valido il suggerimento di uno scienziato intervistato da Mitroff secondo cui: « Devi convincere gli altri che tu rappresenti un punto di vista anche se per te si tratta semplicemente di una possibilità »²⁴, con effetti ulteriori di autoinganno, ma anche di « selffulfillment ».

Secondo la prospettiva qui assunta, il vincolo all'espressione della creatività non è solo di carattere logico — quindi universale — ma anche tecnico e logistico, ambientale e organizzativo — quindi specifico—. Addirittura possiamo dire che lo sforzo implicito nel superamento dei vari limiti supporta la tensione creativa e ne sostiene la durata. Si potrebbe ipotizzare (« la necessità aguzza l'ingegno ») una « creatività » del vincolo, elemento questo esplicitamente teorizzato tra attività tecnico-scientifiche (si pensi all'architettura e al rapporto tra vincoli fisico-spaziali e soluzioni stilistiche e tecniche) ma presente alla coscienza e alla ragione delle scienze sociali allorché esse si trovano di fronte a dati parziali provvisori, a disconferme, a resistenze, a diffidenze culturali e ideologiche. Quella che Merton chiama « serendipity » costituisce non solo un espediente metodologico per fornire maggiore correttezza al procedimento di ricerca, ma una vera e propria « fucina » di idee e ipotesi meno convenzionali di quelle proposte in avvio del processo di ricerca: « il dato impreveduto, anomalo e strategico, stimola la nascita di una teoria »^{24bis}.

senza di condizioni difficili se non negative per la creatività (la costrittività quotidiana di un lavoro estraneo alla « vocazione » e al compito di scrittore, e però cogente in termini di tempo e di impiego delle energie, congiunture biografiche favorevoli e sfavorevoli, ecc.) dimostrano di

²³ Cfr. I. MITROFF, *Norms and Counter Norms in A. Selecte Croups of The Apollo Moon Scientists. A. Case Study of the Ambivalence of Scientists*, « American Sociological Review », 1974, (citato in D. PHILLIPS, *Wittgenstein...*, cit.).

^{24bis} Cfr. R.K. MERTON, *Teoria e struttura sociale*, Bologna, Il Mulino, 1966, p. 167.

costituire una sfida alla capacità di « tenuta » complessiva del soggetto. Quanto al versante più esterno del vincolo — quello che si riferisce alle condizioni generali di produzione e riproduzione del lavoro intellettuale, ai modelli di legittimazione, alle modalità di rapporto col potere, agli orientamenti culturali, al prestigio e al successo — esso costituisce un punto di riferimento sullo sfondo che non può, se non in modo mediato, intervenire a modellare precondizioni negative e positive di creatività.

Per i diversi tipi di lavoro intellettuale qui considerato non si può non tener conto delle diverse espressioni della creatività: nel caso dei sociologi, di una creatività controllata (più legata a questioni di « problem-solving »²⁵ e quindi orientata ad attingere ad un arsenale noto (anche se certamente non definito una volta per tutte) di conoscenze comparabili, di categorie d'analisi che ne incanalano e controllano le possibilità ideative, di competenze scambiabili sul mercato. Nel caso degli scrittori di una creatività costruita su una quota libera d'immaginazione, ma non per questo sottratta a verifiche di continuità e coerenza-sistematicità.

Per dirla con i termini del semiologo che opportunamente distingue tra *scrittore* e *scrivente*: « La parola dello scrittore è una merce venduta secondo circuiti secolari, è l'unico oggetto di una istituzione fatta soltanto per lei: la letteratura; la parola dello scrivente può essere prodotta e consumata solo all'ombra delle istituzioni che all'origine hanno tutt'altra funzione che di far valere il linguaggio... »²⁶. In realtà le differenze di impianto logico ed epistemologico tra le diverse forme di creatività sottendono una continua tensione verso il superamento di modelli « disciplinari » rigidi, percepiti e vissuti come troppo stretti, o a maglie eccessivamente larghe rispetto alle possibilità ideative ed espositive del soggetto: ci si può trovare, così, dinanzi al sociologo con vocazione letterario-filosofica, allo scrittore che esplora il terreno della memoria collettiva, corredandosi di strumenti storici e documentari, al regista che scrive di sé^{26 bis}.

Creatività e vita quotidiana: realtà e stereotipo

Semanticamente la creatività si presenta come *metafora*, in modo simile alla malattia « incurabile » cui si associano sintomi e atteggiamenti,

²⁵ Secondo C.W. MILLS, « ... L'immaginazione sociologica consiste in gran parte della capacità di passare da una prospettiva ad un'altra. (Anche) l'immaginazione sociologica può essere addestrata, e va detto, anzi, che di rado la si possiede senza una gran massa di lavoro, spesso di ripetizione, ma essa presuppone una qualità peculiare, che le deriva forse dal fatto che la sua essenza è la combinazione di idee che nessuno riteneva combinabili.

Alla radice di questa combinazione vi è una sportività mentale e un'ansia di dare un senso al mondo, quali normalmente mancano al tecnico puro e semplice: e mancano, forse, perché il tecnico puro è troppo addestrato, troppo bene addestrato. Infatti si può essere addestrati solo in ciò che è già noto, cosicché a volte l'addestramento rende incapaci di seguire nuove vie, refrattari a ciò che, a prima vista, appare necessariamente come arbitrario e impreciso. Invece è proprio a queste immagini e nozioni vaghe che, se sono tue, ti devi attenere; è proprio su di esse che devi lavorare, perché quella è la forma in cui quasi sempre si manifestano le idee originali, quando si manifesta ». Cfr. C.W. MILLS, *L'immaginazione sociologica*, Bologna, Il Mulino, 1959, p. 223.

²⁶Cfr. R. BARTHES, *Scrittori e scriventi*, cit., pp. 139-140.

^{26 bis} Cfr. F. FELLINI, *Fare un film*, Einaudi, Torino, 1980.

disposizioni e forme caratteriali. In questo richiamo interpretativo, anche l'idea di creatività segue la forma del mito, in parallelo con altri miti analoghi: essa non è stata mai associata con una caratteristica di « normalità » del soggetto, ma sempre guardata come un « eccesso » o una compensazione, comunque uno scarto nella personalità.

La contrapposizione che si legge in modo evidente nel riferimento linguistico, nelle associazioni e combinazioni, tra malinconia — capacità creative e depressione — blocco creativo fa ancora parte di una mitologia costruita intorno allo stereotipo culturale, tutto intimistico, della creazione/creatività « caratteriali ».

Sul versante del contesto sociale, la creatività si presenta storicamente come liberazione legata ad un progetto di largo respiro che coinvolge soggetti collettivi di appartenenze differenti e dal punto di vista epistemologico rappresenta un salto rispetto al senso comune.

Tale concezione del processo creativo non discerne né articola il « miscuglio » di libertà e coazione comunque ad esso intrinseco e inoltre si colloca troppo « in alto » per poter essere in qualche modo verificata sul piano dell'indagine empirica: la creatività vi appare come una corrente e una fonte primaria in alcun modo arginabile né tanto meno « scambiabile ».

Piuttosto, il processo ideativo-creativo, staccato dal mito e calato nella fenomenologia del soggetto in azione segue tempi e modi che ne rivelano l'intrinseca *precarietà* e non individuano esemplari determinati di un dato repertorio creativo. Sottoposto alle disavventure del caso e agli imerativi della necessità, l'atto di creazione, lungi dall'essere un'invariante storico-biografica, si configura piuttosto come un fatto mutevole nel corso dell'esistenza del soggetto con un percorso segnato e ritmato da un groviglio di vincoli e da un monte-risorse che richiedono puntuali strategie di conduzione e risparmio dell'energia.

In quest'ambito problematico risulta utile ed opportuno riferirsi, per l'osservazione empirica, anche alla dimensione « latente », quasi mai espressa e valorizzata, ma decisiva per la carriera creativa dell'intellettuale, costituita dal contesto biografico e quotidiano.

Del resto, la sociologia delle occupazioni, dal canto suo, ha sottolineato come elemento qualificante del lavoro complesso (creativo o tecnico o manageriale), oltre alla centralità assunta dal « progetto personale », l'assenza di confini tra sfera lavorativa e sfera familiare²⁷.

Per quanto rivalutato, l'elemento di non separazione tra pubblico e privato non ha ancora prodotto, a tutt'oggi, modelli di lavoro intellettuale in grado di opporsi credibilmente allo *stereotipo* ottocentesco del *personaggio di genio neppure lontanamente scalfito dalla quotidianità* (si pensi a Kant, a Rousseau, ad esempio, i cui vincoli famigliari non avrebbero impedito al genio di costituirsi e di esprimersi), o, all'opposto negativo, al genio mancato, bloccato nel dispiegamento delle sue potenzialità creative dai guai famigliari, da precoci declini fisici e mentali, dalla miseria.

Ancora nel '900 un critico inglese definiva nemico della letteratura il « sedativo della domesticità ». Ma il quadro è mutato rispetto a quello ottocentesco: non più malattie e miseria, ma impegni e bisogni: « ...vivendo tra carrozzelle e minestrine, passando la vita alla macchina da scrivere, uscendo con la consorte per vedersi tra colleghi diventa sempre più dif-

²⁷ Cfr. L. TAYLOR, *Occupational Sociology*, New York, Oxford University Press, 1968, p. 453.

ficile inventare una Natascia ad un ballo... una Daisy Miller o un Rastinac... »²⁸.

In ambedue i casi la declinazione secondo stereotipo del rapporto lavoro-vita quotidiana avviene enfatizzando la polarità costituita da un lato da *situazioni d'assedio*, dal lato opposto da *situazioni di estraneità*, in cui la vita quotidiana, lungi dal costituire motivo pregnante del sorgere e dell'articolarsi della creatività, neppure riesce a coinvolgere materialmente e psicologicamente il soggetto intellettuale al lavoro. Lo stereotipo dello scrittore « con la testa nelle nuvole » è senz'altro il prolungamento di questo presupposto; così pure quello dello scienziato « scalcinato », affamato, mai abbastanza nutrito e vestito, ecc.^{28bis}.

La molteplicità dei modelli empiricamente osservabili smentisce la univocità dello stereotipo dell'intellettuale creativo. Alle « nuove » tipologie si può giungere solo attraverso l'analisi degli ingredienti che compongono il miscuglio imprevedibile di apertura-chiusura del sistema/soggetto rispetto al sistema/mondo.

La tradizione ha voluto sottolineare le fonti originarie e primarie dell'esperienza creativa dello scrittore, giungendo, in certi casi, ad indagarla nei particolari più minuziosi (emblematici e del resto ben noti, i casi di Virginia Woolf e di Marcel Proust). In questi casi l'elemento autobiografico compare come esigenza assolutamente individuale del singolo autore: in genere la *memoria* su cui si innerva l'introspezione e la retrospettiva è lo strumento mentale utilizzato in queste operazioni.

Storicamente l'istanza autobiografica viene invece vissuta dalla sociologia — disciplina per così dire collettiva e comunitaria — come manifestazione di individualismo e di narcisismo, estranea per lo più al protocollo espositivo delle scienze sociali. Più recente l'istanza biografica individuale compare più frequentemente anche a livello di esposizione della narrazione sociologica, ma essa si associa in prevalenza a quella riflessività e autoriflessività che per lo più connotano la pratica teorica e ideologica della sociologia critica²⁹. In tale contesto essa appare essen-

²⁸ Cfr. A. ARBASINO, *Se lo scrittore tiene famiglia*, « La Repubblica », 5 luglio, 1983.

^{28bis} All'interno di un universo politico culturale abbastanza omogeneo come quello degli intellettuali-scrittori impegnati sul fronte politico della sinistra del secondo dopoguerra sembra prevalere il modello dell'« estraneità », declinato, però in una varietà di modi: significativi gli esempi opposti dell'intellettuale ipersocializzato e mobile alla Simone De Beauvoir e di quello nostalgico, solitario, a tratti compiaciuto del proprio isolamento, come Bertolt, Brecht.

²⁹ Il contributo più noto e importante fornito all'autobiografismo sociologico è quello della sociologia riflessiva di A. GOULDNER, *La crisi della sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1970, di quella critica di C.W. MILLS, *Limmaginazione sociologica*, cit., ma importanti segni di sensibilità al problema provengono anche dalla scuola umanista di Mc Clung Lee (di cui si veda *Una sociologia per l'uomo*, Napoli, Liguori, 1978), da P. BERGER, *Invito alla sociologia*, Padova, Marsilio, 1971, e da A. TOURAINE, *Per la sociologia*, Torino, Einaudi, 1975.

Il rapporto tra mondo vitale e mondo professionale è per Gouldner alla radice stessa della sociologia riflessiva: « Una sociologia riflessiva non è caratterizzata da ciò che studia: essa non si distingue né per le persone o i problemi studiati e neppure per le tecniche e gli strumenti usati nello studio. E' piuttosto caratterizzata dalla relazione che stabilisce tra l'essere un sociologo e l'essere un uomo, tra il ruolo e l'uomo che lo svolge ».

Una declinazione importante di questa relazione è data dalla necessità di

zionalmente volta a ricercare da un lato migliori — più consapevoli — condizioni di efficacia della pratica di ricerca, dall'altra più corretti modelli ideologico-culturali della pratica teorica.

Non diversamente orientati appaiono i tentativi, sempre avviati all'interno della comunità sociologica verso l'inizio dello scorso decennio, di esplorazione del lato soggettivo del fare scienza, intesa come combinazione strategica della sequenza lavoro-opere-impatti³⁰. Le autobiografie di alcuni illustri personaggi che compaiono ad illustrare, per il campo sociologico-accademico, i diversi — ma emblematici — sentieri attraverso cui si perviene ad essere, da « allievi » « maestri », appaiono, per così dire, ritmate dal diverso stile di lavoro, dalle diverse strategie di approccio al problema dalle diverse modalità di « editing » delle opere. Tuttavia il presupposto di tali percorsi continua ad essere, esplicito o implicito, quello del travaso indolore del sé creativo nelle opere e il mezzo espositivo quello della cronologia dei prodotti che scandiscono la carriera intellettuale e sociale.

Un altro tipo di approccio, anch'esso proposto alle soglie degli anni '70 vede il rapporto soggetto-pratica intellettuale-scientifica entro il quadro psicanalitico della lotta personale, della sfida individuale che si confronta con il radicalismo della ragione³¹. In questo caso, ciò che viene sottratto o emarginato dalla riflessione critica è il contesto quotidiano, relazionale e sociale entro cui maturano le decisioni relative alla propria pratica intellettuale ed entro cui si organizza il rapporto tra lavoro interno e lavoro esterno.

Molti interrogativi da cui si origina la nostra ricerca ancorché ambiziosa non trovano risposta in questo contesto. Non trovano risposta

« vigilare sui rischi connessi al vivere da sociologo, rischi connessi al vivere in un sistema sociale che ha interesse a limitarne l'autonomia e a devitalizzarne la vocazione.

Non diversamente Touraine appare mosso dall'analoga preoccupazione della difficoltà di comporre senza distorcimenti in un unico profilo l'istanza critica e l'istanza professionale e istituzionale: « paradossalmente il sociologo si trova nella condizione di produrre i migliori sforzi critici proprio nelle società in cui si trova meglio ».

Anche in Berger l'immagine ricorrente è sdoppiata: questa volta il dualismo interessa l'istanza demistificatrice o scientifica da un lato e l'istanza umanistica o comprendente dall'altro: « Il sociologo è quello che ha un interesse appassionato, inesauribile, sfacciato, per i fatti degli uomini ». (p. 26).

Di solito il sociologo si muove in campi d'esperienza che sono famigliari a lui e a quasi tutti quelli che appartengono alla sua società: le sue ricerche. L'astronomo non vive nelle galassie remote, e il fisico nucleare quando non è in laboratorio può mangiare, ridere, sposarsi e votare senza pensare ai segreti dell'atomo. Il sociologo, invece, vive nella società quando lavora e quando non lavora. La sua vita stessa è inevitabilmente parte della sua materia di studio. Siccome gli uomini sono uomini, anche i sociologi riescono a segregare le loro percezioni professionali dalle loro faccende quotidiane, ma è piuttosto difficile riuscire a farlo in buona fede... » (p. 29).

³⁰ Cfr. I. HOROWITZ, (ed.), *Sociological Self-Images. A collective portrait*, SAGE, New York, 1969.

³¹ Cfr. La raccolta di interventi autobiografici comparsi su « Daedalus » nel 1970 e presentati da G. HOLTON, *Introduction to the Issue: The Making of Modern Science; Biographical Studies*, « Daedalus », 1970, n. 4.

Un intervento emblematico del taglio utilizzato in queste autobiografie è quello di E. ERIKSON, *Autobiographic Notes on the Identity Crisis* (pp. 730-759).

tutti gli interrogativi che del lavoro intellettuale vogliono anche cogliere l'economia, nel senso specifico di rapporti costi-benefici sia interni che esterni. Quale ordine di vantaggi non monetari si possono ricavare dagli investimenti « non a termine » impliciti nel progetto intellettuale?: elementi come prestigio, notorietà, anche potere devono, in questa prospettiva, rimanere confinati entro la categoria dei fini o, non anche assumere quella dei mezzi? Quali ipoteche è necessario porre per poter poi usufruire di rendimenti soddisfacenti? Quali risultati raggiunti rimotivano l'impegno e riattivano l'interesse verso il perseguimento di un ulteriore obiettivo? Quali traguardi mancati possono essere conteggiati o percepiti come tappe d'avvicinamento ad un « successo » esterno, e quali invece, come fallimenti personali?

Sfide all'identità o sfide organizzative?

Se assumiamo che il nostro soggetto sia « attrezzato » di attitudini autoriflessive e strategiche nei confronti delle componenti decisionali-esterne del proprio lavoro dobbiamo convenire che esistono delle zone che si sottraggono al calcolo strategico, zone che riguardano ad esempio il rapporto del soggetto con la sua scelta di diventare intellettuale (e di continuare ad esserlo); l'orientamento su interessi e tempi che si sentono più vicini, anche se possono « pagare poco », ecc.

Possiamo, per comodità analitica, ridurre lo spettro degli interrogativi che si pongono al lavoro intellettuale a due ordini di sfide: la sfida d'identità e la sfida organizzativa.

Le *sfide d'identità* si caratterizzano per la loro capacità di toccare le zone più profonde della biografia presente e passata: può essere ritenuta come una sfida d'identità, ad esempio, quella che deriva dal continuo *riproporsi* (con modalità e scansioni temporali tutte da scoprire) della scelta iniziale di determinarsi come intellettuale « a tempo pieno », scelta da sperimentare e verificare nella varietà ed eterogeneità dei « mondi » d'esperienza attraversati.

Può essere considerata *sfida organizzativa* quella che proviene dalla necessità di ridurre la quantità e la varietà dei flussi di stimoli che all'intellettuale giungono dall'esterno senza che, con ciò, questi perda il « controllo » sulla rilevanza e la pertinenza dei temi scelti e accantonati, ed anzi, essendo capace di individuare e ritrovare criteri stabili di *compatibilità* tra obiettivi (suoi propri o della comunità di appartenenza), disponibilità di risorse, capacità.

Al soggetto viene richiesto di saper ridurre il contesto del proprio lavoro a « oggetto di calcolo », cioè la gerarchia di sequenze operative inserite in un *ordine* temporale e spaziale: la peculiare natura del lavoro intellettuale, quella di poter essere, almeno in certa misura e sotto certi aspetti, « sganciato » dai vincoli spaziali e temporali normalmente imposti dalle strutture organizzate d'attività in altri contesti; di essere, in altre parole, privo di riferimenti univoci ad un « posto ». Da tutto ciò deriva che l'*ordine* di cui si è detto *non* sia un *dato*, ma una *variabile*. Tale ordine dev'essere, infatti, continuamente contrattato e ripulmato in relazione ad altri ordini: l'ordine della quotidianità — entro cui è inserito e talora *assorbito* — e l'ordine della *biografia* che ha concorso, in un modo o nell'altro, a produrlo.

Come si vede le due sfide, distinte sul piano analitico, tendono continuamente ad intrecciarsi sul piano sostantivo (anche se, sul piano narrativo, ci si sarà e chi ritraduce tutto in termini pragmatico-organizzativi e chi, invece, in termini di scelte forti e vincolanti).

Si può pensare che una buona organizzazione del lavoro e una soddisfacente strutturazione delle relazioni famigliari e sociali supportino la identità, rimuovendo, o sdrammatizzando, l'insorgere di crisi più profonde, ovvero che una salda vocazione e gusto del lavoro aiutino a sopportare carenze e disfunzioni delle istituzioni pubbliche e private in cui si agisce. Ci sono dei modelli tipici di scambio tra questi due ordini di fattori? La lettura (auto) biografica su sociologi, scienziati, artisti e scrittori fornisce ci sembra, indicazioni sull'esistenza di crisi piuttosto che informazioni su come queste crisi vengono superate³¹bls. Al momento, ancora all'inizio della nostra ricerca, ci sembra di dover comunque assumere che la sequenza tra condizioni biografiche e condizioni di lavoro (lavoro interno e lavoro esterno) vada quanto meno rivista: vincoli e risorse della biografia e dell'organizzazione individuale e famigliare dovrebbero divenire da preesistenze superate nello sviluppo della biografia intellettuale, presenze costitutive e centrali su cui si fonda e da cui si alimenta la biografia professionale: presenze, naturalmente che il soggetto rielabora e ricolloca come sfondo-orizzonte del suo lavoro (si pensi a come il ruolo della famiglia d'origine nella scelta del lavoro intellettuale viene, spesso tardivamente, scoperto come il *leit-motiv*, sia pure indiretto, della destinazione delle proprie scelte e dei propri interessi di ricerca) o come un evento privato riesca a riconvertire attenzioni e interessi di scienziati, scrittori, artisti, ecc.).

Il problema diventa allora quello di individuare le caratteristiche di sistematicità o erraticità con cui il soggetto interviene ad elaborare come limiti o come risorse, come interverenze o come stimoli gli elementi organizzativi relazionali simbolici, contenuti entro il tessuto della vita quotidiana. Ciò che interessa qui cogliere è non già la totalità delle co-genze « esterne » del quotidiano, smontate nelle loro sequenze (Garfinkel) e ricostruite nella loro completezza e complessità (Goffman); ma soltanto quei segmenti di mondo esterno che, selettivamente, entrano nell'orizzonte di interesse e rilevanza del soggetto, che articolano quella zona intermedia che è filtro tra soggetto e sistema e che la sociologia classica già aveva individuato ed espresso con il concetto di *definizione della situazione*³².

Pertanto, ogni *situazione* (che nel caso del rapporto *lavoro-vita quotidiana* potrebbe essere declinata in termini di distanza/vicinanza dell'uno all'altro) può dare luogo a diverse *definizioni della situazione: vicinanza-stato d'assedio* (si tratta di un caso fortemente presente nella condizione intellettuale, soprattutto in quella femminile: molte intellettuali rimpiangono la mancanza e difendono il diritto ad « una stanza

³¹bls Ancora generico per costituire un indirizzo tipologico ma comunque importante per una prima discriminazione ci sembra l'asse analitico continuità/rottura. Lo stesso Parsons riconosce l'esistenza di due percorsi intellettuali tipici nella tradizione sociologica classica; un percorso cumulativo e lineare, senza strappi (Durkheim), l'altro percorso attraversato da rotture, traumi malattie, crisi, « rinascite » (Weber), (T. PARSONS, *On Building Social System Theory; a Personal History*, « Daedalus », 1970, n. 4).

³² « ... La definizione della situazione è un presupposto necessario di ogni atto di volontà, poiché in date condizioni, e con un dato insieme di atteggiamenti, è possibile una pluralità indefinita di azioni, e un'azione determinata può apparire solamente se queste condizioni vengono selezionate, interpretate e combinate in un certo modo, se si raggiunge una sistemazione di questi atteggiamenti in modo tale che uno di essi divenga predominante, e subordini a sé gli altri... ». (W. THOMAS, F. ZNANIECKI, *Il contadino polacco in Europa e in America*, Bologna, Il Mulino, 1968, pp. 61-62).

tutta per sé »); *vicinanza/scambio* (il quotidiano è considerato godibile e addirittura percepito come risorsa che « alimenta la sfera lavorativa »); oppure *lontananza*, percepita e vissuta in termini o di *estraneità* (semplificazione dei bisogni) o di distanziamento — delega ad altri dei compiti di routine —. Nei casi concreti si riscontrano spesso veri e propri « effetti di dipendenza »: dai rituali di solitudine-solitudine; a sindromi e manie socializzanti; ai bisogni irrinunciabili di costanti presenze affettive strutturanti il quotidiano.

E' ancora nello spazio interattivo della vita quotidiana e nella *coesistenza/conciliabilità* temporale dei diversi mondi nell'arco della biografia che si dà la possibilità, per l'intellettuale al lavoro, di scelte diverse: possibilità di sospendere la tensione creativa utilizzando la vita quotidiana come *fonte di decelerazione-rimozione* (disattivazione della tensione attraverso interruzioni più o meno programmate e rituali del lavoro); possibilità di aprirsi agli stimoli esterni e interattivi, utilizzabili come *rimotivazione e ricarica creativa*; recupero di un ordine complessivo solo a posteriori (il problema della « tenuta mentale » e della continuità).

Ma la vita quotidiana declinata anche a livelli temporali, oltre che « spaziali », introduce ulteriori motivi di tensione, di bivalenza, non solo a livello sincronico ma anche storico e biografico.

La struttura temporale della vita quotidiana, infatti, da un lato scandisce i progetti come un orologio interiore, procedendo per scarti tra il *mio* tempo e il tempo *sociale* (ha pertanto il doppio carattere di coercitività/rassicurazione), dall'altro determina anche la storicità dell'esistenza nelle sue scansioni e nei suoi bivii.

A questo punto diventa di importanza cruciale l'analisi dei percorsi, orizzontali e verticali del soggetto a confronto con il suo « piano di vita ». Questa è una categoria strategica per chi come Berger³³ ritiene che nel mondo attuale, fin dalla prima socializzazione si abbia esperienza di una pluralità di mondi possibili e di chances potenziali di autostrutturazione della vita. Il presupposto, cruciale, in questa prospettiva, che, appunto, non vi siano percorsi di vita (*life-careers*) stabiliti, ma esistano vie diverse, aperte a molteplici possibilità, può portare il soggetto a rappresentarsi come avente differenti biografie davanti a sé, tutte ugualmente disponibili di fronte a lui.

Lo scarto tra apertura ed effettiva realizzazione di chances potenziali lo espone con frequenza ad una ansietà che è direttamente legata alla sensazione — priva di conferme e disconferme — di non essere al posto giusto né di fare le mosse più adatte al momento opportuno.

Si può presupporre che tale soggetto sia dotato — già all'inizio della sua faticosa ricerca d'identità — di una sorta di guida, di una « mappa » della società e del terreno di conoscenza che include un repertorio di « typical life-careers ».

Diversamente da quanto potrebbe sembrare, il lavoro intellettuale umanistico ammette, per la sua stessa variegata struttura, differenti e numerose vie d'accesso e socializzazione all'idea e all'immagine di cos'è e com'è la « vita da intellettuale »: non solo l'amore per i libri e per la cultura (quasi sempre presente, molte volte compulsivo) ma la preferenza per un lavoro « libero » e autodiretto portano spesso a questa scelta. Non solo la tensione verso lo studio di certi problemi, ma il proseguimento del

^{32bis} Sul problema della « doppia » separatezza della donna intellettuale, cfr. G. PAGLIANO, *Il lavoro intellettuale e le donne*, « Critica marxista », n. 2, 1978.

³³ Cfr. P. BERGER, S. BERGER, KELLNER, *The Homeless Mind*, London Penguin Book, 1977.

percorso già parzialmente segnato da esempi di « padri » e « maestri ».

Considerando ogni biografia individuale un percorso costellato di decisioni prese non soltanto in condizioni di rischio (all'impiego di certe risorse di partenza che sono note, non corrisponde un'unica « uscita » bensì una distribuzione di probabilità), ma anche di incertezza (non sono né note né stabilmente garantite le condizioni di partenza), un punto di ulteriore tensione è rappresentato dal problema della Self-esteem.

Intendiamo qui, con strategie di *gestione delle crisi* quel tipo di strategie volte a risolvere in modo più o meno consapevole il problema quotidianamente emergente della legittimazione, ovvero della produzione di un'autoimmagine in grado di tenere insieme il profilo interno (bisogni, desideri, ansie, paure) del soggetto e il profilo esterno (performances pubbliche).

Un primo modo per cogliere l'atteggiamento del soggetto in connessione con le dinamiche della vita effettivamente esperite o perseguite può essere in questo senso l'individuazione delle sue tattiche e/o strategie e del più generale atteggiamento (in termini di « perdita » o « vincita », di scacco o di successo) verso il rapporto tra passato e presente.

Evidentemente il processo che determina un certo tipo di risultato strategico rispetto ad un altro non è omogeneo e continuo ma al contrario eterogeneo e discontinuo, per scarti e rotture, per contraddizioni e « nodi ». In questo senso è utile il riferimento alla definizione operata da alcuni studiosi della personalità come Hankiss nel corso dell'approfondimento dei legami causali tra gli eventi passati e la situazione attuale e futura di un individuo. Il meccanismo di strutturazione delle esperienze passate e la sua conseguente influenza sull'immagine di sé seguirebbe regole costanti, raggruppabili in tipi di orientamenti all'azione in direzione sia delle scelte di vita che dei programmi di lavoro (strategie dinastiche, antitetiche, compensatorie, assolutorie)³⁴.

RITA CACCAMO DE LUCA
MANUELA OLAGNERO

³⁴ La tipologia è suggerita da Hankiss: la prima strategia individuata è di tipo *dinastico* e si verifica quando il soggetto che vive positivamente la sua situazione attuale, attribuisce la sua riuscita sociale e personale ad un passato altrettanto soddisfacente, dal quale vengono opportunamente cancellati o rimossi gli eventi spiacevoli e idealizzati e valorizzati quelli gratificanti. La seconda viene definita la strategia *antitetica*: su un soggetto che, pur soddisfatto della propria situazione attuale, è convinto che la sua riuscita sia dovuta allo sforzo di contrapporsi alle originarie condizioni ambientali sfavorevoli. Nel riferimento all'esperienza pregressa il soggetto evidenzierà le caratteristiche svantaggiose dell'ambiente che pure è riuscito a superare. Il superamento di tali condizionamenti negativi originari esalta e spiega l'autoestima del soggetto.

Una terza strategia individuabile è quella *compensatoria* che riguarda le persone che, insoddisfatte della situazione presente, compensano la sensazione di fallimento attuale idealizzando il passato e vivendo nel ricordo di periodi più felici della vita (spesso l'infanzia) o comunque di trascorsi successi. Il disagio del presente viene attribuito a cause esterne, a « incidenti » che si sono verificati nel corso della « carriera ». Infine, un'ultima strategia da prendere in esame è quella *assolutoria*, riscontrabile ogni qualvolta il soggetto si deresponsabilizza riguardo alla situazione negativa presente considerandola un effetto inevitabile di un'infanzia infelice, e di esperienze frustranti che hanno complessivamente impedito l'espressione delle loro qualità positive. Cfr. A. HANKISS, *Ontologies of the Self: On the Mythological Rearranging of One's Life History*, in D. BERTAUX (ed.), *Biography and Society*, SAGE, 1981.

Giovani e famiglia in Italia.

1. I dati, purtroppo ancora parziali, dell'ultimo Censimento della popolazione (1981), ci dicono che in Italia dei quasi cinquantasei milioni di individui censiti, oltre cinquanta milioni vivono con almeno un altro componente del nucleo familiare. Inoltre, sulle circa diciotto milioni e seicentomila famiglie italiane, circa undici milioni sono rappresentate da famiglie con figli in età giovanile¹. Ecco che, quasi alle soglie del Duemila, co-abitazione e vita « in famiglia » non rischiano, perlomeno stando alle apparenze, di subire quel processo di erosione che era stato ventilato da alcune parti, in anni neanche poi tanto lontani².

Cerchiamo perciò di fermare alcuni punti che valgano a indicare le linee di tendenza caratterizzanti i rapporti che intercorrono fra giovani e famiglia.

In queste riflessioni su una tematica dai confini estremamente ampi e frastagliati sia sotto il profilo dei suoi contenuti teorico-metodologici, sia sotto quello della letteratura che, soprattutto nell'arco degli ultimi quindici-venti anni, è andata accrescendo le dimensioni delle biblioteche specializzate e non, saranno utili un paio di precisazioni.

Anzitutto non si tratterà, qui, di esplorare le molteplici dimensioni sotto le quali sarebbe possibile scandagliare (e del resto è stato fatto) l'« universo » dei giovani, dandone definizioni e riconducendoli a categoria socialmente transiente. Oppure conferendo loro la capacità di costituirsi in classe³. O addirittura circoscrivendoli a fenomeno indotto dalle leggi di mercato e dalle politiche delle economie tardo-capitalistiche: rappresentate, ad esempio, dal ritardo dell'inserimento della forza lavoro giovanile nel mercato del lavoro; oppure, alla « costruzione » di

¹ Cfr. ISTAT, 12° Censimento generale della popolazione, *Dati sulle caratteristiche strutturali della popolazione e delle abitazioni, Campione al 2 per cento dei fogli di famiglia, Dati provvisori*, Roma, 1983.

² Per la verità i dati di Censimento disponibili non ci permettono, al momento, di dire se la co-abitazione più o meno prolungata dei figli con il nucleo coniugale originario sia frutto di libera scelta o non piuttosto la conseguenza di una carenza di strutture abitative o perlomeno della difficoltà nel loro reperimento. Fenomeno, questo, che indubbiamente contribuisce a ritardare il momento in cui viene presa la decisione di « metter su famiglia » per conto proprio.

³ Ricordiamo come queste tematiche fossero al centro delle discussioni fra gli addetti ai lavori e fra il più largo pubblico. Si veda, a titolo esemplificativo. F. Alberoni, *Classi e generazioni*, Bologna, Il Mulino, 1970.

una nuova categoria sociale di portatori di bisogni e, dunque, di consumatori potenziali.

Nemmeno si tratterà di cercare di dare definizioni delle realtà familiari italiane: sappiamo bene — e documentate ricerche lo comprovano — che si tratta di aggregati estremamente composti, sia sotto il profilo socio-culturale, che economico e territoriale, cui non è ancora stata data sistemazione tale da permettere ampie generalizzazioni.

Piuttosto si tratterà di accennare all'esistenza di alcuni processi sociali che hanno luogo e si sviluppano fra l'istituzione familiare — qui presa nella sua accezione più tradizionale, e cioè nel senso di famiglia coniugale con figli, fondata sulla co-abitazione⁴ — ed i suoi componenti più giovani. E tutto ciò secondo una dinamica che, nel suo dispiegarsi, modifica non solo la natura di entrambi, portando alla continua ridefinizione dei ruoli di cui giovani figli e genitori adulti sono i portatori, ma anche riproponendo continuamente le basi su cui si fonda l'identità di ognuno. Nonché, ingenerando ripercussioni sulla struttura sociale circostante, determina profondi mutamenti di ordine normativo e culturale, di comportamento e di costume (basti pensare a quelli legati alla sfera procreativa e della vita sessuale che hanno caratterizzato l'ultimo quindicennio).

2. E' all'interno dell'istituzione familiare — sia nella prassi quotidiana che nell'analisi compiuta dalle scienze sociali — che vengono riconosciuti ed assegnati compiti che possiamo richiamare con il termine di « riproduzione sociale ». Questi si sostanziano in quel complesso fenomeno a partire dal quale si dà non solo l'esistenza fisica ma anche quella *sociale* dell'uomo. Di qui discendono quei contenuti normativi e simbolici, quelle pratiche quotidiane, quella cogenza etica che rappresentano il limite-definizione dell'istituzione familiare. Sempre all'interno di questa ed al processo di riproduzione che vi si svolge vanno ad iscriversi gli elaborati e non indolori adattamenti dell'individuo all'ambiente. Qui si sviluppa il processo della sua socializzazione che varia al variare della fase del ciclo di vita attraversato; il suo prendere cognizione della dimensione del potere e della coercizione nonché dei confini che separano e legano, al tempo stesso, lecito ed illecito, interesse individuale e finalità condivise, af-

⁴ E' chiaro che il termine « famiglia » evoca per ognuno immagini e realtà diverse, rapporti sociali ed emotivi che spesso vanno aldilà del nucleo coniugale con figli. Del resto da parte di molti autori è stata messa in evidenza — anche nelle società urbane e industriali contemporanee — l'importanza della famiglia « estesa modificata », composta, cioè, da individui che intrattengono fra loro rapporti di parentela e affinità, ma *non* di co-abitazione.

fermazione individuale e riconoscimento della diversità.

Si tratta di una serie di processi che diventa tanto più complesso e contraddittorio quanto più la società circostante, e quindi anche la realtà familiare stessa, sono percorse da mutamenti profondi. In qualche misura, e con più ampia dose di generalizzazione, il rapporto giovani-famiglia nella società italiana contemporanea è reso peculiare proprio dall'essere andato scandendosi — nel corso dell'ultima trentina d'anni — all'interno del grande processo di mutamento sociale che ha caratterizzato l'Italia del secondo dopoguerra.

Troppo note le vicende cui mi riferisco. Eppure vale la pena, perché direttamente rilevanti per il nostro tema, richiamarne alcuni sommari titoli: un processo di industrializzazione rapido e caotico con conseguenti fenomeni di urbanizzazione, migrazioni interne ed internazionali; lo sradicamento di milioni di individui dalle comunità medio-piccole di un'Italia perlopiù ancora legata ad un'economia agricola; l'affermarsi di una cultura di massa; l'accesso, per larghe fasce della popolazione, alla percezione di un « miracolo economico ».

È però, accanto a questi vistosi fenomeni, ricordiamo anche le massicce distorsioni dello sviluppo. Ne sono discesi — per limitarci a quello che potremmo dire l'aspetto « sovrastrutturale » — l'incrinarsi e la messa in crisi dei modelli tradizionali di comportamento: la creazione di sistemi di aspettative di emancipazione sociale e di affermazione materiale più che proporzionali rispetto ai tassi dello sviluppo economico. E' così, ad esempio, che sono venute meno le forme del controllo sociale tradizionale (etico-religioso, comunitario) ma non ne hanno preso il posto quei tipi di controllo razionale socializzato e condiviso che, per riprendere l'ipotesi di Max Weber, avrebbero dovuto costituire carattere fondante del capitalismo moderno.

Poi, tanto per proseguire lungo il filo degli anni, l'incepparsi dei meccanismi della crescita economica è culminato, con la fine degli anni '60, nel frantumarsi del sogno collettivo. La presa di coscienza di una distanza fra aspirazioni e realtà, nelle generazioni di quei giovani che erano cresciuti in famiglie che avevano di fatto assaporato — o anche aspirato — al benessere sempre più diffuso, non ha portato a riformulare le prime, ma a voler distruggere, rifiutare la seconda. Il « volere tutto e subito », la negazione del tempo, cioè, si è tradotta in una negazione della storia⁵. In una negazione del lento accumularsi e sedimentarsi

⁵ Qui e altrove cfr. F. FERRAROTTI, *Nostalgia dell'autorità*, in AA.VV., « In nome del padre », Bari, Laterza, 1983. Si veda anche L. RICOLFI e L. SCIOLLA, *Fermare il tempo. Osservazioni su cultura giovanile e identità*, « Inchiesta », 54, 1981.

delle esperienze e delle interpretazioni collettive e normative che hanno formato il bagaglio di quegli apparati culturali cui gli individui, nel tempo, fanno ricorso per orientarsi nella gestione del rapporto fra finalità da raggiungere e mezzi disponibili.

Gli anni del « grande rifiuto », dell'anti-autoritarismo sono passati attraverso l'esperienza dell'auto-gestione riportandone conseguenze che sono state dette di « autofagia »⁶. La negazione di ogni principio di autorità ha impedito la possibilità di costituirsi in opposizione e, dunque, di esistere.

Utilizzando le lezioni della Scuola di Francoforte, ci si è schierati contro l'autorità impersonata, per antonomasia, dalla famiglia — e più specificamente dalla figura paterna — senza però rendersi conto che il grande processo di mutamento vissuto dall'Italia del secondo dopoguerra, l'aveva già svuotata non solo del potere, ma anche di un'autorità indiscussa.

Peraltro, alla luce delle più recenti tendenze in atto, sembra proprio la ricerca di autorevolezza — declinata in termini di funzionalità — quanto appare guidare molti dei comportamenti giovanili odierni. Il ritorno ad una frequentazione degli studi che non pare dettata da mere ragioni di utilizzazione di tempi di « parcheggio » nella scuola — e pur sempre in presenza delle perduranti incertezze quanto all'inserimento futuro in un'occupazione — può forse essere preso come uno degli indicatori di questo fenomeno. Che potrebbe poi accompagnarsi al diffondersi di quelle aspirazioni di tipo burocratico-efficientista che, in apparenza, tendono a sostituire ideologie e sistemi valoriali di altro tipo nei tentativi compiuti per raggiungere qualche certezza circa l'indirizzo da dare al proprio agire⁷.

3. Karl Mannheim ha elaborato il concetto di « generazione » nei termini non tanto della « comunanza di destino » Heideggeriana, quanto piuttosto di « locazione » degli individui nella storia⁸. Più generazioni di individui co-esistono e interagiscono in un medesimo momento della storia (in questo caso quella dei genitori e quella dei figli/giovani). Ma ognuna percepirà il proprio *esserci* in modo peculiare e dettato nei termini della propria fase (sia individuale che collettiva) di ciclo di vita. E' facendo ricorso a questa diversa ubicazione nel tempo — della società, nel suo complesso; della vita familiare, in maniera subordinata — che si precisano meglio i contenuti dello scambio so-

⁶ Cfr. G. TAMBURRANO, *Il cittadino e il potere*, in AA.VV., cit., pp. 77 ss.

⁷ In proposito si veda la più generale ipotesi sviluppata in L. CAVALLI, *Il capo carismatico*, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 277 ss.

⁸ K. MANNHEIM, *Sociologia della conoscenza*, Bari, Dedalo, 1974, cap. 7.

cio-emotivo e simbolico-normativo che lega giovani e famiglia.

Anzitutto una notazione di carattere demografico. Tutti sanno che in Italia, come del resto in altri paesi industrializzati, stiamo assistendo ad un processo di drastica riduzione della natalità. Non solo. Ma va anche riducendosi il numero medio di figli per famiglia: sempre più frequenti sono i figli unici. Si tratta di un andamento che trova specificità nelle differenze territoriali e di classe. E che comunque ci sollecita a tenere presente il legame che — pressoché ovunque — sembra esistere fra questo fenomeno e i processi di urbanizzazione, industrializzazione e crescente impegno (lavorativo e non) fuori di casa da parte della donna. Difficile tentare di stabilire quali possano essere i nessi causali fra tali fenomeni: resta il fatto che sempre più tendono ad affermarsi istanze volontaristiche da parte della coppia nei confronti della prole « voluta ». Ciò fa sì che vengano non solo valorizzati gli elementi relativi alla vita affettiva e sessuale della coppia, ma che anche la prole costituisca l'oggetto di un ascolto e di un'attenzione maggiormente caricata di aspettative per quanto attiene alla sua « riuscita » sociale.

Vanno precisandosi, da parte dei genitori, memori di epoche di scarsità economica e difficoltà materiali, aspirazioni verso determinati tipi di qualità della vita ritenuti auspicabili per propri figli. L'ottica consumistica entro cui sono articolati tali traguardi è venuta, peraltro, scontrandosi — soprattutto in certi strati sociali — con istanze « critiche » di generazioni di giovani che, ignare delle vicende e delle cause della scarsità, si sono prefisse la ricerca di traguardi di tipo diverso (dando per scontata l'esistenza di uno « zoccolo » economico-strumentale protettivo di base). Si è trattato di traguardi legati a quella che, per brevità di riferimento, chiameremo la sfera sovrastrutturale — capace di fornire i mezzi ideologico-culturali per « dare un senso all'esistente ». Su un versante, l'adozione di stili di vita « diversi », la ripresa della religiosità giovanile possono costituirne degli esempi. Su diverso, tragico, versante, gli episodi di auto-distruzione indotti dal consumo di droga costituiscono, in parte, il risultato fallito della ricerca di un agire dotato di senso.

Perché, dunque, le risposte che la famiglia dà ai propri componenti più giovani non sono spesso in grado di dare struttura alla loro esperienza quotidiana? Possiamo ricordare che le caratteristiche dello sviluppo capitalistico, implicando un continuo ampliamento delle competenze tecniche e sociali di cui ogni individuo è di continuo chiamato ad impadronirsi, impongono ai componenti adulti della famiglia responsabilità di socializzazione ed educative crescenti. E queste, paradossalmente, non sono state affatto erose dall'affermarsi delle istituzioni di quel-

lo che è l'apparato del *welfare state*, ma anzi ne sono state rese più complesse⁹.

Si può anzi affermare che in una tale situazione la famiglia risulta assegnarsi un ruolo di referente, burocraticamente normato, in grado di mediare, in maniera polifunzionale, fra formulazioni socialmente e culturalmente indotte dei bisogni e più o meno effettiva disponibilità dei servizi necessari per soddisfarli. Tale diffusività di funzioni appare, più in concreto, essere riorganizzata attorno alla figura della moglie-madre che diventa figura dominante. Suo è il compito di mediare fra risorse disponibili, bisogni di natura espressiva e bisogni indotti dal continuo mutare degli standard presenti in una « società di servizi ». A questo proposito vale la pena rilevare — senza peraltro trarre conseguenze dirette quanto fuorvianti, giacché complesso è il numero degli elementi che andrebbe tenuto presente al riguardo — come dai dati dell'ultimo Censimento, sul totale delle famiglie comprendenti più del solo capofamiglia, la percentuale delle famiglie composte dalla sola madre e dai figli sia superiore (7.6 per cento) a quella delle famiglie composte dal solo padre con i figli (2.4 per cento)¹⁰.

4. In una società i cui caratteri acquisitivi permangono — anche di fronte allo scricchiolio insistente del modello di sviluppo finora adottato — la responsabilità del processo di socializzazione che giace nelle mani dei genitori (e che nei loro confronti retro-agisce) si sviluppa secondo modalità caratterizzate da incertezza e da frustrazioni. Sia i genitori che i figli sono, ogni generazione a suo modo, consapevoli della perdita di rilevanza degli apparati normativi tradizionali.

La cesura fra ideologia del lavoro del padre e tendenza alla appropriazione/soddisfazione dei bisogni non solo di tipo strumentale, ma anche di tipo espressivo, da parte dei figli, pone le premesse per una frattura dei fondamenti tradizionali dell'auto-

⁹ In tal senso si ricordano i lavori di L. BALBO, *Stato di famiglia*, Milano, Etas Libri, 1976 e di P. DONATI, *Famiglia e politiche sociali*, Milano, Angeli, 1981.

¹⁰ Cfr. ISTAT, *cit.*, tab. 18. I dati, ovviamente rivelano una diversa distribuzione territoriale del fenomeno: la percentuale di famiglie composte solo dalla madre e dai figli è massima al Nord (8.3 per cento) ed è specularmente accompagnata dalla più bassa percentuale di famiglie composte di solo padre e dai figli (2.2 per cento). Al Centro le famiglie del primo tipo costituiscono il 6.8 per cento del totale delle famiglie comprendenti più del solo capofamiglia; mentre le seconde costituiscono il 2.3 per cento; al Sud, la percentuale delle seconde è di 2.6 per cento (famiglie composte da padre e figli), mentre quella delle famiglie composte da madre e figli è del 7.2 per cento.

rità familiare¹¹. Quanto più il fondamento su cui si regge la convivenza familiare viene ad essere negato — e in maniera diversa a secondo degli strati sociali — tanto più il modello di socializzazione tende ad essere di tipo permissivo. Si tratta di una corsa, peraltro, che non vede né vinti né vincitori. La promozione di atteggiamenti « universalistici » (in quanto più duttili e adattabili alle molteplici contingenze della vita contemporanea) nei figli, si pone in deroga al « particolarismo » familistico tradizionale. Ma tutto ciò si traduce in una prolungata dipendenza economica in cui la generazione più giovane si trova a dover vivere suo malgrado.

Gli esiti di questa contraddizione sono vissuti dai giovani nei termini di una fuga dalle modalità di « repressione indolore » messe in atto dai modelli di socializzazione permissiva e come ricerca di forme di autonomia, non solo economica, ma anche in termini di stili di vita. Per le giovani donne, ad esempio, questa ricerca di autonomia può estrinsecarsi non solo attraverso la ricerca di comportamenti sessuali alternativi, ma anche con ritardo o rifiuto definitivo ad assumere quei ruoli di madre e casalinga che, tendenzialmente, potrebbero riproporre la propria subordinazione economica e sociale, le contraddizioni della « doppia presenza »¹².

Esiti della contraddizione che si traducono in una fenomenologia che fa del contrapporsi delle due generazioni all'interno della famiglia il tema centrale — con variazioni più o meno drammatiche, con il diffondersi, fra i giovani, di episodi di controcultura e « devianza », con la ricerca di fonti alternative di legittimazione normativa che, ovviamente, variano al variare dello strato sociale di appartenenza e del grado di dipendenza economica sperimentato.

Si può infatti ipotizzare che, dove è maggiore la dipendenza economica è minore, perché minori sono le risorse disponibili, la contrapposizione non è tanto fra generazioni, quanto piuttosto fra giovani e sistema sociale nel suo complesso.

5. Duplici sembrano essere le conseguenze di questo andamento centrifugo rispetto alla legittimità del controllo e dell'autorità familiare. Da un lato pare indubbio che si sia verificato un indebolimento della sfera istituzionale/familiare che, per

¹¹ Qui e altrove ho ripreso punti sviluppati già in M. CIACCI, *Famiglie, crisi di autorità e nuova razionalità*. Firenze, Opera Universitaria, 1982. Cfr. anche M. CIACCI, *Sul comportamento economico delle famiglie italiane*, « Città e Regione », 8, 1982.

¹² Per questa espressione si veda L. BALBO, *La doppia presenza*, « Inchiesta », 32, 1978. Cfr. inoltre C. SARACENO, *Il lavoro mal diviso*, Bari, De Donato, 1980.

autonomia, è responsabile del fatto che è al suo interno che le norme sociali, le convenzioni, i codici di comportamento trovano una loro legittimazione e possono pertanto essere interiorizzati come tali. Un tale venire meno della capacità di dare legittimazione alle norme sociali da parte della famiglia — perché è venuta affievolendosi la sua stessa autorità, declinata soprattutto in termini di autorità paterna — si traduce in fenomeni di comportamenti trasgressivi delle norme.

In secondo luogo la diminuita funzione legittimante della famiglia, e, per essa, della generazione adulta al suo interno, si accompagna al crescente peso acquistato da un processo di socializzazione che tende sempre più al raggiungimento di conformità comportamentali (nei giovani), ispirate ad una razionalità di valori.

Si tratta di un fenomeno che è andato accompagnandosi al progressivo distacco fra sistema produttivo e sistema educativo; alla crescente consapevolezza che non è più il ruolo lavorativo¹³ (cospicuo nell'ideologia della generazione adulta) a determinare l'identità sociale e che questa è comunque sempre provvisoria. Fenomeno che infine si è accompagnato a quell'indebolimento dell'autorità paterna che non ha trovato più giustificazione nei valori morali che la sostenevano, ma nei soli scopi sociali da perseguire.

E' così che è venuto affermandosi un processo di socializzazione che, guidato, com'è, dalla razionalità di scopo, fa della permissività (e pertanto di una continua ridefinizione degli scopi da perseguire) una delle sue connotazioni principali, accompagnata dalla persistente ricerca di nuove fondazioni dell'autorità. Inoltre se, per riprendere un'affermazione classica, diventare adulti significa passare dalla « potenzialità » all'« atto », ci si chiede in quali termini questo potrà svilupparsi, ritardato ed impastoiato, com'è, da un assetto societario che prevede prolungati tempi di scolarizzazione e, comunque, difficili quanto precari circuiti di inserimento nella vita « attiva ».

6. E' stato detto che nella società contemporanea l'individuo si trova a fare il « pendolare » oltre che nello spazio, « anche fra una formazione sociale ed un'altra, cominciando da quella in cui è stato socializzato e che non è detto corrisponda a nessuna di quelle entro cui si svolge la sua esistenza di adulto ». A questa ipotesi, peraltro largamente condivisibile, mi pare si possa accostare anche la seguente. E cioè che, nel rapporto familiare, vada affermandosi una personalità motivata non dalla co-

¹³ Sulla problematica della crisi del lavoro si veda, come sintesi interpretative, P. GIOVANNINI, *I giovani e la crisi del lavoro*, Firenze, Opera Universitaria, 1982.

genza morale delle aspettative di ruolo, ma piuttosto dalla loro « utilità » per le finalità, che, di volta in volta, l'individuo si pone. E questo vale per entrambe le generazioni coinvolte — anche se qui ci occupiamo soprattutto dei giovani.

Ovviamente tale orientamento ha conseguenze che acquistano diversa connotazione a secondo del sesso e dell'appartenenza sociale dei giovani in questione. Se, ad esempio, per gli appartenenti agli strati subalterni di origine rurale, l'ideologia permissiva ha rappresentato un supporto di segno modernizzante nella ricerca delle modalità di adattamento che rendessero meno traumatico l'inserimento dei giovani immigrati nella realtà di una società industriale; se per le giovani donne questa stessa ideologia ha contribuito alla elaborazione di un rifiuto variamente articolato dei propri ruoli sessualmente definiti; per tutte le componenti delle giovani generazioni coinvolte in un processo di socializzazione permissivo, questo ha anche avuto il significato di proporre una crescente discrepanza fra proposizione dei propri bisogni e norma sociale. E ciò ha prodotto, da un lato, possibili frustrazioni nel momento in cui quelli non avessero trovato pronto e compiuto soddisfacimento; da un altro l'innescarsi di meccanismi trasgressivi della norma nel momento in cui fosse stato deciso di soddisfarli anche in deroga a divieti e norme di segno contrario; ed infine il tentativo di individuare — una volta « sfondate tutte le porte » — un nucleo di razionalità autorevole con cui confrontarsi.

All'interno di questa tensione fra orientamenti verso una razionalità di scopo ed il sopravvivere, malgrado tutto, di una norma sociale ipoteticamente ispirata ad una razionalità di valori, si sviluppa l'opera di socializzazione¹⁵ che lega i componenti della generazioni adulta e di quella giovanile e con modalità diverse a seconda della classe di appartenenza. Inoltre se i comportamenti trasgressivi dei giovani, in un primo momento, si traducono agli occhi dei propri familiari in esempi di comportamento deviante, per una serie di complessi intrecci fra permissività, assuefazione, speranza di riconquistare l'anima « smarrita », finiscono poi spesso per essere tollerati e, con variabili gradi di accettazione, incorporati nell'esperienza familiare stessa.

Un tale fenomeno sembra maggiormente diffuso nelle generazioni adulte di quegli strati sociali medio-alti che interpreta-

¹⁴ L. GALLINO, *Gli effetti dissociativi dei processi associativi nelle società altamente differenziate*, in AA.VV., « La società industriale metropolitana e i problemi dell'area milanese, Milano, Angeli, 1981, pp. 33-34 ss.

¹⁵ Cfr. F. BIMBI, *Mutamenti nei processi di socializzazione: la famiglia*, in S.S. ACQUAVIVA (a cura di), « Mutamenti sociali e contraddizioni culturali », Brescia, La Scuola, 1976, pp. 47 ss.

no la « devianza » della generazione più giovane (sia sotto forma di trasgressione normativa che di innovazione comportamentale) nei termini del proprio fallimento in quei ruoli di « socializzatori » che, a quel determinato livello della stratificazione sociale, sono maggiormente articolati e densi di ambizione¹⁶.

In tal senso le dinamiche che si sviluppano entro famiglie di questo tipo contribuiscono (anche per via della posizione sociale maggiormente emancipata) a spostare continuamente le soglie del socialmente lecito. Ciò avviene in una rincorsa spesso drammatica con il mutare dei bisogni e dei comportamenti della generazione più giovane, da un lato, e con un'opera di legittimazione atipica, dall'altro. Non si tratta, cioè, di quella che scaturisce dalla tradizionale opera di legittimazione delle norme societarie cui solo parzialmente la famiglia oggi assolve; quanto piuttosto quella di riconoscere ed inglobare e quindi, in certo senso, legittimare nuovi codici di comportamento espressi dalla componente giovanile nella ricerca del soddisfacimento di bisogni — non solo materiali — che portano ad allargare i confini del socialmente noto e consentito.

Così, la diversa localizzazione nel tempo della generazione adulta e di quella giovanile, dà vita all'interazione di esigenze diverse all'interno della famiglia e mette in moto processi di tensione fra le due. Ma è pur sempre questa stessa interazione che risulta responsabile dei tentativi di mediazione compiuti dalla generazione adulta nei confronti delle trasgressioni normative compiute dai propri figli. Questo rapporto non va sottovalutato, anche perché mi pare che proprio al suo interno possano individuarsi, d'altra parte, alcuni di quei meccanismi di una socializzazione al « diverso » che ha contribuito — soprattutto nell'ultimo quindicennio — a mutare il costume di larghi strati sociali presenti nella società italiana.

Inoltre è a partire da un archetipo « famiglia » che si sostanziano e prendono forma le ricerche di quei modelli di comportamento che siano più duttili e adeguati alla realtà mutevole dell'esperienza quotidiana — sia della generazione adulta che di quella giovanile. E forse, soprattutto a partire dai giovani, prende vita quell'agire ispirato ad una razionalità di scopo che, negando forme di autorità indiscusse, sembra peraltro aperto alla individuazione delle ragioni su cui possa reggersi un'autorità autorevole.

MARGHERITA CIACCI
Università di Firenze

¹⁶ Cfr. P. DONATI, *Famiglia, stratificazione sociale e classi sociali*, in A. ARDIGÒ (a cura di), « Classi sociali e strati nel mutamento sociale », Brescia, La Scuola, 1976.

Genitore, papà e pater - Ovvero la socialità paterna Una riflessione di antropologia Psicologica *

« Il Padre ha una sorta di benevolenza verso il figlio, spinto dal ricordo e dalla speranza ».
Aristotele, *Grande Etica*, II (B), 12, 33-5.

Premessa

Che cosa è il Padre? Quale soggettività maschile viene costruita da questo ruolo? Quale compiti psico-socio-biologici svolge all'interno della specie umana nelle diverse articolazioni culturali che essa presenta? « La triade padre-madre-figlio è *naturale*? Oppure — si domandano Berger-Berger (1984. 258) — è un'aggiunta *artificiale* (cioè, culturalmente costruita) alla diade *naturale* madre-bambino? ». Non ci si può porre questi interrogativi senza avvertire confusione e profondo disagio. Appartendiamo, infatti, ad una società che sul padre ha costruito il proprio mito di fondazione ma che oggi sembra poter fare a meno anche di una sua marginale presenza nella unità domestica. Dentro la nostra cultura immagini di grandezza e di miseria, associate alla figura paterna, si alternano impedendoci di far luce sulla realtà sociale e affettiva che governa le nostre relazioni familiari. Ancora una volta il mondo tradizionale e primitivo può forse aiutare l'uomo occidentale che si è smarrito nella sua storia di prodigi. La varietà di soluzioni e di adattamenti, che popoli diversi dal nostro hanno elaborato, può ampliare l'orizzonte della coscienza contemporanea, ricondurre le vicissitudini dell'Occidente all'interno dell'umanità, in particolare, e della Natura, in generale e, dunque, avvicinare la comprensione dell'arcano che si nasconde nella paternità.

All'antropologia si deve, se non la scoperta, certo il merito di aver puntualizzato che la concezione del padre, espressa dall'Occidente, è tutt'altro che universale. Gli attributi sociali e i modelli affettivi legati ad esso variano notevolmente nelle differenti culture. La presenza del padre è accertata ovunque all'interno dei vari sistemi sociali ma le diversità appaiono così rilevanti da rendere estremamente arduo lo stesso confronto.

Intendo basare la mia riflessione antropologica su dati etnografici del tutto acquisiti, facilmente rintracciabili nei classici della disciplina o in qualsiasi buon manuale. Ciò per due ordini di motivi. Il primo è di carattere generale. Ritengo in parte ormai superata quella fase di frontiera, di radicale relativismo che consentiva ad ogni antropologo di formulare o smontare teorie generali facendo ricorso al caso bizzarro di una società solo da lui studiata. I moderni processi acculturativi in atto tendono a ridurre la varietà delle differenze culturali ed oggi disponiamo di una mappa alquanto esaustiva di monografie etnografiche. La sfida più rilevante, che si presenta agli antropologi — e il cui esito può decidere il loro destino sociale —, riguarda la capacità o meno di elaborare que-

(*) Il testo riproduce l'intervento dell'autore al Convegno « Il Padre tra natura e cultura: ricerche al confine tra biologia, psicologia, etologia, antropologia ». (Roma, Università Cattolica del S. Cuore, 18-20, XI, 1983).

sti dati, già acquisiti, così da pervenire a quadri teorici da prima semplici e poi sempre più articolati e complessi. In questa direzione sono venuti, infatti i contributi recenti più rilevanti. (Levi-Strauss, Murdock, Whiting, Harris).

Il secondo motivo, di carattere particolare, interessa il problema della paternità, ambito sul quale gli studi etno-antropologici ormai da quasi un secolo hanno abbondantemente riflettuto mostrando però una radicale incapacità ad andare oltre le pur utili asserzioni relativistiche. Eppure — come vedremo — gli elementi di fondo sono da tempo conosciuti e se lo sforzo teorico si è arenato su posizioni generiche e unilaterali, forse ciò è da mettere in rapporto con la forte caratterizzazione ideologica che tale tema presenta all'interno della nostra cultura.

Esempi di Paternità nelle società tradizionali

Per capire il senso della paternità in società pre-letterate, è necessario ricordare che in esse la parentela costituisce un fondamentale principio ordinatore delle relazioni sociali (cfr. Godelier 1977; Padiglione 1984). Alcuni casi esemplificativi di società primitive dovrebbero introdurci al problema.

La prima descrizione riguarda il popolo delle Tobriand, nella Nuova Guinea. Lo studio etnografico che Bronislaw Malinowski effettuò agli inizi del secolo su questo popolo rappresenta, non solo un classico dell'antropologia, ma la prima rilevante messa in discussione di certezze tradizionali o emergenti (quelle per intenderci della psicoanalisi) a riguardo della figura paterna. Vediamone in sintesi il contenuto. I Trobriandesi, popolo di orticolturori e pescatori, costituiscono una società matrilineare, cioè formata su regole di discendenza che stabiliscono la possibilità per l'individuo di acquisire status, diritti e appartenenza ad un gruppo, solo attraverso i legami genealogici che passano per le donne, cioè che riguardano il lato materno. Ciò non vuol dire — è bene precarlo subito — che si tratti di una società matriarcale: non sono infatti le donne a detenere o a gestire il potere ma gli uomini ad esse legati per filiazione o consanguineità e non per affinità o matrimonio.

Particolare di questa società è che gli indigeni « ignorano nel modo più assoluto l'importanza dell'uomo nel concepimento dei bambini... il termine padre è per i Trobriandesi una definizione chiara anche se esclusivamente sociale: esso definisce l'uomo sposato con la madre, colui che abita nella sua stessa casa » (1968: 22). Secondo i Triobriandesi, i figli vengono deposti dallo spirito di un antenato materno sulla testa della donna o introdotti nel suo utero sotto forma di piccolissimi folletti (spiriti). « Il marito deve allora proteggere e amare i piccoli, riceverli nelle braccia quando nascono, ma essi non sono « suoi », nel senso che egli abbia partecipato alla loro procreazione. Il padre è, così, un amico benevolo e amato, ma non un parente riconosciuto dal fanciullo » (1969: 58). Le sue affettuose sollecitudini accompagneranno il piccolo nei primi passi della vita; si prenderà cura di lui, ci giocherà insieme e lo nutrirà. Ma appena il bambino incomincia a crescere e a interessarsi alle cose che si trovano al di fuori della sua casa e ai propri bisogni immediati, cominciano a sorgere alcune complicazioni... Egli viene a sapere che non appartiene allo stesso clan di suo padre, che il suo appellativo totemico è diverso e che è invece identico a quello della madre. Allo stesso tempo viene a conoscenza di tutta una serie di doveri, restrizioni e preoccupazioni di orgoglio personale che lo uniscono alla madre e lo separano dal padre. Appare all'orizzonte un altro uomo, il fratello della madre. Può darsi che quest'ultimo viva nella stessa località, ma può benissimo darsi che risieda in un altro villaggio. Il bambino viene pure a sapere che il posto dove risiede il suo zio materno è

anche il suo posto, il « villaggio proprio » del bambino; è lì che egli ha la sua proprietà e i suoi molteplici diritti di cittadinanza, è lì che lo aspetta la carriera futura, è lì che egli troverà i suoi naturali alleati e associati. Nel villaggio dove è nato egli può addirittura venir considerato un outsider, mentre nel villaggio che deve considerare « proprio » e dove vive il fratello della madre, suo padre è uno straniero e lui un cittadino naturale. Man mano che cresce si rende conto di come il fratello della madre assuma su di lui un'autorità che aumenta gradualmente e che si esprime nella richiesta di servizi, nell'aiuto in certi lavori, nel dargli o rifiutargli il permesso di compiere determinate azioni, mentre l'autorità e i consigli del padre diventano sempre meno importanti » (1968 : 23).

Se dunque il padre rappresenta per il figlio un estraneo, a livello legale, che non gli trasmette il proprio nome ma che ha saputo, in virtù delle sue amorevoli cure, instaurare nella prima infanzia un'affettuosa intimità; ben altro ruolo viene attribuito al fratello della madre che è considerato « il principio di disciplina, l'autorità e il potere esecutivo della famiglia ». Da questi, e non dal padre, il giovane sarà avviato al lavoro ed erediterà beni, rango sociale e orgoglio per l'identità totemica.

Rispetto alla nostra società i Trobriandesi scompongono la paternità sociale in due distinti ruoli che affidano uno al marito della madre ed un altro allo zio materno.

La paternità fisiologica sembra invece del tutto sconosciuta. Malinowski ha tentato con ogni stratagemma di far ammettere agli indigeni l'importanza del ruolo maschile nel concepimento (1976 : 84-93). Ad esempio nonostante che i Trobriandesi tengano in sommo rispetto la fedeltà coniugale « un uomo la cui moglie ha concepito durante la sua assenza, accetterà allegramente l'evento e il bambino, e non vedrà nessuna ragione per sospettarla di adulterio » (1968 : 158). Gli indigeni sono consapevoli che una vergine non può procreare ma reputano la deflorazione utile solo perché altrimenti gli spiriti non potrebbero entrare. Non viene infatti attribuito alcun valore fecondativo allo sperma, assimilato all'acqua. Ciò nonostante riconoscono che i figli possono, anzi devono, assomigliare al loro padre. Se qualcuno fa notare che un bambino ha le sembianze della madre o di un parente di lei commette una grave gaffe poiché insinua l'esistenza di un incesto. Ma il figlio rassomiglia al padre, secondo il punto di vista indigeno, solo in virtù dell'influenza sociale che questo ha esercitato sul piccolo nella tenera età; è stato vicino alla madre e ne ha plasmato il bambino.

Se dunque la paternità fisiologica risulta negata, quella sociale appare esaltata e un « bambino senza padre viene considerato qualcosa di anomalo, di contrario al normale corso degli eventi, e dunque biasimevole » (1968 : 164). Due comunità differenti accolgono il piccolo in fasi diverse della sua vita. Il villaggio dove risiede il marito della madre nella infanzia e poi la comunità dello zio materno dove il giovane va a sposarsi e risiederà con la moglie e i figli esercitando però nel contempo la propria autorità su un'altra famiglia, quella della sorella che vive altrove.

Questa articolata scomposizione dei doveri e degli effetti familiari risulta macchinosa e innaturale agli occhi degli occidentali. In realtà non sono pochi i vantaggi, in termini di integrazione sociale e salute mentale, che essa fornisce. Due distinte funzioni paterne hanno modo di esprimersi e complementarsi nella vita sociale dei Trobriandesi. Da un lato i rapporti informali, indulgenti e intimi del bambino con il marito di sua madre al quale la società non concede diritti o privilegi ma solo l'opportunità di esplicitare affetto e cure. Da un altro lato le relazioni formali con lo zio materno, rigido tutore e rappresentante degli ideali sociali, « tenuto, in modo opportuno, ad una certa distanza dal-

l'ambiente familiare» (1969 : 278) così che rivalità e disagi possano esprimersi e nei tempi lunghi della biografia trasformarsi in solidarietà.

L'immagine del padre che si può desubere dalla realtà etnografica di una particolare società matrilineare come quella delle Trobriand, risulta dunque alquanto diversa dalla nostra concezione occidentale. Certo si può credere che si tratti di un caso anomalo, di un popolo — come direbbero i sociobiologi — alla deriva evolutiva, che dunque non consente di formulare generalizzazioni. Ma, sebbene raro in cultura, il tipo di organizzazione familiare trobriandese presenta ben distinti alcuni ruoli paterni che, diversamente distribuiti, troviamo simili in tutte le società. Un ulteriore contributo alla riflessione può essere offerto da un esempio di società a discendenza sempre unilineare ma questa volta di tipo patrilineare, dove l'appartenenza ad un gruppo è cancellata in base al lato maschile. I Mossi dell'Alto Volta presentano un'organizzazione gerarchica al cui vertice vi è un sovrano, autorità sacra che simboleggia l'unità del popolo ed è riconosciuto come « detentore di un potere personale totale su i suoi sudditi, e sui loro beni... I capi delle unità territoriali appaiono come repliche stentate e incomplete della figura del sovrano; essi sono signori nelle loro circoscrizioni, dispongono del diritto di vita e di morte, dominano un territorio di subordinati e dipendenti » (Balandier 1977 : 100). Questa struttura autocratica si estende dal sistema macrosociale sino all'unità familiare. « I padri mossi credono che, essendo responsabili della nascita dei loro figli, abbiano il diritto di comandare in ciò che concerne i beni e i servizi che derivano dalle attività di questi... si attribuiscono così una superiorità di principio, ... un diritto totale sulle loro creature e su ciò che esse producano » (1977 : 101). La posizione sociale dei giovani è pertanto caratterizzata da un generale stato di subordinazione al potere del genitore; subordinazione che si attenua solo quando il ragazzo accede allo status di sposato. « Il padre esita a lungo prima di acconsentire al matrimonio dei figli, poichè ridurrebbe così la distanza sociale che li rende inferiori, facendoli diventare genitori; egli comincerebbe a dividere alcuni dei poteri e vantaggi inerenti al suo stato, progredirebbe verso la condizione di « anziano » e, per ciò stesso, si avvicinerebbe alla morte » (1977 : 102). I padri mossi, scrive Skinner, l'antropologo che ha studiato questa popolazione, « sono così sensibili alla idea di essere sostituiti dai loro figli che provano risentimento a vederli crescere e progredire » (Balandier 1977 : 105). Ad attenuare e trasformare questo potenziale esplosivo di rivalità familiare tra padre e figli interviene l'istituzione della matrilocalità e meglio avunculocalità riservata ai soli primogeniti. La cultura mossi prescrive infatti la separazione tra padre e figlio primogenito il quale, vero destinatario dell'eredità paterna, deve risiedere, dall'infanzia alla pubertà presso la parentela materna, lontano dalla casa del padre. In occasioni particolari egli va a trovare il padre e i fratelli, cioè l'insieme dei suoi futuri rivali e intrattiene con loro rapporti formali e cerimoniosi. « Durante questo periodo, egli costruisce in base alla figura dello zio materno un'immagine di padre affettuoso e 'libero', e a partire dalla figura del padre reale un'immagine del padre autoritario, che esige rispetto e sottomissione » (Balandier 1977 : 105). L'evitamento reciproco tra padre e figlio permette ad entrambi di manifestare liberamente la rivalità senza danni per l'altro e sensi di colpa per sé; rivalità che è considerata dai Mossi naturale, poichè un uomo che pretende lata considerazione sociale dovrà necessariamente avere un figlio primogenito che nel sostituirlo riproduca e rinforzi il suo patrilineaggio.

Il caso della società Mossi risulta pertanto, rispetto al problema della paternità, quasi la copia rovesciata dell'organizzazione familiare dei trobriandesi. I mossi hanno discendenza patrilineare e residenza avun-

colocale, riservata ai primogeniti, mentre i trobriandesi hanno discendenza matrilineare e residenza di tipo patrilocale. Ne consegue che il padre *trobriandese*, protettivo e affettuoso presenta comportamenti similari allo zio materno *mossi* mentre lo zio materno *trobriandese*, rigido autoritario, assomiglia all'immagine del padre reale per il primogenito nella società *mossi*. I due sistemi culturali differiscono nettamente per quanto riguarda il ruolo del genitore, cioè del partner maschile nel concepimento. Questo per i *mossi* è identificato nella stessa persona del padre e ciò rinforza la sua autorità, mentre, per i *trobriandesi* ne risulta del tutto svincolato poiché la procreazione è dovuta all'incontro di una donna con lo spirito di un antenato materno. Qui si evidenzia una particolarità dei due sistemi di parentela. « I problemi della paternità non preoccupano le società matrilineari. Importa poco chi sia il padre: uno è sempre il figlio di sua madre e la sua condizione resta in tal modo precisata. Per contro, in una società patrilinare il problema della paternità è fondamentale. Non si tratta di legittimità, quanto della certezza per il padre che i suoi figli — particolarmente i maschi nati da sua moglie, siano definitivamente sotto il suo controllo, cioè che essi siano legalmente i suoi figli. ... Ci si può pertanto attendere che nelle società patrilinarie si tenga assai di più a precisare i termini del matrimonio e i diritti sulla moglie e i figli che non nelle società matrilineari. Logicamente il matrimonio nelle società matrilineari, è un'istituzione soltanto marginale (Fox 1973 : 125).

I sistemi di parentela sono quanto di più vario e spesso complesso esiste nella Cultura. Non è qui possibile evidenziare i rilevanti nessi esistenti tra condizioni ecologiche, strategie socioeconomiche e tipologie di parentela. Dalla specifica prospettiva di antropologia psicologica, ciò che, in questa sede, interessa ipotizzare, anche usufruendo degli esempi etnografici su esposti, è che nella specie umana la paternità sembra comprendere tre diverse e distinte funzioni:

- a) quella di genitore biologico che chiameremo appunto di *genitore*;
- b) quella di padre protettivo e affettuoso che chiameremo di *papà*;
- c) quella di padre autorevole e repressivo che chiameremo di *Pater*.

Prima di esaminarle singolarmente, è opportuno domandarsi come mai solo oggi si pervenga alla loro individuazione.

All'interno delle scienze sociali, ormai da quasi un secolo, il dibattito sulla figura del padre si è concentrato sulla distinzione tra paternità biologica e paternità sociologica, dove per quest'ultima era inteso in generale il ruolo, da noi indicato, di *Pater*. Da Frazer a Malinowski, da Westmark a Leach, generazioni di antropologi si sono divisi tra convinti assertori della sincera ignoranza dei primitivi circa gli effetti del coito sulla procreazione e smalzati demolitori della medesima credenza, ritenuta inconscia razionalizzazione (Jones e Spiro) o semplice dogma che si professa senza conseguenze cognitive nella vita quotidiana (Leach). Gli uni hanno costruito sull'ignoranza della paternità biologica tesi fantasiose circa l'origine delle prime forme sociali, gli altri hanno ricondotto deduttivamente la credenza all'interno di un quadro strutturato di possibili varianti della mente e/o della cultura. La paternità sociologica, invece, una volta rilevata non è stata messa in dubbio: semmai il problema era se l'antagonista dell'Edipo trobriandese dovesse essere identificato nel marito della madre o nello zio materno, e se tutto ciò mutasse il quadro teorico della psicoanalisi. Scuola di pensiero questa a cui si deve, specialmente nella sua fondazione originaria, la più rigida e unilaterale formulazione del ruolo paterno, del tutto ricalcato sul modello romano del *Pater*. Ma anche i sociologi non sono stati estranei, con la eccezione di Parsons-Beals (1974), ad una concezione a tutto tondo auto-

ritaria-autorevole (cfr. la Scuola di Francoforte) della figura paterna, simbolo per eccellenza del Potere.

Nonostante che i dati etnografici ne evidenziassero la rilevanza, la grande esclusa dal dibattito e dalle teorizzazioni è stata la funzione affettiva, mimetica. Si tratta — come vedremo — del ruolo paterno più ambiguo e scandaloso per la cultura occidentale. Da esso emergeva, infatti, un'immagine maschile adulta desiderosa di confondersi nella diade madre/figlio, regno assoluto dell'infantile, del femminile, dell'irrazionale, cioè, di quei sentimenti che hanno rappresentato il negativo del concetto idealizzato di Uomo occidentale.

Vedremo più avanti come questo scenario, ad un tempo socio-culturale e psicologico, vada radicalmente mutando, come la svalutazione della diade tenda a rovesciarsi nel suo contrario, come la rigida distanza che il maschio adulto doveva mantenere verso il piccolo e la madre stia oggi scomparendo. Certo comunque questa congerie di idealizzazioni, di emozioni rimosse, di sentimenti e relazioni tabuizzati, ha a lungo impedito anche alle stesse scienze sociali, che pure erano figlie della crisi di questa concezione, di affrontare analiticamente la paternità nella complessa articolazione delle sue diverse funzioni.

La socialità paterna: il genitore

La funzione di genitore biologico è evidente una necessità fondamentale per ogni specie umana o animale che si riproduca sessualmente. Abbiamo però visto che, nel caso dei trobriandesi, essa viene negata e comunque separata dalle altre due funzioni paterne. Un caso in parte analogo si registra tra i Nayar, casta guerriera matrilineare del Malabar dove ai partners sessuali di una donna (esiste infatti una forma particolare di poliandria) non viene concesso alcun ruolo né affettivo né strumentale nei confronti dei figli. Questi dipendono del tutto dalle cure della madre e dall'affetto e dell'autorità dello zio materno.

L'irrilevanza sociale del genitore biologico non riguarda solo l'uomo: nelle società pervase da un'ideologia patrilineare dai toni marcati, è il ruolo della donna nella procreazione ad essere reso marginale. I Tikopia considerano la madre semplicemente « la casa protettiva del figlio »; la sostanza del bambino non deriva dal corpo della madre ma trae origini dallo sperma del padre. Non diverso è l'atteggiamento che manifestavano tribù albanesi montane e gli antichi greci. Si può giungere sino alla concezione dei Kachin della Birmania i quali asseriscono che il bambino acquisisce la sua anima solo al momento della nascita che avviene nella casa paterna « la donna non è pertanto la creatrice dei figli — e se questi da adulto ha rapporti sessuali con la madre tali rapporti non vengono considerati come incesto ma come adulterio — una semplice violazione dei diritti sessuali del padre sulla di lui moglie » (Fox 1973: 129).

Come è facile evidenziare da questi esempi, la procreazione non viene interpretata in termini fisiologici. Ma come potrebbe essere diversamente? — si interroga la Ariotti (1980: 201) se solo in epoca recente la scienza ha permesso di conoscere i meccanismi biochimici della riproduzione. Questa presenta nelle diverse culture immagini di artificialità, cioè si presta ad essere interpretata e rappresentata sulla base delle diverse razionalizzazioni culturali. Ma, al di là delle variazioni — i cui poli opposti sono rappresentati dall'ignoranza del genitore presso i trobriandesi e dall'irrilevanza della genitrice asserita dai Kachin —, la maggior parte delle società riconosce un rapporto di filiazione ad entrambi i genitori. Ne è un esempio « la credenza asiatica comune entro cui la struttura ossea del corpo del bambino trae origine dallo sperma del pa-

dre mentre le parti molli derivano dal sangue e dal latte della madre» (Leach 1973 : 31).

Ma riconoscere un rapporto di filiazione ad entrambi i genitori non vuole dire nel modo più assoluto, come verrebbe da pensare secondo la logica occidentale moderna, che si attribuisce ad uno stesso individuo la paternità biologica e le paternità sociali. Le due funzioni possono restare separate nel caso, molto frequente che il martiro di una donna sia sostituito nell'atto sessuale da un parente a lui consanguineo. Entrambi appartengono al medesimo lignaggio, sono identici nella sostanza esogamica dei rapporti sociali tribali. Così « un marito Diuka può delegare un parente a dormire con la moglie se, per un motivo o per un altro, egli non può assolvere totalmente al suo ruolo — chiarito una volta per tutte che egli può rivendicare i figli » (Lienhardt 1976 : 120).

Nelle società tradizionali la donna, come madre potenziale è un bene che non deve essere mai sciupato. Quando un lignaggio possiede una sposa, e ciò significa nella maggioranza dei casi che ha pagato un risarcimento ai parenti di lei e con essi ha stretto un'alleanza, raramente è disposto a rinviarla indietro o a lasciarla senza prole. Molte culture contemplano la possibilità di far proseguire il matrimonio anche quando il marito è deceduto. Lo sostituisce, secondo il costume del *levirato* in uso anche presso gli antichi ebrei, un fratello di lui oppure un figlio avuto da un'altra moglie. I bambini nati da questa unione riconoscono come padre il defunto: da lui traggono le linee di discendenza ed ereditano il rango sociale e i beni. Tra i Nuer se un uomo muore, prima di essersi sposato e non lascia eredi, può lo stesso essere unito in matrimonio ed avere discendenza. Il ruolo del genitore biologico sarà in questo caso attribuito al suo fratello minore. La mancanza di discendenza rappresenta la peggiore maledizione che può capitare ad un uomo o ad una donna (cfr. Evans-Ritchard 1973 : 37) nel mondo primitivo e l'uso frequente di adozioni e altri tipi di istituti, come il prestito della moglie, costituiscono meccanismi sociali utili per ridurre al minimo la incidenza della sterilità maschile o femminile.

Il breve quadro etnologico, ora presentato, dovrebbe consentire di evidenziare la relativa autonomia dell'attività sessuale maschile dalle altre funzioni inerenti la paternità sociale. La figura del genitore biologico appare all'interno delle società tradizionali sovente svincolata dalla gestione sociale e affettiva dei figli.

La socialità paterna: Il Papà

Passiamo ora a considerare la seconda funzione paterna, questa volta inerente lo stretto legame affettivo che il bambino instaura nella prima infanzia con un'immagine maschile. Questo ruolo paterno ha profonde radici filogenetiche. La specie umana è caratterizzata dalla neotenia, che significa immaturità dei piccoli dell'uomo quando vengono al mondo. La gestazione della femmina dura a lungo, il parto è un evento pericoloso, e l'allevamento del bambino si protrae per anni. Il processo procreativo rende la donna un essere relativamente inerme esponendola a molteplici rischi non ultimo quello di restare nuovamente incinta prima che il bambino sia svezzato. « La sicurezza del piccolo in questo periodo e la stessa sopravvivenza nonché il successo della specie richiedevano che alla madre fosse assicurata una protezione » (Fox 1973 : 36-37). Da qui la presenza di un uomo legato ad una donna madre o da intimità coniugale (se è il marito come tra i trobriandesi) o talora da consanguineità (come nel caso dello zio materno in altri popoli). Un uomo che segue da vicino la gestazione, il parto e le esperienze precoci del bambino,

che s'inserisce nella simbiosi madre-figlio sostituendosi ora all'uno ora all'altro ma anche fornendo dall'esterno garanzie di sicurezza e di nutrimento.

Dell'affettività dei padri primitivi abbandonano i resoconti etnografici ma non purtroppo le riflessioni teoriche. « Ho frequentemente visto — scrive Elkin a proposito degli aborigeni australiani — un padre prendere con sé il suo figliolletto, o la sua bambina, mentre era occupato in lavori di vario genere, come la fabbricazione di armi e di attrezzi. Ebbi una volta un interprete che si portò dietro sua figlia, una bambinetta di sei anni in un viaggio di due settimane, e non perse mai la pazienza con lei, benché la piccola fosse spesso impaurita e molte volte piangesse » (1956 : 51-2). Una descrizione particolarmente viva nel ruolo del padre nei primi passi della vita del bambino viene fornita da Margaret Mead nel suo studio sugli *Arapesh*, un popolo di orticoltori della Nuova Guinea. Per gli arapesh, società patrilineare, « un figlio non è il risultato di un momento di passione; è qualcosa che nasce dall'impegno e dalla cura tanto della madre quanto del padre » (1967 : 59). Innanzitutto essi considerando l'arrotondarsi dei seni e del ventre materno dimostrano che il nelle prime settimane di vita intrauterina si alimenta del seme paterno e del sangue della madre. L'attività sessuale s'interrompe bruscamente quando l'arrotondarsi dei seni e del ventre materno dimostrano che il bambino è ormai fatto. Durante la gestazione si usa la espressione « portare un bambino » riferita non solo alla madre ma anche al padre. Quest'ultimo non partecipa al parto, che, per prudenza di natura magica, si svolge all'esterno del villaggio, ma appena il bambino è nato pronuncia la formula di rito: « lavatelo », per indicare che è pronto ad accoglierlo e vuole impegnarsi affinché sopravviva. Così madre e figlio ritornano al villaggio e il padre, preparata la capanna e il letto « si unisce alla moglie per dividere con lei il compito di allevare il neonato... In questo momento è, secondo il modo di dire arapesh, « in letto ad avere un bambino »: ora la vita della nuova creatura è tanto intimamente legata alla sua quanto a quella della madre » (1967 : 61). Egli compie riti magici per rendere sano e robusto il piccolo e « deve dormire ogni notte con la madre e il bambino, obbedendo rigorosamente al divieto di avere rapporti sessuali non soltanto con la madre del bambino, ma anche con l'altra moglie, se ne ha due. Ugualmente pericolosi sono i rapporti sessuali extraconiugali. Mentre, come abbiamo visto, si considerano necessari per la crescita del bambino dei rapporti coniugali frequenti nelle prime settimane della sua vita prenatale, si ritiene che, una volta che egli si sia formato definitivamente, e all'incirca fino a quando non abbia compiuto l'anno, ogni attività sessuale da parte dell'uno o dell'altro genitore gli rechi danno. Se è piccolo e malaticcio, se ha le ossa deboli, se non cammina abbastanza presto, la colpa è dei genitori, i quali non hanno osservato questo tabù » (1973 : 64). Ma i doveri di un padre *arapesh* non si esauriscono in pratiche rituali ma si estendono sino a comprendere tutti quei compiti che per gli occidentali sono usualmente definiti materni, come ad esempio occuparsi delle feci del bambino, seguire con pazienza i suoi movimenti impacciati, imboccarlo e così via.

Da questa descrizione si evince il profondo coinvolgimento attuato da una figura maschile all'interno della diade madre-figlio: coinvolgimento che è presente nel costume di molte società tradizionali anche nella forma ben nota della *couvade*. Con essa s'intende in generale un complesso di prescrizioni a cui si deve attenere il padre alla nascita di un figlio ed in particolare la « sostituzione simbolica del marito alla puerpera ». Per cui il primo manifesta segni di doglie mentre sua moglie sta partorendo e ne assume anche in seguito il ruolo sottoponendosi a rigide interdizioni dietetiche e sessuali. Che la *Couvade* fosse un tempo

costume presente anche in Europa, lo attestano molti indizi. Ad esempio un viaggiatore dell'800 menziona una usanza simile diffusa in Sardegna. In occasione della nascita del primogenito, la tradizione vuole che « il marito si corichi, in presenza di tutti, nel letto, con sua moglie, e mangi nel medesimo piatto e con lo stesso cucchiaino. In certi luoghi del Campidano, mi si assicura, egli è tenuto a coricarsi al posto della moglie e di ricevervi per essa le visite e le felicitazioni dai parenti e dagli amici » (Vuillice 130:78). Molteplici ipotesi sono state avanzate per spiegare questa usanza. La maggioranza delle impretazioni sottolinea come la *couvade* costituisca uno strumento per valorizzare i diritti paterni e il vincolo coniugale. Si vede in essa « il desiderio di manifestare in forma concreta l'assidua e solidale partecipazione dell'uomo non solo alle gioie, ma anche ai dolori, pericoli, responsabilità della moglie, e alle cure e doveri derivanti dalla nascita di un figlio al fine di rafforzare in via simbolica ma esplicita i legami coniugali e familiari » (Grottanelli 1967:155). Rito dunque di fondazione di un intenso legame affettivo, la *couvade* non deve però essere interpretata come una semplice sostituzione, da parte di un uomo, di una donna divenuta madre. Come precisa Levi-Strauss « a volte marito e moglie debbono soggiacere alle stesse precauzioni perché essi fanno tutt'uno con il loro bambino che, nelle settimane o nei mesi susseguenti alla nascita, è esposto a gravi pericoli. A volte, come avviene spesso in America del Sud, il marito è obbligato a precauzioni ancora maggiori della moglie perché, date le teorie indigene sul concepimento e sulla gestazione, è in particolare modo la sua persona a confondersi con quella del figlio. In entrambe le ipotesi, il padre non fa la parte della madre, ma quella del bambino » (Levi-Strauss 1964:215).

I riti e le pratiche di paternità, che si svolgono nei primi momenti della vita del bambino, svelano dunque l'intimo coinvolgimento dell'uomo in un processo che fisiologicamente potrebbe escluderlo ma che socialmente ha bisogno di lui. Egli deve identificarsi con entrambi, madre e bambino, per capirli emozionalmente e contribuire al loro benessere. Il fascino affettivo, che emana la diade madre-figlio, nel suo essere inerme e nel rinviare alle esperienze di massiccia indifferenziazione e dipendenza, costituisce un potente meccanismo natural-culturale, inibitore di aggressività e attivatore di cure e protezione. Il Papà, vigile e tenero guardiano del rapporto madre-figlio continuamente effettua incursioni identificative nella simbiosi originaria. Il suo è un ruolo che le società tradizionali istituzionalizzano, come abbiamo visto, in vari modi e distribuiscono talora a soggettività che, come lo zio materno o il nonno non svolgono funzioni né di genitore né di marito della madre. Il rapporto personalizzato e intimo che, in virtù di queste esperienze precoci, il bambino instaura con tale figura paterna trova anche rilievo nelle forme del linguaggio. Quando noi usiamo il termine « papà », o gli inglesi quello di « daddy », esprimiamo un'attesa relazionale di tipo personale e affettivo (il termine è descrittivo), comunichiamo un forte ed esclusivo legame emozionale. Il termine « padre » o « father » rinvia a relazioni di tipo diverso (il termine è classificatorio), più formali e si può usare di fatto come riferimento per persone adulte e autorevoli, anche del tutto estranee ai vincoli familiari.

La socialità paterna: Il Pater

Pater in latino non designa il *genitor* ma l'autorità regnante. Il dio supremo, Jupiter, significa letteralmente « cielo padre ». « L'idea-romana del *pater familias* presenta il potere del *pater* indipendente dalla sua pa-

ternità reale. *Pater familias appellatur qui in domo dominium habet; recteque hoc nomine appellatur quamvis filium non habeat.* La potenza è inerente unicamente alla domus» (Wan der Leew 1975: 141). La paternità adottiva costituiva la concezione base della discendenza presso i romani. « Il padre riconosceva il figlio sollevandolo sul ginocchio. Analogamente gli imperatori romani sentivano più nettamente di sopravvivere nella loro funzione imperiale se la trasmettevano a un giovane da loro scelto e adottato, piuttosto che ad un figlio nato dal loro sangue» (De Parsival 1982: 16). Ora se il *pater* aveva diritto di vita e di morte sul figlio e i loro rapporti erano caratterizzati da estremo rigore, nell'antica Roma un'altra relazione, quella tra zio materno e nipote, acquistava valore affettivo e sentimentale (Benveniste 1976, 179-180). *L'avunculus* corrispondeva al papà, al *daddy*, al termine «*atta*» usato, in molti linguaggi indo-europei, per indicare «colui che nutre» e alleva il bambino. Significativo è il termine ebraico per zio che connota anche «carezza».

Se dunque il papà, distinto dal genitore biologico, corrisponde alla seconda funzione paterna, un ulteriore orizzonte si apre se esaminiamo familiare però si interrompe e gli individui compiono scelte autonome, un ruolo tipico della sola specie umana. Nei primati o in altri animali sociali ritroviamo talora attribuiti al maschio, oltre al ruolo procreativo, anche compiti di nutrimento e protezione della prole; compiti questi che tendono a mostrare una «sollecitudine quasi materna verso i piccoli» (Wilson 1979: 364). Appena sopraggiunge la maturità ogni legame familiare però si interrompe e gli individui compiono scelte autonome, dettate dalla eredità biologica.

Nella specie umana la maturazione non sembra avere mai fine; le strategie di adattamento per l'individuo non sono fondate sulla dotazione genetica ma soprattutto sulla eredità sociale, cioè sul patrimonio appreso di modi di pensare, di sentire, di agire. Così il bambino si trova da prima coinvolto in un processo di simbiosi che gli permette di estrinsecare più o meno liberamente i suoi bisogni, ma sempre più, in seguito, incontra nella sua crescita dei doveri, dei limiti, delle reciprocità. Egli apprenderà il modo «giusto» di combinare questi imperativi sociali con il suo emergente bisogno di realizzazione avviando i processi di identificazione con figure autorevoli di adulti.

Il *pater* nelle società tradizionali, che, come abbiamo visto, può anche essere rappresentato dallo zio materno, costituisce per il bambino la fonte di legittimazione e il controllo istituzionalizzato della sua maturità sociale. La comunità dei padri sottopone a tal fine gli adolescenti a spesso drammatici riti di passaggio per verificare il grado di interiorizzazione degli ideali comunitari. Autorevole e autoritario, il *pater* indica al figlio un «dovere essere» concreto all'interno della comunità: gli offre il nome di un gruppo a cui identificarsi, un rango sociale e un lavoro, e spesso combina per lui matrimoni che fruttino beni, alleanze e discendenza. Solo quando è ben sicuro di aver trovato un successore, che assicuri orgoglio e continuità alla parentela, abbandona, spesso non senza riluttanza, il potere e i privilegi del suo stato. E' la figura del *Pater* e non quella del papà che discrimina tra maschi e femmine, tra primogeniti e cadetti poiché rientra nella sua funzione quella di gestire il destino sociale dei figli, di ripartirli in modo diverso per dar continuità al proprio nome e al gruppo di cui è parte.

Paternità e soggettività

La storia di un'umanità «altra» documenta una socialità paterna molteplice, ricca di toni emotivi diversi. In tutte le società tradizionali

sembrano presenti le tre funzioni di *genitore, papà e pater*, ma i nessi che le congiungono, come anche il modo di attribuirle alle singole soggettività maschili, variano notevolmente. Al di là di asserzioni relativistiche, in generale si può notare la duplice tendenza, rilevante nel complesso delle società primitive e tradizionali, 1) a promuovere in ogni uomo la completa estrinsecazione dei tre diversi ruoli, 2) purché quest'ultimi rimangano del tutto o in parte separabili nelle relazioni concrete, non consequenziali; il che vuol dire, massimizzare la socialità scaturita da queste funzioni evitando però che essa si concentri o si rivolga verso un unico individuo (il figlio) o classe di individui (la prole).

Le due linee di tendenza, ora sottolineate, consentono di puntualizzare importanti differenze tra paternità e maternità tradizionali.

Tra le diverse funzioni paterni, solo quella di *pater*, con i paradigmi relazionali che essa implica, non trova corrispondenza simmetrica in ruoli biologici-affettivi (*genitore/genitrice, papà e mamma*) sono produttori e allevatori del bambino, solo il *Pater*, cioè un uomo, nelle società tradizionali, controlla il destino dei figli, gestisce a livello sociale il ricambio delle generazioni.

La soggettività paterna, coinvolta nelle estrinsecazioni delle tre diverse funzioni sociali rilevate, è così sottoposta a stimoli e mutamenti di stato psicologico che non si rintracciano nella soggettività materna tradizionale. L'uomo, come *genitore, papà, pater* si espone ad esperienze eterogenee e spesso contraddittorie: deve « arrendersi » alla madre e al bambino, ritrovare dentro di sé queste immagini, lasciarsi coinvolgere emozionalmente per venire meglio incontro ai loro specifici bisogni. Al tempo stesso deve agire da solo, dall'esterno: frantumare la simbiosi originaria, organizzare i processi d'individuazione del figlio in modo che si inseriscano nel quadro delle risorse e dei ruoli societari. Il padre tradizionale appare pertanto come il Giano bifronte, divinità protettrice di ogni inizio, con una faccia rivolta alla diade madre-figlio ed un'altra alla società, per un verso, operatore mimetico, coinvolto nella regressione verso livelli indifferenziati, viene stimolato così ad esprimere elementi infantili residuali della sua personalità (cfr. Parsons-Bales 1971 : 26), per un altro verso, attento e sensibile alle aspettative sociali, inserisce nella relazione simbiotica il principio della realtà, presenta se stesso come un concreto e autorevole progetto di crescita e di superamento di ogni caduca esperienza fusionale.

Dal confronto tra paternità e maternità tradizionali emerge pertanto una distinzione che segna la dominanza dell'uno e la subalternità dell'altro. Mentre l'uomo viene indotto ad esperire un'ampia gamma di situazioni relazionali, è stimolato a partecipare a contesti psicologici indifferenziati (come partner sessuale e come papà) e differenziati (*pater* nelle relazioni societarie), la donna presenta un campo di azione sociale ben più circoscritto e fonda la sua identità soprattutto su relazioni simbiotiche o indifferenziate (quali la diade madre/figlio, il matrimonio nelle società patrilineari, il sibling nelle società matrilineari). Al carattere unidimensionale della donna fa contrasto la molteplicità delle facce sociali e psicologiche dell'uomo.

Ora questo aspetto della soggettività maschile — oscillare continuo tra polarità cognitive ed emotive opposte, l'esperire stati d'animo contraddittori e lasciarli poi gestire da un forte apparato rituale — individua un tratto della personalità primitiva che la rende alquanto particolare e diversa da quella occidentale. La logica del pensiero selvaggio — scriveva Durkheim — mostra un « gusto naturale tanto per le confusioni intemperanti che per i contrasti netti. Essa è volentieri eccessiva nei due sensi. Quando accosta confonde; quando distingue oppone. Non cono-

sce la misura e le sfumature, cerca gli estremi» (1971 : 340-2). Da un altro punto di vista, anche Freud espresse una ipotesi simile e cioè che « gli impulsi psichici dei primitivi fossero caratterizzati da un'ambivalenza maggiore di quella rintracciabile negli uomini civili oggi viventi » (1969 : 105). Durkheim e Freud, in pratica nello stesso anno (1912), intuirono che il carattere dei primitivi possedeva una sua logica intrinseca, una funzionalità sociale o psicologica, organiche ad una fase arcaica dell'evoluzione psico-socio-culturale. Entrambi però non percepirono che la soggettività primitiva, così esposta a variazioni e ad eccessi emotivi, cognitivi, relazionali, potesse essere strutturalmente generata da, o almeno significativamente correlata alla logica dei ruoli molteplici della paternità. Paternità che, è il caso di ricordare, in quei contesti regolati dai sistemi di parentela, svolge una parte centrale e dominante all'interno della socialità comunitaria e di conseguenza influenza direttamente la costruzione sociale dell'identità maschile, collettiva e individuale.

Ma la stessa correlazione, ora ipotizzata a proposito delle società primitive tra una paternità, ricca di esperienze relazionali contraddittorie, ed una soggettività, caratterizzata da una logica (affettivo-cognitiva) degli opposti e degli eccessi, può essere estesa alla cultura occidentale. Qui la paternità è stata per un lungo periodo desautorata dalla dimensione affettiva, para-materna, in seguito ad una idealizzazione del ruolo di *pater*, congiunto per consequenzialità allo status di *genitore* e di marito della madre. La marginalità sofferta dalla funzione affettiva ha reso ad un tempo potentissima (sul piano sociale) e fragile (a livello emotivo) l'identità maschile. Questa a lungo è stata caratterizzata da una forte accentuazione di quei meccanismi di auto-controllo i quali generano la rassicurante immagine (rinascimentale prima e borghese poi) di un uomo sempre razionale e coerente, sovrano delle proprie passioni, mai lasciate libere di manifestarsi in forme eccessive o contraddittorie. Uomo occidentale per eccellenza, Montaigne non nascondeva il fastidio provocato dal solo contatto con i bambini. « Non mi riesce di capire la passione con cui si baciano i bambini appena nati, che non hanno né moti dell'anima, né una forma riconoscibile nel corpo per rendersi degni d'amore, e non ho voluto che fossero allattati in casa » (cit. Aries 1976 : I, 148). Il « successo sociale » che questa soggettività ha riscosso all'interno dei processi produttivi messi in atto in Occidente, si spiega con la sua crescente autonomia rispetto alle relazioni familiari acquisita proprio grazie alla marginalità del ruolo affettivo-simbiotico. Una volta svincolata dai legami, esaltata nella sua potenza competitiva, l'identità maschile si è resa estremamente mobile e dunque meglio utilizzabile ovunque nei processi sociali in rapida trasformazione. Ma l'aver sottratto tale soggettività dal gioco delle identificazioni mimetiche con la diade madre-figlio, l'averla esclusa dalla possibilità di estrinsecare normalmente da adulto sentimenti ambivalenti, ha significato di fatto farle crescere dentro un desiderio proibito di regressione (individuale e culturale), un Mito dell'Altro (nelle vesti di bambino, donna, primitivo, matto, etc., cioè di soggetti a cui è socialmente consentito ancora esprimere in modo trasparente emozioni forti e contraddittorie), contraltare psico-culturale del Mito dell'Adulto-Pater.

Verso una nuova sintesi?

Se finora abbiamo accennato ad alcune differenze tra la paternità tradizionale, e quella occidentale, è opportuno ora evidenziare come tale divergenza tenda a riprodursi nella vita affettiva e sociale delle relazioni familiari.

Nelle società tradizionali genitore, papà e pater sono considerati, come abbiamo visto, ruoli scindibili e non consequenziali. Un bambino può identificarli in persone distinte attuando con loro relazioni di tipo diverso. Un uomo viene a rivolgere le sue funzioni paterne contemporaneamente ad una pluralità di individui e non ad un unico soggetto. Il vantaggio psicologico e sociale di questo modello culturale non è marginale se si considera che la rivalità sul piano sessuale ed affettivo viene separata dall'altra matrice di antagonismi, quella inerente il potere e la autorità.

Ma possono andare oltre.

Nelle società primitive si realizza, quello che è stato indicato da Evans Pritchard: « un decentramento degli effetti e degli interessi intrafamiliari entro una cerchia piuttosto ampia di consanguinei » (1973 : 40). Lo stesso meccanismo viene, ancor meglio, definito da Devereux « una dispersione precoce dei legami libidici e degli antagonismi... che evita la formazione di conflitti intensi e rende comprensibile l'atteggiamento generalmente aperto e ragionevole di molti bambini primitivi nei confronti degli stranieri » (Devereux 1978 : 204). Per comprendere come si verifichi questa dinamica socio-affettiva, è necessario tener presente che i sistemi di parentela delle società primitive fanno abbondantemente ricorso ad una terminologia — chiamata in termini tecnici — classificatoria, poiché permette di sussumere sotto uno stesso termine tutta una classe di soggetti diversi. Così si usa indicare con l'appellativo di madre, non solo la propria genitrice, ma anche sua sorella e sua cugina. Lo stesso avviene per il termine di fratello e di sorella (estesi ad alcuni cugini e cugine) e di padre che comprende anche i fratelli e i cugini del proprio padre. « Sarebbe considerare il primitivo infinitamente più ingenuo di quanto non lo sia in realtà, il credere che egli sia incapace di distinguere la sua madre numero 1 (biologica) dalla sua madre numero 2 (sorella di sua madre), dalla sua madre numero 3 (cugina di sua madre). Questa terminologia implica soltanto una similitudine tra i rapporti che il bambino intrattiene con i differenti membri di questa classe di individui riuniti sotto il termine comune (a connotazione relazionale) di « madre » (Devereux 1978 : 204) o di padre.

La moltiplicazione quasi infinita dei ruoli familiari estende (precoemente) la rete dei legami affettivi e degli antagonismi (le solidarietà e i conflitti) ad una parte consistente della comunità. Al tempo stesso la scissione, operata tra le figure paterne di genitore, papà e pater, separa le fonti di rivalità in modo che siano meglio esprimibili e controllabili. I genitori reali non costituiscono affatto gli unici referenti affettivi, di conseguenza non vengono caricati di forti ambivalenze, Il triangolo edipico, nelle società tradizionali, si stempera di molte tensioni, si scompone in forme geometriche meno rigide, meno implosive ma ben più complesse. L'universo emotivo e sociale del bambino primitivo si popola così di una varietà di referenti e di relazioni significative che costituiscono una ricchezza psicologica a cui egli può continuamente attingere.

Completamente opposto appare invece il mondo del bambino nella famiglia borghese. Per lunghi anni rapporti intensi ed esclusivi lo legano a due sole immagini di adulti. La famiglia coniugale è divenuta un'isola, si è chiusa in sé come una fortezza, ha reciso anche i legami di parentela che fornivano la principale mediazione tra essa e il resto della società. Un unico uomo incardina nella sua persona, oltre alle due funzioni paterna di genitore e pater, che gli derivano (con qualche ritocco) dalla tradizione culturale, anche una nuova; quella di papà. Questo ruolo di « intimità domestica », dopo un lungo periodo di vacanza, viene introdotto nel '700 in Inghilterra dall'aristocrazia (cfr. Trumbach 1982) ma raggiunge un'effettiva legittimazione solo nell'attuale secolo (cfr. Boas 1973).

« Fino alle soglie della moderna storia occidentale il ruolo del padre ha, come noto, un significato essenzialmente istituzionale, non affettivo » (De Sanctis 1983 : 58). Così nella società borghese l'immagine del padre, caricata di queste molteplici valenze tutte consequenziali, assurge alla sua massima onnipotenza ma scopre anche, nello sviluppo dei processi sociali, tutti i suoi limiti. Infatti l'emergere della specializzazione e della mobilità del lavoro sottrae i figli al controllo paterno. La continua obsolescenza del sapere rende inutilizzabili le conoscenze acquisite dal padre. « Nessun giovane, dal più idealista al più cinico, è indenne dalla sensazione che non esistono in nessun paese adulti da cui imparare quali possono essere i successivi passi da compiere » (Mead 1972 : 125). Il padre perde efficacia contrattuale in famiglia sostituito da esperti pedagogisti, dalla scuola, dai mass-media, dalla « giuria dei pari » (cfr. Riesman 1973 : 83-103) e soprattutto viene privato di autorevolezza così da non costituire più il modello privilegiato di identificazione del figlio. Ma nonostante che la sua immagine appaia insidiata della crescente centralità della « madre » e quasi totalmente svuotata di valori, l'aura mitica del suo fantasma aleggia minacciosa sulla famiglia come sulla società.

Un rilevante chiarimento a questo proposito sembra essere intervenuto nella società contemporanea in questo ultimo decennio. Esso si deve, a mio avviso significativamente, ai movimenti giovanili e femminista, sorti per esplicita contrapposizione all'autoritarismo dei padri e al maschilismo. Ma a ben vedere entrambi i movimenti hanno solo dovuto bruciare delle tigri di carta per ricreare, osannati anche dalle loro vittime, delle immagini di paternità più moderne e adeguate alle nuove realtà. Ha ragione Ferrarotti quando afferma che « il '68 si è scagliato contro le figure esplicite e formali dei padri, ossia dei detentori di ruoli di autorità..., senza rendersi conto che si trattava spesso di ruoli ormai svuotati e privi di forza reattiva » (1983 : 34). Ed è anche vero che solo dalle ceneri di questo autoritarismo di facciata, più incontrollabile e pericoloso di quello originario, poteva nascere una generazione che rivendicasse come proprio diritto un contatto diverso con i figli, una presenza paterna ricca di tonalità affettive e mimetiche.

La stessa sorte sembra essere toccata al movimento delle donne. La natalità è diminuita notevolmente nelle città industriali. « I figli — come scrive Marvin Harris — costano di più e sono meno vantaggiosi per l'economia familiare che non i bambini nelle aziende agricole » (1973 : 84). Le donne si inseriscono nel mercato del lavoro e richiedono eguali diritti degli uomini. Il movimento femminista nasce da queste premesse e dal rifiuto della maternità vista come costrizione maschilista volta alla subordinazione della donna. L'aborto diviene un loro slogan. Ma, in una seconda fase, la riflessione culturale e le iniziative politiche e legali dei gruppi femministi recuperano in termini positivi la maternità sottolineano come essa costituisca un'esperienza fondamentale per la donna. I sociobiologi potrebbero interpretare questo nuovo orientamento come una dimostrazione che le donne, anche le femministe che sembravano una eccezione, in definitiva, per retaggio genetico, sono da sempre interessate solo alla prole. La realtà di fatto appare ben più articolata. Se la tematica della maternità ha stimolato l'azione delle femministe e perché esse in quanto donne urbane e occidentali si trovavano esposte più di altre alle contraddizioni esistenti nel seno della condizione familiare. Da una parte la sopravvivenza dell'immagine onnipotente del padre, dall'altra l'emergere di nuovi valori e pratiche familiari. In America ad esempio simultaneamente alla crescita dell'indice dei divorzi, della dilazione del matrimonio e della caduta della natalità, c'è stato un aumento dell'81% dal 1960 di nuclei con capo famiglia donne, separate, divorziate, vedove o mai sposate. Più o meno il 17% di tutti i bambini ora vive in

famiglie di questo genere e la probabilità che i bambini che nascono oggi si trovino, prima o poi, a vivere in strutture familiari di questo tipo è ben al di sopra del 40% » (Harris 1983 : 99-100).

L'attacco delle femministe alla società maschilista sembra, a ben vedere, aver soprattutto prodotto una disarticolazione delle funzioni paterne, di *genitore, papà e pater*, che la cultura borghese aveva reso tra loro strettamente conseguenziale ed organiche ad una sola persona. L'immagine paterna, ormai avviata verso una rigidità cadaverica, viene ricomposta e rivitalizzata attribuendo però le sue funzioni ad individui diversi, non necessariamente di sesso maschile. Il *genitore* potrebbe essere un attraente quanto occasionale partner oppure uno sconosciuto o un genio che ha lasciato il suo seme alla banca dello sperma. Al ruolo di *papà* potrebbero con profitto aspirare l'amico o l'amica affettuosi, mentre la funzione di *pater*, di guida autorevole, di concreta progettualità, sembra ormai difficile da gestire per un individuo, sia uomo o donna: sostanzialmente è decaduto come *status* soggettivo (in parte non lo è mai stato se si esclude il periodo di ascesa della borghesia) e tende ad essere delegato al sistema sociale nelle sue diverse articolazioni (cfr. Mitscherlich 1977 : 338-9).

Gli scenari che si presentano al nostro futuro sembrano così dominati non certo da una scomparsa del ruolo paterno quanto piuttosto da un'articolazione più elastica delle sue componenti. Si ritornerà probabilmente, grazie all'incremento dei divorzi, alla molteplicità di padri e di madri; soluzione questa già sperimentata felicemente nelle società primitive. Quanto tutto ciò sarà positivo per la soggettività maschile e femminile e per il destino dei figli non è facile previsione. Certo comunque non credo che rimpiangeremo, almeno nel breve tempo, i guasti compiuti dalla famiglia borghese.

VINCENZO PADIGLIONE
Università di Roma

BIBLIOGRAFIA

- ARIES PH., *Padri e Figli* (1960), Voll. II, Laterza, Bari, 1976.
ARIOTI M., *Produzione e Riproduzione nella società di caccia-raccolta*, Loescher, Torino, 1980.
BALANDIER G., *Società e Dissenso* (1974), Dedalo, Bari, 1977.
BENVENISTE E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, voll. II, Einaudi, Torino, 1976.
BERGER B., BERGER P.L., *In Difesa della Famiglia Borghese* (1983), Il Mulino, Bologna, 1984.
BOAS G., *Il culto della fanciullezza* (1966), Nuova Italia, Firenze, 1973.
DELAISI DE PARSEVAL G., *Padre al Padre* (1981), Bompiani, Milano, 1982.
DE SANCTIS F., *L'autorità della figura paterna. Tradizione e libertà*, in G. Starace (a cura di), « La Paternità », Angeli, Milano, 1973.
DEVEREUX G., *Saggi di etnopsichiatria generale* (1973), Armando, Roma, 1978.
DURKHEIM E., *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Comunità, Milano, 1971.
ELKIN A.P., *Gl iaborigeni australiani* (1941), Einaudi, Torino, 1956.
EVANS-RITCHARD E.E., *La donna nelle società primitive* (1965), Laterza, Bari, 1973.
FERRAROTTI F., *Nostalgia dell'Autorità*, in AA.VV., *In nome del Padre*, Laterza, Bari, 1983.
FOX R., *La Parentela e il Matrimonio* (1967), Officine, Roma, 1973.
FREUD S., *Totem e tabù* (1912), Boringhieri, Torino, 1969.

- GODELIER M., 1977, *Antropologia e Marxismo* (1973), Editori Riuniti, Roma, 1977.
- GROTTANELLI V., *Principi d'Etnologia*, Ateneo, Roma, 1967.
- HARRIS M., *America Now* (1981), Feltrinelli, Milano, 1983.
- LEACH E., *Nuove vie dell'Antropologia* (1961), Saggiatore, Milano, 1973.
- LEVI-STRAUSS C., *Il Pensiero Selvaggio* (1962), Saggiatore, Milano, 1964.
- LIENHARDT G., *Antropologia sociale* (1964-66), Armando, Roma, 1976.
- MALINOWSKI B., *Sesso e Repressione sessuale tra i selvaggi* (1927), Borighieri, Torino, 1969.
- MALINOWSKI B., *La vita sessuale dei selvaggi* (1929), Feltrinelli, Milano, 1968.
- MALINOWSKI B., *Il mito ei l Padre nella psicologia primitiva* (1927), Newton Compton, Roma, 1976.
- MEAD M., *Generazioni in conflitto* (1970), Rizzoli, Milano, 1972.
- MEAD M., *Sesso e temperamento in tre società primitive* (1935), Saggiatore, Milano, 1967.
- MITSCHERLFICH A., *Verso una società Senza Padre* (1963), Feltrinelli, Milano, 1977.
- PADIGLIONE V., *Amicizia vs Parentela: due paradigmi della socialità*, Atti del convegno internazionale di Antropologia « Amicizia e Amicizie », Palermo, 1984 (in stampa).
- PARSONS T., BALES R.F., *Famiglia e Socializzazione* (1955), Mondadori, Milano, 1974.
- RIESMAN D., *La follia solitaria* (1950), Il Mulino, Bologna, 1973.
- UILLIER G., *Le isole dimenticate. La Sardegna* (1883), Il Nuraghe, Cagliari, 1930.
- WAN DER LEEW G., *Fenomenologia della Religione* (1956), Borighieri, Torino, 1982.
- WILSON E.O., *Sociobiologia. La nuova sintesi* (1975), Zanichelli, Bologna, 1979.

Diglossia e conflitto nella sociolinguistica catalana

Le peculiari condizioni politiche esistenti nei Paesi Catalani, soprattutto durante il periodo franchista, hanno fornito lo spunto per lo sviluppo di una notevole attività di ricerca in campo sociologico-linguistico. La principale « scuola » sorta intorno a queste attività è conosciuta internazionalmente con il nome di « sociolinguistica catalana » (S.C.) e va considerata come un articolato complesso di indagini teoriche ed empiriche aventi come oggetto lo studio degli usi linguistici nei Paesi Catalani.

Scopo del presente articolo è di illustrare molto concisamente alcune innovazioni teoriche prodotte da questi studi. L'attenzione, per motivi di spazio, sarà focalizzata essenzialmente sul concetto di « diglossia ». Secondo la definizione di Ferguson (1959), un fenomeno di diglossia si verificherebbe quando in una stessa società sono utilizzate per funzioni diverse, ma complementari (e che si escludono reciprocamente), due varietà linguistiche: una varietà A, « alta », usata come lingua scritta o nel parlare formale, altamente codificata, veicolo di un esteso e rispettato corpus letterario, precedente da un periodo più antico (legame temporale) oppure da un'altra comunità linguistica (legame spaziale) e trasmessa attraverso l'educazione formale; e una varietà B, « bassa », generalmente uno dei numerosi dialetti della stessa « lingua » o anche una varietà regionale codificata, a cui la A è sovrapposta, e il cui uso è ristretto a domini di tipo familiare, amicale o comunque informale.

La situazione catalana nello stato spagnolo è condizionata dall'esistenza di un conflitto culturale conseguente ai ripetuti tentativi di castiglianizzazione delle comunità alloglotte operati dal governo centrale (Vallverdú 1984). Questo processo di deculturazione coatta ha toccato il suo punto massimo durante i primi anni del franchismo, periodo che corrispose all'instaurarsi della dittatura falangista: venne allora proscritta ogni attività pubblica condotta in lingua catalana. Una politica di efferrata « glottofagia » (Calvet 1974) ha portato all'inasprirsi del conflitto attraverso una lunga serie di attività vessatorie: cambiamento dei nomi, monopolio dei mass-media, ecc.). Dopo gli anni della rassegnazione seguiti alla fuga in esilio dei principali esponenti della cultura catalana (Benet 1973), si verificò una ripresa delle rivendicazioni culturali e linguistiche parallelamente all'emergere di una certa indulgenza del governo centrale nei confronti delle nuove correnti politiche eterodosse. Fu a questo punto che cominciarono a manifestarsi i primi tentativi di studiare la situazione socio-linguistica locale con moderni metodi scientifici.

Fino ai primi anni '60 gli unici studi sulla lingua catalana erano stati di tipo filologico e storico-letterario. La causa di questa limitazione può venir individuata, almeno in parte, nella attualità politica di allora: la repressione culturale era particolarmente accanita contro quegli intellettuali dissidenti che male si adattavano alle imposizioni governative; le aree di studio tollerate erano lontane dalla cruda realtà del momento e dunque « neutre » e innocue in campo culturale e sociopolitico.

Ma dall'inizio degli anni '60 cominciò a prodursi un micro-cambiamento all'interno del regime e la repressione prese un aspetto più sottile, subdolo e di stile « occidentale » (Strubell i Trueta 1982). La dittatura, aprendosi all'esterno, intensificò gli scambi con il Mercato Comune e con le democrazie occidentali e sorse allora per essa il bisogno di presentarsi

al mondo in una nuova veste liberale. Così, non appena venne allentata la primitiva rigida censura, consentendo una debole permissività negli ambienti accademici e intellettuali, gli studi sulla lingua cominciarono a prendere in considerazione anche una vasta serie di fattori extra-linguistici (sociali, politici, pedagogici, ecc.). In quel periodo si formarono due distinte « scuole », che concedevano entrambe un crescente spazio alla ricerca inter-disciplinare: una attiva a Valenza, l'altra a Barcellona, due città che, pur trovandosi all'interno del territorio storico dei Paesi Catalani, riflettevano contesti sociolinguistici molto diversi tra loro. Se Valenza rappresentava il maggiore centro di produzione teorica, con sociolinguisti come Aracil (1966, 1982) e Ninyoles (1969, 1972), Barcellona appariva invece come il terreno ideale per condurre le prime inchieste di tipo quantitativo e pertinenti a lle condizioni d'uso e agli atteggiamenti verso la lingua (Badia i Margarit 1964, 1969, Torres 1977).

Occorre a questo punto introdurre una distinzione tra sociolinguistica e sociologia del linguaggio. Il termine sociolinguistica è adoperato in ambito catalano con un senso piuttosto diverso da quello in cui lo è normalmente a livello internazionale. Hudson (1980), per esempio, definisce la sociolinguistica come lo « studio della lingua in rapporto con la società », mentre riserva il termine di sociologia del linguaggio allo « studio della società in rapporto con la lingua ». Quella che però viene definita normalmente come sociolinguistica nei Paesi Catalani rientra molto più in questo secondo campo di indagini. La S.C. può essere quindi considerata come quel ramo delle scienze sociali catalane che si occupa di studiare in tutti i suoi aspetti il conflitto linguistico diffuso in Catalogna.

Essa prende avvio dalla rielaborazione di alcuni concetti, elucidiati per la prima volta nella sociolinguistica americana (Fishman 1965, 1967, 1972); ci si accorgeva che tali concetti, creati come strumenti interpretativi per la ben diversa realtà statunitense, non erano adeguati a descrivere la situazione catalana; il primo compito della S.C. fu quindi quello di criticare, modificare ed adattare questi concetti al contesto della diglossia europea. Ed era proprio la definizione « classica » di diglossia, quella di Ferguson (1959), a presentare particolari difficoltà di adattamento.

Le caratteristiche essenziali del rapporto tra varietà A e varietà B sono, secondo Ferguson: 1) la ripartizione di funzioni; 2) le considerazioni di prestigio (« i parlanti considerano A superiore a B sotto certi aspetti... »); 3) l'eredità letteraria presente in A; 4) la standardizzazione di A; 5) una relativa stabilità (la diglossia può durare molti secoli e « le tensioni comunicative possono essere risolte usando varietà intermedie »).

Alla luce dell'esperienza catalana i suddetti punti possono invece essere confutati, perché nel contesto locale essi assumono caratteristiche così peculiari da pregiudicare e rendere impossibile un loro uso appropriato.

1) La ripartizione delle funzioni è stata imposta, come abbiamo visto, dal potere politico centrale, contrariamente alla volontà della maggioranza della popolazione. Questi tentativi di sradicamento culturale sono solo in parte riusciti, ma a costo di aumentare enormemente la conflittualità. La percentuale dei catalanofoni è scesa e le pubblicazioni in catalano sono diventate piuttosto rare fino alla morte di Franco, pur subendo un certo incremento a partire dagli anni '60. (Nei Paesi Baschi, dove questo tipo di politica è stata portata ancora più a fondo, la conflittualità è esplosa, dopo un lungo periodo di resistenza passiva, nelle drammatiche forme di lotta violenta che conosciamo). Non vi è mai stata quindi una ripartizione di funzioni accettata da tutta la comunità.

2) Una parte dei catalani non ha mai considerato la propria lingua B. inferiore, nonostante gli innumerevoli sforzi del regime per contrastarne il prestigio. Tale prestigio era avvertito anche da una notevole fascia di

immigrati castiglianofoni (che in alcune zone suburbane costituivano la quasi totalità della popolazione)¹.

3) Tra i fattori che contribuirono al prestigio del catalano vi era senza dubbio l'esteso corpus letterario, anche se, a causa dei divieti accennati, gran parte delle nuove generazioni non poteva accedervi che surrettiziamente.

4) La standardizzazione della lingua era già stata avviata da molti decenni, grazie alla fondamentale opera dell'Institut d'Estudis Catalans e di Pompeo Fabra.

5) Per quanto riguarda infine la relativa stabilità che, secondo Ferguson, dovrebbe caratterizzare ogni caso di diglossia, la risposta dei S.C. è eloquente: si tratta per lo più di un'astrazione o al massimo di un'illusione cronocentrica dell'osservatore, riferibile a società dove i mutamenti sociali avvengono molto lentamente (nello spazio di millenni). Ne risulta così che il concetto di diglossia non è applicabile alla gran parte delle società moderne e industrializzate, dove tale stabilità non esiste o è solo apparente. Al contrario il rapporto di forze tende qui verso due direzioni opposte; due sono le vie percorribili dall'evoluzione del conflitto: la via che porta alla « *sostituzione linguistica* », e che termina con l'estinzione della lingua B, e la via che porta alla sua « *normalizzazione* ». Quest'ultima consiste in un doppio parallelo processo socioculturale, « nel quale una lingua o una parlata è sottomessa ad una regolamentazione ortografica, lessicale e grammaticale (*normativizzazione*) e, quindi, accede alle funzioni sociali fino allora riservate ad un'altra lingua o varietà (*estensione sociale*) » (Vallverdù 1979 b).

I termini per definire le due lingue in contatto sono così specificati con maggiore chiarezza: anziché parlare di lingua A e di lingua B, si preferisce parlare di « *lingua dominante* » e di « *lingua dominata* », per sottolineare ancora una volta il rapporto di disuguaglianza e di gerarchizzazione esistenti di fatto tra le due lingue (senza che ciò implichi un'accettazione di questo rapporto da parte della società intera).

Al termine di « diglossia » si preferisce quello apparentemente più generico, ma assai più esplicito, di « *conflitto linguistico* ». Una definizione molto sintetica e precisa di questo concetto è stata elaborata durante il Congrès de Cultura Catalana del 1975-1977: « Si ha conflitto linguistico quando due lingue nettamente differenziate si affrontano, l'una come politicamente dominante (impiego ufficiale, impiego pubblico) e l'altra come politicamente dominata. Le forme della dominazione vanno da quelle palesemente repressive (come quelle praticate dallo Stato spagnolo sotto il franchismo), fino a quelle tolleranti sul piano politico e la cui forza repressiva è essenzialmente ideologica (come quelle praticate dagli Stati francese e italiano). Un conflitto linguistico può essere *latente* o *acuto*, secondo le condizioni sociali, culturali e politiche della società nella quale esso si presenta. Così, in una società pre-industriale, con una situazione stabilizzata di diglossia, il conflitto linguistico è abitualmente latente (come lo era nel Valenziano venti anni fa o nel Rossiglione ancora più di recente). Ma in una società industrializzata, nella quale l'ideologia diglotta è innanzitutto alimentata dalle classi e dai settori sociali che ne imediscono lo sviluppo, il conflitto si mostra di solito nella sua forma acuta » (cit. da Kremnitz 1981).

¹ La situazione è però diversa nelle aree catalonofone « periferiche ». Nel Valenziano, ad esempio, la ripartizione di funzioni è stata a lungo accettata supinamente come un dato di fatto, come una condizione « naturale » e quasi « normale ». In questo caso è lecito allora parlare di diglossia (Ninyoles 1969, Vallverdù 1980, 1984).

Rafael Lluís Ninyoles così definisce il conflitto linguistico: «... un caso specifico di conflitto sociale nel quale le differenze linguistiche possono convertirsi in un simbolo fondamentale di opposizione» (Ninyoles 1972). Il conflitto è ovviamente determinato non dall'esistenza in sé delle due lingue, ma da una disuguaglianza, o meglio dalla coscienza di tale disuguaglianza. Esso scompare quando viene eliminata l'ingiustizia che lo accompagna, oppure, ipoteticamente, quando si dissolve la coscienza di tale ingiustizia, il che però equivarrebbe ad una capitolazione della lingua stessa come valore comunitario e sociale e, infine, alla sua estinzione. E per giungere a questo punto, si passa generalmente attraverso una fase di « auto-odio »² (Ninyoles 1969) e di alienazione (Gardy e Lafont 1981).

Il conflitto linguistico si acutizza con l'estendersi della coscienza linguistica, e ciò accade normalmente in periodi di maggiore libertà di espressione. Esso ha allora davanti a sé due possibili soluzioni: la normalizzazione della lingua dominata o la sua estinzione. Il vero conflitto è in effetti proprio tra queste due opzioni incompatibili.

Una delle tesi portanti della S.C. è quindi che il conflitto, nel suo aspetto inconsapevole e latente, tende a non manifestarsi in società poco avanzate, ad un basso livello di sviluppo e prive di una vera infrastruttura industriale. Al contrario, in società economicamente più sviluppate, esso tende a diventare esplicito, a causa in parte dell'estensione delle comunicazioni, dell'educazione e della mobilità sociale³. mobilità che tende a produrre una crescente domanda di eguaglianza linguistica: « L'acutizzarsi del conflitto linguistico è così — e per quanto ciò possa sembrare contraddittorio — un indice possibile dell'avanzamento democratico; quest'ultimo lo fomenta e lo condiziona » (Ninyoles 1969).

Il conflitto linguistico tende a simbolizzare il conflitto culturale. La normalizzazione linguistica è invece il riconoscimento ufficiale di una lingua e la sua accettazione a tutti i livelli. Se l'identificazione culturale-lingua è accentuata⁴ (e ciò si verifica solo in presenza di una coscienza linguistica viva e diffusa presso tutte le classi sociali), un conflitto culturale può essere risolto solo tramite la normalizzazione linguistica. La lingua perde attraverso tale processo (e il conferimento dell'autonomia amministrativa che gli è solitamente legato) la sua carica sovvertitrice e « contro-culturale ». Attraverso la lingua viene riconosciuta l'identità del popolo che la parla ed esso viene posto ad un livello pari a quello di altri popoli. L'acutizzarsi del conflitto linguistico, cioè il suo aperto manifestarsi, è quindi un sintomo di vitalità etnica e un segno di salute dell'apparato politico e può essere risolto solo tramite un'opportuna flessibilità del potere centrale (Strubell i Trueta 1981; Moll 1981)⁵.

² Si tratta di una « traduzione di prestito » dall'inglese « self-hatred » (Allport).

³ Cf. la tesi, solo apparentemente simile, di Deutsch (1966).

⁴ Applicando alla situazione catalana la « teoria dei valori centrali » (« core-values theory ») del sociologo australiano J.J. Smolicz (1981) viene ancor più posto in risalto il ruolo assunto dalla lingua come fattore chiave nella « volksgeist » o carattere nazionale autoctono. In Catalogna, forse più che presso ogni altra minoranza linguistica europea, la lingua costituisce il valore centrale, l'« anima » e il nucleo dell'identità di un intero popolo.

⁵ Nella sua teoria comparativa delle relazioni etniche, Schermerhorn sostiene, a suggello della sua distinzione tra assimilazione ed integrazione, che in molti casi quest'ultima « può essere ottenuta solo con ed attraverso un conflitto, mentre altre volte, inversamente, il conflitto è necessario per conseguire un nuovo ordine di integrazione » (Schermerhorn 1970).

citi aspetti conflittuali e sulla sua labilità⁷. Nelle società contemporanee una ripartizione iniqua delle funzioni linguistiche porta necessariamente, anche se in un arco di tempo difficilmente prevedibile, all'estinzione e alla definitiva scomparsa della varietà bassa⁸. Questa estrema soluzione potrebbe però essere contrastata se, grazie a determinate pressioni sociali, si tentasse di procedere alla ufficializzazione della lingua dominata, cioè all'estensione del suo uso presso tutti gli ambiti sociali di cui può usufruire la comunità interessata, alla pari della lingua dominante. Si tratta senza dubbio di un processo lento e difficile, soprattutto se applicato nei confronti di quelle lingue minoritarie che hanno subito un secolare processo di emarginazione. Sulle possibilità reali e sugli effetti di un tale tipo di processo sociale sarebbe necessario avviare ricerche e studi più approfonditi, che tentino di andare al di là di limitanti visioni etnocentriche. Infatti il problema della convivenza culturale e del pluralismo riguarda anche una diversa concezione dei rapporti umani, e non può quindi interessare esclusivamente le comunità che sono depositarie di tali valori, né tantomeno quei settori della « mainstream society », presso cui ha finora prevalso una mancata o insufficiente apertura verso questi problemi.

DANTELE CONVERSI

- ARACIL LLUIS V. (1966), *Un dilemma valencià - A Valencian Dilemma*. « Identity Magazine », 24 (València - Cambridge), pp. 17-29.
 — (1982), *Papers de Sociolingüística*. Barcellona, Ed. de La Magrana.
- BADIA i MARGARIT, ANTONI M. (1964), *Llengua i cultura als Països Catalans*. Barcelona, Edicions 62.
 — (1969), *La llengua dels barcelonins*. Vol. 1: « La llengua i els seus condicionaments ». Barcelona, Edicions 62.
- BENET JOSEP, *Institut Català d'Estudis Polítics i Socials (1973)*. *Catalunya sota el règim franquista*, vol. 1, Paris. Edicions Catalanes.
- CALVET, LOUIS-JEAN (1974), *Linguistique et colonialisme*. Paris, Payot, Trad. it. (di D. Cianciani) *Linguistica e colonialismo*, Milano, Ed. Mazzotta.
- DEUTSCH, KARL W. (1966), *Nationalism and Social Communication*, (2nd ed.), Cambridge, Mass., M.I.T. Press.
- ECKERT, Penelope (1981), *L'imposition de la Diglossie*. « Lengas, revue de sociolinguistique », 9, pp. 1-8.
- FERGUSON, CHARLES A. (1959), *Diglossia*, « Word », 15, pp. 325-340. Trad. it. *La diglossia*, in Giglioli (1973), pp. 281-300.
- FISHMAN, JOSHUA A. (1965), *Who speaks What language to whom and when?* « La Linguistique », 2, pp. 67-88.
 — (1967), *Bilingualism with and without diglossia; diglossia with and without bilingualism*. « The Journal of Social Issues », XXIII, 2, pp. 29-38.

⁷ Anche altre « scuole » hanno seguito questa impostazione, sia parallelamente alla S.C., come la sociolinguistica occitana (Gardy e Lafont 1981), sia in parte indipendentemente, come la sociolinguistica creolistica (Jardel 1982).

⁸ Un fattore ancora più destabilizzante nei confronti della diglossia è oggi rappresentato dai mass-media: « l'avvento della televisione ha infatti distrutto la differenziazione chiara e funzionale della casa come dominio (« domain ») della lingua etnica » (Smolicz e Secombe 1984); questo discorso è estendibile ad ogni minoranza che non goda di tutele legali atte a consentire l'uso della lingua minoritaria in settori altrettanto fondamentali.

- (1972), *The Sociology of Language: an Interdisciplinary Social Science Approach to Language in Society*, Rowley, Mass., Newbury House. Trad. it., *La sociologia del linguaggio*. Roma, Ed. Officina, 1975.
- GARDY, PHILIPPE e LAFONT, ROBERT (1981), *La diglossie comme conflit: l'exemple occitan*. « Languages », 61, pp. 75-91.
- GIGLIOLI, P.P., ed. by (1972), *Language and Social Context*. Harmondsworth Diddx., Penguin Books. Trad. it., *Linguaggio e società*. Bologna, Il Mulino.
- HUDSON, RICHARD A. (1980), *Sociolinguistics*. Cambridge, Cambridge University Press. Trad. it., *Sociolinguistica*, Bologna, Il Mulino, 1980.
- « ICTINEU » (1979), *Diccionari de les Ciències de la Societat als Països Catalans*. Barcelona, Edicions 62.
- JARDEL, JEAN PIERRE (1982), *Le concept de « diglossie » de Psichari a Ferguson*. « Legas, revue de sociolinguistique », 11, pp. 5-15.
- KREMNITZ, GEORG (1980), *La sociolinguística Catalana*. « Treballs de Sociolinguística Catalana », 3, Valencia, pp. 135-157.
- (1981), *Du « bilinguisme » au « conflit linguistique »; cheminement de termes et de concepts*. « Languages », 61, pp. 63-74.
- MELUCCI ALBERTO e MARIO DANI (1983), *Nazioni senza Stato: movimenti etnico-nazionali in Occidente*. Torino, Loescher.
- MOLL AINA - Generalitat de Catalunya (1981), *Por la normalizaci6n lingüística de Catalunya*, vol 1, 19 pp. Barcelona, Direcció General de Política Lingüística.
- NINYOLES, RAFAEL L. (1969), *Conflicte lingüístic valencià*. València: Col·lecció 3i 4.
- (1975) *Estructura social y política lingüística*. València: ed. Fernando Torres. Trad. it. *Struttura sociale e politica linguistica*. Roma: Armando, 1980 (a cura di S.G. Sgroi).
- SCHERMERHORN, RICHARD A. (1970), *Comparative ethnic relations: a framework for theory and research*. New York, Random House.
- SIGUAN, MIQUEL (1984), *Langue et éducation en Catalogne*. « Perspectives », 49, pp. 111-124.
- SMOLICZ, J.J. (1981), *Core values and cultural identity*. « Ethnic and Racial Studies », vol. 4, n. 1, pp. 75-90.
- SMOLICZ, J.J. and SECOMBE, M.J. (1984), *Multicultural television for all Australians*. « International Journal of the Sociology of Language », 48,
- STRUBELL I TRUETA, MIQUEL (1981), *lengua i població a Catalunya*. Barcelona: ed. de la Magrana.
- (1982) *Catalan sociolinguistics: a brief review of research*. « International Journal of the Sociology of Language », 38, pp. 70-84.
- (1984) *Language and Identity in Catalonia*. « International Journal of the Sociology of Language », 47, pp. 91-104.
- TORRES JOAQUIM (1977), *Les enquestes sociolinguístiques catalanes*. « Treballs de Sociolinguística Catalana », 1, pp. 137-146.
- (1984) *Problems of linguistic normalization in the Països Catalans from the Congress of Catalan Culture to the present day*. « International Journal of the Sociology of Language », 47, pp. 59-62.
- TRUDGILL, PETER (1983), *Sociolinguistics*. Harmondsworth, Middx. Penguin Book (1st revised edition).
- VALLVERDÚ FRANCESC (1970), *Dues llengües, dues funcions?* Barcelona: Edicions 62.
- (1973) *El fet lingüístic com a fet social*. Barcelona: Edicions 62.
- (1979a) *Le conflit linguistique en Catalogne*. « Pluriel », 17, pp. 21-26.
- (1979b) *Normalització lingüística*, in « Ictineu » (1979).

- (1980) *Aproximació crítica a la sociolingüística, catalana*. Barcelona: Edicions 62.
- (1981) *El conflicto lingüístico en Cataluña*. Barcelona: Ediciones Peninsula.
- (1984) *A sociolinguistic history of Catalan*. «International Journal of the Sociology of Language», 47, pp. 13-28.

VARVARO, ALBERTO, *La lingua e la società*. Napoli: Guida editori.

Harold Adams Innis - nota bio-bibliografica

H.A. Innis (1894-1952) è stato uno dei maggiori economisti canadesi come lo dimostrano le numerose cariche accademiche e politiche: docente dell'Università di Toronto dal 1920, divenne nel 1937 direttore dell'Istituto di Studi Economici della stessa università; fu presidente della Royal Society of Canada e membro della Nova Scotia Royal Commission on Economic Enquiry, della Manitoba Royal Commission on Adult Education, della Royal Commission on Transporting.

La sua produzione scientifica si può dividere in tre fasi distinte, susseguitesi cronologicamente. Durante tutto il decennio 1920-1930 analizzò i caratteri primari della storia economica del Canada. Nel 1923 debuttò a Toronto con *A History of the Canadian Pacific Railway*, sua tesi di PhD all'università di Chicago. Nel 1929 curò l'edizione di *Select Documents in Canadian economic History, 1497-1793*. Nel 1930 pubblicò presso la Yale University Press *The Fur Trade in Canada. An Introduction to Canadian Economic History* e a Toronto *Peter Pond: Fur Trader and Adventurer*. In queste prime opere elaborò la cosiddetta « staple theory »: nelle colonie francesi e inglesi dei secoli XVII-XVIII l'economia è caratterizzata da una completa assenza di tradizioni preesistenti e da una densità minima e si basa sull'esportazione di uno o due prodotti principali (gli « staples »). In una simile situazione questi prodotti determinano il ritmo della crescita economica e lasciano la loro impronta sull'economia e la società: l'analisi di questi prodotti e della loro produzione permette quindi di comprendere le caratteristiche e le strutture essenziali di quelle società coloniali.

Nel decennio successivo Innis proseguì il suo studio sugli « staples » (*Problems of Staple Production in Canada*, Toronto 1933) e affrontò il problema dell'integrazione fra economia canadese ed economia europea: la produzione di « staples » è strettamente legata alla possibilità di trasportarli a basso costo sul mercato della metropoli colonizzatrice (*Settlement of the Mining Frontier*, in *Canadian Frontiers of Settlement*, a cura di W.A. Mackintosh, vol. IX, Toronto 1936; *The Cod Fisheries: The History of an International Economy*, Toronto, 1940). Queste ricerche lo portarono a considerare con più attenzione due fattori già presenti nelle sue opere precedenti: le relazioni con gli U.S.A., che avevano lentamente sostituito la G.B. come « metropoli » del Canada (in coll. con M.L. Jacobson, *Agriculture and Canadian-American Trade*, « Canadian Papers », III (1936); *Introduction*, in N.J. Ware e H.A. Logan, *Labour in Canadian-American Relations*, Toronto, 1937; in coll. con J.E. Latimer, *American Tariff Policy and the Canadian Dairy Industry*, in *The Dairy Industry in Canada*, Toronto, 1937) e la questione dei trasporti e delle comunicazioni (*Transportation as a Factor in Canadian Economic History*, « Proceedings of the Canadian Political Science Association », 1931, 166-84; *Introduction*, in G.P. de T. Glazebrook, *A History of Transportation in Canada*, Toronto, 1938).

La seconda guerra mondiale e le avvisaglie della guerra fredda lo convinsero ulteriormente dell'importanza di questi due fattori e della necessità di affrontarli in un contesto più vasto del mero campo economico. Un viaggio nell'U.R.S.S. nell'estate del 1945 gli fece capire di trovarsi di fronte allo scontro di due culture, nate dallo stesso ceppo e trasformatesi in due imperi politici ed economici (*Innis on Russia*, a cura di W. Christian, Toronto, 1980). maturò la convinzione che nel moderno sviluppo economico interagiscano fattori, quali la stampa e la cultura, generalmente considerati come non economici (*On the Economic Significance of Culture, in The Tasks of Economic History*, Toronto, 1940, pp. 80-97; *The Newspaper in Economic Development, in Political Economy in the Modern State*, Toronto, 1946, pp. 1-34; *The Press: A Neglected Factor in the Economic History of the Twentieth Century*, London, 1949).

Innis si dedicò allo studio dei più grandi imperi dall'antichità ai giorni nostri e dei loro modelli di sviluppo. Tutti gli imperi gli parvero dominati dalla lotta fra la tendenza al decentramento e forze centripete. Per il centro di un impero dominare su vaste aree significa organizzare una vasta rete di comunicazioni per trasmettere i propri ordini. In questa lotta fra un centro, che vuole mantenere il controllo, e la periferia che vuole acquisire una certa autonomia, gioca un ruolo fondamentale la cultura, in particolare quella scritta. Essa è una merce, anzi uno « staple », il cui controllo garantisce una situazione di monopolio sul modo di pensare e di esprimersi di una società. Controllo di una cultura vuol dire anche controllo dei mezzi di comunicazione di tale cultura: per Innis questi sono non soltanto quelli che noi consideriamo tali (i giornali, la radio, ecc.), ma anche i supporti scrittori (la pietra, il papiro, la pergamena, la carta). Questi supporti sono particolarmente interessanti, perché la loro natura, cioè la loro capacità di conservarsi nel tempo o di facile trasporto nello spazio, determina la struttura della cultura (e quindi dell'impero) che li utilizza. Un supporto, che dura nel tempo, facilita un monopolio culturale ieratico e quindi un impero teocratico; un supporto di facile trasporto facilita un monopolio culturale burocratico e una tendenza all'espansione imperialistica.

Queste riflessioni costituiscono la terza fase del suo pensiero e il nucleo di un grosso manoscritto inedito, *A History of Communication*, e di un vasto schedario recentemente pubblicato (*The Idea File of Harold Innis, a cura di W. Christian*, Toronto, 1980), dai quali Innis trasse conferenze e brevi saggi raccolti in *Empire and Communications* (Oxford, 1950), *The Bias of Communication* (Toronto, 1951) e *Changing Concepts of Time* (Toronto, 1952: in quest'ultimo sono raccolti anche gli articoli apparsi in *The Press: A neglected Factor*, cit., e *The Strategy of Culture*, Toronto, 1952). La morte ha impedito a Innis di rielaborare tutto il materiale raccolto che oggi si trova, in gran parte microfilmato, nella Harold Innis Foundation dell'Università di Toronto.

L'opera di Innis ha lasciato un'eredità vasta e ancora da studiare. A Innis stesso sono state dedicate poche opere complessive: D.G. Creighton, *H.A.I.: Portrait of a Scholar*, Toronto, 1957; R. Neill, *A New Theory of Value: The Canadian Economics of H.A.I.*, Toronto, 1972 (con bibl. di e su Innis); *Harold Innis*, 1984-1952, numero speciale del « *Journal of Canadian Studies* » (XII, 5, 1977). Alcuni studi parziali sono stati dedicati alle sue applicazioni storiche ed economiche della « staple theory » (M.H. Watkins, *A Staple Theory of Economic Growth*, « *Canadian Journal of Economics and Political Science* », XXIX (1963), 141-58; C. Berger, « H.I.: The Search for Limits », in *The Writing of Canadian History*, Toronto, 1976, pp. 85-111; W.J. Eccles, *A Belated Review of H.A.I., The Fur Trade in Canada*, « *Canadian Historical Review* », LX (1979), pp. 419-40), al suo contributo al rinnovamento in senso anti-americano degli studi di economia politica in Ca-

nada (D. Drache, *H.I.: A Canadian Nationalist*, « Journal of Canadian Studies », IV, 2 (1969), pp. 7-12; I. Parker, *H.I., Karl Marx and Canadian Political Economy*, « Queen's Quarterly », LXXXIV (1977), pp. 545-63; W. Christian, *H.I. as a Political Theorist*, « Canadian Journal of Political Science », X (1977) pp. 21-42; M. Watkins, *The Tradition in Political Economy*, « Canadian Journal of Political and Social Theory », VI, 1-2 (1982), pp. 12-34; D. Drache, *H.I. and Canadian Capitalist Development*, *ibid.*, pp. 35-60; J. Hutcheson, *H.I. and the Unity and Diversity of Confederation*, « Journal of Canadian Studies », XVII, 4 (1982-1983), pp. 57-73), al suo contributo allo studio delle comunicazioni (W. Kuhns, *The Post-Industrial Prophets*, New York, 1971; *Culture, Communication and Dependency. The Tradition of H.A.I.*, a cura di W.H. Melody, L. Salter, P. Heyer, Norwood, N.J., 1981). Negli ultimi anni della sua vita Innis ha lavorato con Marshall McLuhan, come questi ricorda (*The Later Innis*), « Queen's Quarterly », LX (1953), pp. 395-94): questa collaborazione è stata studiata con particolare interesse da J.W. Carey (*H.A.I. and Marshall McLuhan*, « The Antioch Review », XXCII (1967), pp. 5-39). Il contributo più recente è quello di Arthur Kroker in *Technology and the Canadian Mind*, Montréal, 1984.

In Italia la conoscenza di Innis non è molto diffusa, nonostante la recente traduzione di *The Bias of Communication (Le tendenze della comunicazione*, trad. di A. Lorenzini, Milano 1982). Per una prima analisi si possono vedere: A. Lorenzini, *Innis e MacLuhan: impatto istituzione - impatto sensoriale*, in *McLuhan e la metamorfosi dell'uomo*, a cura di D. De Kerckhove e A.A. Iannucci, Roma, 1984, pp. 39-49; M. Sanfilippo, *Parole e scrittura: una storia antica? Imperi e teorie della comunicazione nel pensiero di H.A.I. (1894-1952)*, « Archeologia », XXIII (luglio-agosto 1984), pp. 11-14); D. Drache, *La crisi dell'economia politica canadese*, in *Canada e Stati Uniti*, a cura di V. Gennaro Lerda, Venezia, 1984, pp. 157-78.

MATTEO SANFILIPPO

Innis, maestro incompreso di MacLuhan

Come accade alla maggior parte dei criminali che tornano puntualmente sul luogo del delitto, accade che qualche saputo *littérateur* italiano si domandi come mai il libro *La sposa meccanica* di Marshall MacLuhan, scritto nel 1951, giunga in Italia solo nel 1984, che cosa abbia bloccato il traffico intellettuale, a quali dogane si debbano addossare ringraziamenti o responsabilità. Il personaggio in questione si mette la coscienza a posto con una fretta che legittima ogni sospetto, addirittura si aggrappa alla cronologia delle opere dell'autore e alla sua fortuna relativa, dai paesi anglosassoni agli altri, come dire: che la censura contro un autore e la interessata congiura del silenzio da parte di coloro che ne sfruttano ampiamente le idee approfittando dell'ignoranza dei concittadini sono giustificate dal fatto che di quell'autore, dopo tutto, non si parla. Evidentemente.

Strana concezione — va inoltre osservato — delle relazioni

inter-culturali. Vengono reclamizzati e importati solo i prodotti già conosciuti e collaudati. Si gioca sul sicuro. Nessun dubbio che per gli editori italiani e per i loro dirigenti e consulenti il criterio-guida sia quello commerciale. Niente ha più successo del successo. Il loro coraggio non dà certo le vertigini. E il loro istinto di esplorazione semplicemente non esiste. A parte MacLuhan, il caso di Harold A. Innis è però anche più straordinario. Mentre, dopotutto, MacLuhan diveniva in breve tempo una figura internazionalmente nota nel campo della ricerca sulla comunicazione e sui suoi strumenti, Innis è a tutt'oggi relativamente sconosciuto. L'aspetto paradossale della questione, che giustificherebbe di per sé una ricerca specifica di sociologia dei processi culturali, se questa disciplina non fosse in breve tempo divenuta la provincia di critici letterari disoccupati, è che Innis è a tutti gli effetti il maestro e l'ispiratore di MacLuhan, ma con un candore e un'ammirazione che sono in realtà piuttosto rari. « Godo pensando al mio Libro *La galassia Gutenberg* (University of Toronto Press, 1962) — scrive MacLuhan — come ad una nota a piè di pagina (*a footnote*) alle osservazioni di Innis a proposito delle conseguenze psichiche e sociali in primo luogo della scrittura e quindi della stampa » (dalla « Introduzione » a Harold A. Innis, *The Bias of Communication*, University of Toronto Press, 1951, p. IX). Non si tratta di un riconoscimento formale. MacLuhan spiega in che senso la « tendenziosità » della comunicazione, messa in luce dalle ricerche di Innis, ci aiuta ad impostare e a condurre correttamente le ricerche intorno ai processi culturali. Nell'opera di Innis ciò non cade dalle nuvole. Proviene, anche se a prima vista la cosa non sembri perspicua, dalle sue ricerche intorno al commercio delle pellicce — il *fur trade* — e ad altri aspetti di vita economica, con particolare riguardo ai sistemi economici tendenzialmente subalterni rispetto a strutture economiche e insieme culturali in posizione nettamente egemonica.

Si pensi, in questa prospettiva, alla situazione dell'economia canadese rispetto a quella degli Stati Uniti. Ma non si cada per questo nel facile tranello interpretativo di incasellare Innis nel quadro di un marxismo di maniera. Siamo piuttosto in presenza di un atteggiamento storicamente assai avvertito, sensibile alle interrelazioni dinamiche e alla fondamentale interconnessione del vissuto sociale, che richiama in maniera netta Thorstein Veblen, per un verso, e Arnold Toynbee, come MacLuhan osserva puntualmente. In questo senso, la traduzione italiana di quest'opera fondamentale a cura di Amleto Lorenzini (si veda *Le tendenze della comunicazione*, Sugarco, Milano, 1982), rendendo il termine « bias » con quello di « tendenze », rischia di far

perdere di vista il significato e i presupposti teorici della ricerca di Innis.

Questa ricerca si occupa essenzialmente del problema del potere come fenomeno sociale totale. Di qui la sua modernità e perdurante validità. MacLuhan lo ha compreso molto bene: « La maggior parte degli scrittori fornisce resoconti dei contenuti della filosofia, della scienza, delle biblioteche, degli imperi e delle religioni. Innis, invece, ci invita a considerare le modalità del potere esercitate da questa struttura attraverso la loro reciproca interazione. Innis si accosta a ciascuna di queste forme di *potere organizzato* cose se esse esercitassero un particolare genere di forza su ciascuna delle componenti. Tutte le componenti esistono in virtù dei processi che si avviciano fra entrambe e fra tutte » (cito dalla trad. di A. Lorenzini; corsivo nel testo).

La presentazione del pensiero di Innis da parte di MacLuhan è straordinariamente perspicace. Ciò che meraviglia è che lo stesso MacLuhan non abbia tratto tutte le potenzialità positive già presenti nell'impostazione di Innis. Altra volta ho rilevato quelle che a mio giudizio sono le irrisolte difficoltà e le aporie più gravi del pensiero di MacLuhan (cfr. « Il dopo MacLuhan » - Atti del Convegno di Pescara del 10-11 luglio 1981, pp. XXX-XXXI). In primo luogo, il gusto per il pasticcio culturale e la contaminazione degli stili di pensiero. La tendenza si spinge ai limiti del barocchismo: Platone e i fumetti; Marilyn Monroe e Pascal. L'effetto può essere esilarante e conferire al lettore un inebriante sentimento di libertà intellettuale. In realtà, mondi di pensiero radicalmente divisi ed essenzialmente eterogenei vengono confusi e bellamente sciorinati davanti agli occhi esterrefatti del lettore medio con la distratta nonchalance con cui si fa il display delle merci su banconi del supermercato. Niente da dire sugli effetti provocatori di questa operazione che ha dalla sua qualche buona ragione, specialmente in funzione anti-accademica. Ma nello stesso tempo va osservato che non si dà alcuna garanzia contro le gratuità miscellanee e le mescolanze estemporanee che possono ridurre mondi e stili di pensiero in sé concettualmente definiti e distinti al generale appiattimento dell'insignificanza.

In secondo luogo, rispetto ad Innis, l'attenzione al fattore tecnologico si risolve in MacLuhan in grezzo determinismo tecnico, spesso pericolosamente inficiato di meccanismo, frettoloso e unilaterale. In altre parole, mentre è vivo in Innis il senso della globalità dialettica e dell'interconnessione del sociale, sembra che MacLuhan non abbia compreso che i mass media non mediano e che quindi tendono a indurci nella mortale confusione fra comunicazione grezza, anche ricca ma fagocitante, e comunicazione intenzionale, guidata da un fine e sorretta da

un criterio di priorità che consentono il riordinamento dei dati empirici e bloccano il pericolo della fagocitazione. Manca, infine, in MacLuhan, dato il suo orientamento socio-biologico, il tempo, con il problema correlativo della successione cumulativa, della dimensione storica e dell'integrazione. Ma è invece proprio al problema del tempo che Innis è assai sensibile. Egli resta uno storico, aperto alla ricerca dei rapporti materiali di vita e allo studio dei modi di interazione fra le diverse strutture che costituiscono nel loro complesso il sociale.

Assai prima delle recenti ricerche di Fernand Braudel e di Jacques Le Goff, Innis distingue le varie concezioni del tempo a seconda delle diverse società e, all'interno di ciascuna società, a seconda delle varie classi sociali e divisioni professionali. Alcuni passi del saggio *In difesa del tempo* meritano di essere citati: « ... Nella civiltà occidentale una società stabile dipende dalla valutazione di un giusto equilibrio fra i concetti di spazio e di tempo... La caratteristica del mezzo di comunicazione è quella di creare una tendenza pregiudiziale nella civiltà, volta a valorizzare il concetto di tempo oppure il concetto di spazio ». (cfr. *Le tendenze della comunicazione*, cit., p. 86). Gli esempi offerti da Innis testimoniano una erudizione e un respiro culturale del tutto straordinari. « Nel sistema agricolo dipendente dall'irrigazione — scrive Innis — la misurazione del tempo diviene importante per predire i periodi delle inondazioni, le date importanti dell'anno, il tempo della semina e del raccolto. L'interesse al tempo era riflesso nell'importanza della religione e nelle scelte dei periodi in cui si potevano celebrare le festività » (*op. cit.*, p. 87). Non solo: « Il clero babilonese con il suo interesse per il tempo contribuì allo studio dell'astrologia e dell'astronomia con l'introduzione del sistema cronologico nell'era di Nabonassar nel 747 a.C. ... La limitata possibilità delle organizzazioni politiche di espandere il loro controllo sullo spazio per controbilanciare il clero, che teneva il monopolio della conoscenza sul tempo, facilitò lo sviluppo delle organizzazioni marginali come quelle degli ebrei in Palestina » (*op. cit.*, p. 89). D'altro canto, « alla restrizione della scrittura nei riguardi del libro sacro e alle limitazioni della materia legale e rituale nel Corano fecero seguito la crescita della tradizione orale con lo Hadith, una nuova saga, che sostituì l'antica saga in prosa degli arabi » (*op. cit.*, p. 141).

Ciò che è cruciale nel pensiero di Innis è precisamente il controllo del tempo e dello spazio, in particolare le posizioni di monopolio. Non si dà una comunicazione neutra. Né si tratta di dimostrare, come più tardi MacLuhan, che ogni « messaggio » è già di per sé « messaggio » e che pertanto il mezzo è il conte-

nuto. Per Innis, fin dalla pubblicazione degli scritti su *Comunicazione e impero* (cfr. H.A. Innis, *Empire and Communication*, U. Toronto Press, 1972), e prima ancora negli studi sul commercio delle pellicce, è chiaro che ogni mezzo di comunicazione è condizionato in vista del controllo o del tempo o dello spazio. Il suo apporto specifico e originale consiste nell'esplorazione sistematica dei tipi e dei modi di controllo interni ai mezzi di comunicazione. A suo giudizio, il sorgere e la caduta degli imperi si spiegano prestando attenzione ai tipi di monopolio del tempo o dello spazio, concepiti come due variabili inversamente proporzionali. Le società entrano in uno stato di crisi e instabilità endemica con la rottura dell'equilibrio fra tempo e spazio. Per questa ragione, ogni forma di monopolio che accentui la prevalenza del controllo del tempo o dello spazio si pone come un pericolo per la società in quanto blocca la dinamica di sviluppo e il confronto competitivo fra le varie strutture sociali (si vedano in proposito i saggi di James W. Carey, specialmente « Harold Adams Innis and Marshall MacLuhan » in *The Antioch Review*, Spring 1967, vol. XXVII, n. 1; « The Mythos of Electronic Revolution », in *The American Scholar*, Spring 1970, vol. 39, n. 2; (« with John J. Quirk »); Summer 1970, vol. 39, n. 3; « Canadian Communication Theory: Extensions and Interpretations of Harold Innis » in *Studies in Canadian Communications*, ed. by Gertrude Joel Robinson and Donald Theall (Montreal, McGill University, Programme in Communication, 1975).

Può essere motivo di sorpresa dover notare, a questo punto, come MacLuhan costituisca, rispetto all'analisi di Innis, un vistoso passo indietro. La scrittura di MacLuhan è certamente meno compressa e più brillante. Ma queste doti, che solo diffamatori interessati potrebbero sprezzantemente liquidare come lamentevoli esempi di « cogito interruptus », sono anche la necessaria premessa per una concezione vietamente psicologizzante dei rapporti sociali. Il rischio riguarda, del resto, tutte le elaborazioni teoriche della comunicazione in cui non appaia con sufficiente evidenza chi comunica e chi viene « comunicato », ma è un rischio dal quale Innis sembra ragionevolmente lontano e che non minaccia, ad ogni buon conto, il suo lavoro. Fin dalla splendida conferenza su *The Press - a Neglected Factor in the Economic History of the Twentieth Century* (Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1949). Innis non perde mai d'occhio gli elementi strutturali portanti rispetto agli atteggiamenti psicologico-individuali. Scrive, per esempio: « Le implicazioni della stampa nel secolo ventesimo sono indicate dalla crescente importanza dei giornali della sera a confronto con quelli del mattino. I giornali della sera vanno in mano ad individui che

hanno esaurito le loro possibilità di potere mentale concentrato e richiedono divertimento e relax piuttosto che informazione e istruzione ».

Di qui Innis ricava stimolanti considerazioni sulle straordinarie possibilità manipolatrici di certa carta stampata, favorite, se non accelerate, dall'invenzione di un nuovo linguaggio e dalla sua vittoria su quello tradizionale, soprattutto là dove non si scontrano con la barriera di una cultura classica ben collaudata e socialmente rispettabile. Si fanno qui evidenti i punti di accordo con il pensiero e le analisi di Thorstein Veblen, da una parte, e con le analisi strutturali marxiane, dall'altra, ma anche con la critica alla tecnologia sviluppata, fra gli altri, da Oswald Spengler, che il marxismo ufficiale ha avuto il torto di liquidare troppo sommariamente in base ad un'impostazione puramente dottrinarie. Al di là e per qualche aspetto contro il suo allievo MacLuhan, la lezione di Innis va ripresa in tutta la sua portata. Essa ha ancora qualche cosa da dirci.

FRANCO FERRAROTTI

La 18ª Conferenza Internazionale di Sociologia delle religioni a Lovanio

Alle soglie dei suoi quarant'anni di vita la C.I.S.R. Conférence Internationale de Sociologie des Religions, è tornata a Lovanio, in quella sede universitaria che l'aveva vista nascere soprattutto in risposta ad un'esigenza di sociologi di ispirazione cattolica. Ora però tale organizzazione (che tiene i suoi convegni ufficiali ogni due anni) ha molto mutato e contenuti e forme della sua attività. Sembra ormai superata la filiazione confessionale delle origini, tant'è che alcuni presidenti di un passato più o meno recente sono stati scelti fra esponenti non legati all'appartenenza cattolica. Ed oggi, con il cambio della guardia tra Verscheure e Campiche, anche a livello di segreteria generale sono offerte ulteriori, ampie garanzie di pluralismo. La presenza italiana nella C.I.S.R. è stata sempre qualificata ed attenta. Anche numericamente essa è fra le più cospicue, oltre il 10% di tutti gli iscritti, percentuale che segue appena quella dei francesi, da tempo artefici protagonisti di una «francofonizzazione» del settore di studi socio-religiosi. Ma anche altre presenze sono notevoli, fra gli inglesi, statunitensi e spagnoli, nonché fra canadesi e giapponesi e poi fra belgi, svizzeri e olandesi. Il totale

supera i 200 aderenti, ma in precedenza si sono registrati oltre 300 iscritti. La fase attuale segna forse una ripresa che vuole essere qualitativa e quantitativa insieme. I primi effetti si vedranno forse nel 1987 in occasione della prossima C.I.S.R. in Germania a Tubinga.

Intanto la conferenza svolta lo scorso agosto nelle due Lovanio (tanto per rispettare il dualismo linguistico e religioso) ha setacciato quanto possibile a livello di teorizzazioni suggestive e di ricerche originali. Naturalmente la cernita ha prodotto frutti selezionati. E così non è parso molto soddisfacente il tentativo di Robert Wuthnow di evidenziare il ruolo della struttura sociale nell'evoluzione religiosa (tema quest'ultimo già caro al maestro Bellah). Qualche rapporteur ha glissato garbatamente sui papers che avrebbe dovuto discutere a fondo. Ma in pari tempo altri hanno affrontato decisamente le questioni sul tappeto: suggerendo, distinguendo, obiettando, criticando, nel clima solito della conferenza, che consente rispetto ma pure chiarezza. In tal modo Ferrarotti — che presiedeva la prima giornata dei lavori — ha accennato a una visione « cospiratoria » nel paper di Guizzardi sul rapporto tra papa e televisione; ma d'altro canto il canadese Zylberberg ha manifestato e motivato il suo disaccordo in proposito. La vivacità e l'interesse della discussione erano legati molto, nelle singole sedute, ai temi specifici di indagine. Tuttavia la presenza di studiosi illustri quali Julien Freund, fra gli altri, ha contribuito ad un andamento stimolante del dibattito, soprattutto quando si sono toccati aspetti come pace e religione. Un po' in tono minore è apparsa la seduta su scienza e religione, nonostante l'impegno del rapporteur, l'olandese Laeyendecker, che ha fornito preziose indicazioni e precise osservazioni in merito ai testi pubblicati negli atti, che — com'è consuetudine della C.I.S.R. — già sono disponibili ancor prima della conferenza stessa, sì da permettere un puntuale approfondimento anche di singoli aspetti proposti dai vari autori.

Da qualche tempo alcuni movimenti religiosi operano dei tentativi di legittimazione attraverso organismi scientifici. Ciò sta avvenendo nella C.I.S.R. come in altre organizzazioni similari, specie negli Stati Uniti. Resta da chiedersi quali siano i limiti entro cui è possibile salvaguardare l'autonomia della ricerca, nonché la tendenziale libertà di analisi scientifica. Qualche commistione può, alla lunga, produrre effetti indesiderati.

Al di là di questo, comunque, l'incontro di Lovanio — efficacemente organizzato dal locale comitato — non ha mancato di offrire, sotto diversi aspetti, piste di ricerca, esempi tecnici di indagine, risultati recenti di ricerche non facilmente accessibili.

A cercare fra i testi degli atti e le varie decine di comunicazioni libere sicuramente emerge qualcosa di particolare rilevanza. Naturalmente il giudizio in merito si ricollega alle necessità e sensibilità del singolo studioso. E non è raro trovare proposte notevoli anche da parte di giovani sociologi, in alternativa forse ai discorsi logori di qualche vecchio santone. A Lovanio è maturato qualche indizio di novità. Conviene però riparlarne fra due anni.

ROBERTO CIPRIANI

L'emigrazione tra storia e memoria

Organizzato dal CEMLA (Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos) e con la collaborazione dell'università nazionale di Lujan, si è svolto a Buenos Aires, nei giorni 5-6-7 agosto 1985, un Convegno internazionale su Integración y identidad cultural de los inmigrantes en Argentina. L'occasione, per altro felicemente riuscita, di fare un « bilancio » sulla problematica migratoria che così fortemente caratterizza la struttura della società argentina, ha posto in luce, sin dalla prima sessione, un'ampia e complessa serie di tematiche.

La relazione di Hebe Clementi, direttrice del Museo Roca di Buenos Aires, ha sottolineato, attraverso l'opera letteraria di Manuel Gálvez, il rapporto tra processo migratorio e dinamica democratica, seguendo gli itinerari di una storia legata ai modi espressivi della letteratura. Maria Ines Barbero e Dario Roldan dell'Università di Lujan hanno preso in esame la politica educativa in rapporto al fenomeno migratorio argentino ed alla nazionalizzazione degli emigrati, mentre Gianfausto Rosoli, direttore della rivista « Studi Emigrazione », ha ricostruito il ruolo e le funzioni svolte agli inizi del '900 dalle missioni governative italiane.

La seconda sessione del Convegno, incentrata sui problemi del rapporto tra immigrazione e struttura sociale con particolare riguardo alle istituzioni etniche, ha avuto, tra i vari relatori Emilio Gentile dell'Università di Camerino, che ha trattato in modo particolare dei « miti » dell'America Latina nel nazionalismo e fascismo italiano; Pietro Borzomati, dell'Università di Roma La Sapienza, ha tracciato una lucida analisi delle componenti storiche e delle espressioni peculiari della religiosità popolare calabrese, sottolineando il ruolo e l'importanza della

« pietà » popolare sul fenomeno migratorio stesso, mentre Emilio Franzina dell'Università di Verona, ha tracciato, attraverso documenti d'archivio, un profilo delle vicende dei coloni e degli affittuari italiani in Argentina nel periodo 1911-1913.

Sempre nell'ambito di questa sessione sono da segnalare i contributi di Samuel Baily, della Rutgers University, di Ferdinando Devoto, dell'Università di Buenos Aires, di Joseph Velikonja, dell'University of Washington e di Luigi De Rosa della Università di Napoli. Baily, utilizzando dati statistici, registri di naturalizzazione, elenchi dei soci delle società di mutuo soccorso, e così via, ha messo in luce il rapporto e le sostanziali differenze tra gli emigrati italiani di New York e quelli di Buenos Aires nel periodo compreso tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del ventesimo secolo. Incentrata invece sull'analisi di un periodico cattolico — il « Cristoforo Colombo » — è stata la relazione di F. Devoto. Questo giornale, che controbilanciava la stampa degli emigrati di origine anarchica e mazziniana, nacque nel 1892 nel Barrio La Boca, un quartiere popolare della capitale argentina pieno di emigrati italiani, ed esercitò una forte influenza ideologica alimentando una vis polemica che vivacizzava la vita politica, sociale e culturale di tutta la comunità italiana emigrata. La relazione di Velikonja su Comunidades eslovenas en el Gran Buenos Aires, che prendeva in esame l'immigrazione di circa settemila rifugiati politici in Argentina nel periodo 1947-1949, ha poi sottolineato la fondamentale funzione del mantenimento della coscienza comunitaria slovena all'interno della comunità argentina, soprattutto attraverso la conservazione della lingua.

Di grande importanza per i risvolti problematici più direttamente di tipo sociologico è stata la terza giornata del Convegno il cui tema era Fuentes orales y escritas para el estudio de la inmigracion. Dora Schwarzstein del CEDES di Buenos Aires, nel suo contributo dal titolo Historia oral y memoria del exilio. Reflexiones sobre los republicanos españoles en la Argentina, ha mostrato come sia possibile, attraverso il racconto esclusivamente orale, ricostruire una sezione importante della storia politica e culturale argentina: quella dell'ingresso dei rifugiati politici spagnoli. Ada Lattuca dell'Università di Rosario, ha poi ricostruito, attraverso documenti e interviste biografiche, la storia delle Società di Mutuo Soccorso italiane nella provincia di Santa Fé, sottolineando il ruolo avuto da questi raggruppamenti nella realtà migratoria.

Dieci storie di vita registrate e trascritte, oltre a dati statistici, informazioni archivistiche e una lunga osservazione sul campo, hanno costituito il tessuto principale della ricerca di

Susana Mugarza del CEDES di Buenos Aires nel periodo della Reorganización Nacional. Questa indagine sull'emigrazione boliviana nella capitale argentina, tende a fare il punto sull'iscrizione e la partecipazione dei boliviani a Buenos Aires. Per quanto riguarda infine il versante specificamente teorico della metodologia con strumenti biografici, riferito soprattutto alle indagini empiriche sull'emigrazione, Renato Cavallaro dell'Università di Roma, La Sapienza, ha tracciato gli itinerari di possibili piste di ricerca da percorrere, ed ha sottolineato il ruolo sempre più importante assunto dagli strumenti «qualitativi» nelle scienze sociali contemporanee e in Italia in particolare.

RENATO CAVALLARO

L'ultimo meeting di Rimini: una svolta per CL

Nelle precedenti edizioni non era mai capitato. Quest'anno la vetrina dell'impegno politico, culturale e religioso di Comunione e Liberazione (CL) e del Movimento Popolare (MP) suo braccio secolare, è finita con gli organizzatori del meeting in difesa, costretti a giustificare e spiegare la scelta di Parsifal. La Bestia e Superman, rispetto al cavaliere medioevale, hanno suscitato scarse passioni e quasi nessuna contesa. Il meeting ha goduto generalmente di buona stampa per quantità e qualità. Ma le critiche, sebbene più rade degli elogi e dell'ammirazione, sono forse andate a segno se hanno spinto lo stato maggiore di CL a rispondere colpo su colpo, pure a meeting concluso. Il disappunto per non essere riusciti a spiegare a una fetta consistente della società la motivazione reale e profonda dei simboli scelti è stato notevole tanto che, a sipario chiuso sulle giornate riminesi, « Il Sabato » e « Litterae communionis » hanno dedicato, insieme a numerosi servizi, gli stessi editoriali per tentare un ulteriore chiarimento: « Noi, poveri Parsifal ».

Il Movimento popolare che in poco meno di dieci anni è stato capace di riciclare molte energie rimaste ai margini dell'impegno pubblico e di incanalarne tante nuove, si ritrova oggi forte di 20 deputati e mille amministratori locali e una ragguardevole rete di servizi culturali e sociali. Era abituato a giocare d'attacco. Il meeting di Rimini, ultima edizione, lo ha messo in condizione di cominciare ad assaporare anche il gioco di difesa nel momento di massima ascesa. Non perché il meeting di agosto '85 fosse anomalo rispetto ai precedenti, con i quali in-

vece è stato omogeneo per un filo rosso (o bianco, per chi fa questioni di colore) che li ha unificati in perfetta coerenza interna, ma perché Mp, dopo le recenti elezioni in modo particolare, è entrato nella stanza dei bottoni e molti occhi lo hanno puntato con interessi diversi. In teoria l'esperienza ciellina è giunta a un punto massimo e sente di rischiare la parabola di non crescita o discendente se dovesse venir meno alle promesse fatte. Ma sia il Cl che Mp sono convinti che ciò non potrà accadere se restano aggrappati e fedeli alla propria identità. Una identità da proclamare che attinge alla coscienza religiosa di avere un grande compito storico da realizzare: ritornare con la società ad una esperienza del rapporto fede-storia messa in crisi e tra parentesi dal secolo di Lutero fino a questo scorcio di secolo ventesimo. Un lungo periodo che ha visto scemare, secondo alcune tesi di fondo di don Giussani, loro fondatore, la coscienza etica e religiosa collettiva e individuale. La grandezza di questa impresa storica è tale che i teorici di Cl sono convinti che solo l'incontro con l'esperienza dell'avvenimento Cristo nel movimento ecclesiale riesce a farla cogliere e condividere pienamente mentre resta meno comprensibile a chi la giudica da fuori. Ed è proprio questo uno degli aspetti più interessanti del carisma di don Luigi Giussani. Una tale convinzione spiega anche il timore diffuso tra i seguaci e che oscilla come un pendolo tra la possibilità di venire censurati e la possibilità di essere malcompresi dalla pubblica opinione. L'incubo della possibile censura, andata in realtà rapidamente scemando nei confronti di Cl proprio a seguito delle edizioni del meeting, fa da schermo anche ad una loro più aperta disponibilità alla critica. L'attitudine ad un aperto confronto con la critica e la disposizione ad accettarne gli eventuali contenuti positivi, indica però, nelle persone e nelle istituzioni, un più alto grado di maturità. Senza approfondire la proposta ciellina, rivolta alla chiesa e alla società, ma proprio alla luce dei riflettori accesi prima, durante e dopo il meeting, è parso che molti osservatori abbiano avvicinato questo avvenimento con il fervore dei neofiti forse esagerando sia nell'esaltazione e sia nella preoccupazione. I tempi immediatamente futuri potranno dire la consistenza del progetto di don Giussani per la chiesa e per la società, ma due cose sembrano opportune: riflettere sul fatto che ciascuno contribuisce comunque a fare la storia ma che allo stesso tempo la storia modifica sensibilmente ogni cosa; avviare da parte di quanti non si trovassero in consonanza ideale con Cl un'analisi sulle opportunità che a questo movimento sono state preparate e facilitate dai propri errori o dai propri ritardi. La vita di ogni movimento, anche di Cl, è più feriale di quanto si

possa credere dall'esterno, e non può reggere a lungo su proiezioni mitiche. Parsifal può sembrare un eroe che scalda, ma rovesciandolo spunta san Francesco. Si tratta allora di scegliere non con la sola dialettica politica, ma nella vita. La passione di tenere per l'uno o per l'altro può diventare moltiplicare di umanità più o meno francescana. I nostri tempi sembrano duri per Francesco d'Assisi, e Parsifal galoppa sulla roulette per ora vincente, ma che gira.

CARLO DI CICCO

Il II Convegno dell' AIS a Trento

Dal 7 al 10 ottobre 1985 si è tenuto a Trento intorno al tema Innovazione e regolazione nella società contemporanea, tema in verità piuttosto ampio e generale, il 2° convegno nazionale dell' AIS (Ass. It. di Sociologia). Il programma comprendeva varie sedute plenarie, con relazioni esclusivamente di professori ordinari, e due mezze giornate dedicate ai lavori delle singole sezioni. Le sedute plenarie si sono rivelate nel complesso deludenti, poiché le relazioni erano nel migliore dei casi estremamente specialistiche ed ermetiche (il linguaggio utilizzato si sarebbe meglio prestatato alla pagina scritta piuttosto che non alla comunicazione orale). In genere, gli interventi si sono rivelati poco stimolanti e più vicini ad una certa banalità: non senza stupore da parte di ricercatori e professori associati presenti.

Completamente assenti, nel quadro ufficiale del convegno, le donne, che pure ormai sono da tempo una attiva e qualificata presenza nel panorama culturale ed anche accademico italiano. Si è così denunciata, da parte di alcuni docenti — ma mancava una sede adeguata ed una occasione generale di incontro, oltre al tempo materiale per la presentazione di una mozione — la « situazione di emarginazione culturale, che risulta perfino peggiorata rispetto al passato », che è stata « uno dei risultati più gravi ed emblematici che l'istituzionalizzazione dell' AIS, con le sue rigide gerarchie e con le sue logiche spartitorie, ha finora prodotto ». In questo modo, grave è stata la mortificazione del livello e dei lavori scientifici, che pure stavano a cuore a molti, ma che certo non hanno trovato uno spazio adeguato.

LA CS

In morte di Marcello Santoloni

E' morto improvvisamente, a Roma, il 22-9-1985, colpito da ictus cerebrale, Marcello Santoloni, professore associato di sociologia nell'università di Roma. Non ne posso parlare senza evocare ricordi personali precisi, pungenti, in momenti che ne segnarono la carriera, da impiegato dell'Ente Nazionale Prevenzione Infortuni - ENPI — alla cattedra universitaria. Fu particolarmente vicino alla « Critica sociologica » negli anni della contestazione, e non per caso. Poiché non aveva nulla dell'accademico, l'avevo spinto alla carriera accademica, avendolo incontrato attraverso la pratica del servizio sociale e ritenendo, forse non del tutto a torto, che l'autoritarismo accademico non si sconfiggeva mediante esorcismi verbali, bensì rinnovando le basi esistenziali e di provenienza della professione. Marcello Santoloni faceva parte del gruppo che si raccoglieva intorno alla « Rivista di Servizio sociale » di Aurelia Florea, con altri studiosi e « operatori sociali », come si dice con un brutto termine, sospesi fra l'esigenza analitica conoscitiva e quella dell'intervento terapeutico, e anche per questo, spesso, più complicati, se non confusi, del necessario. Ricordo in particolare, con Santoloni, Mario Corsini, Giorgio Panizzi, Enrico Appetecchia, Guido Cantalamessa, Franco Martinelli. Quest'ultimo sarebbe anche lui approdato più tardi al *quietum servitium* — si fa per dire — accademico. Più che a questo gruppo ero in realtà legato al CEPAS, con Angela Zucconi, e a « Centro sociale », diretto da Anna Maria Levi. Ma il gruppo in cui si muoveva Santoloni mi interessava per la sua aperta, quasi sprotezza disposizione verso le scienze sociali. C'erano poi ragioni, molto prosaiche, di convenienza. La sede dell'ENPI era a due passi dalla sede della CS. Così Santoloni veniva spesso a trovarsi. Me lo vedevo comparire davanti, con la barba di due giorni e la faccia stazonata come un vecchio giornale. Si parlava di autorità, di potere. Era ossessionato dagli abusi dei gruppi dominanti. Mi sembrava totalmente votato alla logica del comprendere contro la logica del comandare. Per questa ragione mi impegnai — come del resto, con esiti alterni, per altri — affinché andasse a lui la cattedra di sociologia risultante da uno degli « sdoppiamenti », come si dice nel gergo universitario, della mia. Il frutto del suo insegnamento è da ricercarsi negli articoli sulla Critica Sociologica, come « Vietato sapere, vietato fare », e nello studio sull'anarchico Acciarito, pubblicato dalla editrice IANUA. Forse la vita accade-

mica gli si rivelò alla fine più nevrotizzante del previsto. Per noi sarà difficile dimenticare la sua sostanziale onestà, la sua aria mesta, l'incedere, da ultimo, inclinato, come di vascello ferito, che sembrava a tratti annunciare la fine precoce, che oggi piangiamo.

F. F.

SCHEDE E RECENSIONI

PIERRE BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, pp. 244.

Questo libro segue di un anno *La distinction*, da poco tradotto in italiano. Consiste di una serie di saggi, nove, raccolti in tre sezioni, tutti ruotanti intorno a quella questione che costituisce il titolo. L'analisi è serrata, stringente; ma il risultato finale non è propriamente una risposta univoca e, soprattutto, definitiva. Avremmo visto volentieri un punto interrogativo nel titolo; avremmo voluto vedere una frase interrogativa più che una frase constattativa, che sembra autoritaria e che sembra forzare il senso dei saggi contenuti nel testo. La prosa è del tutto particolare, nello snodarsi di frasi che non hanno mai fine, lunghe anche ventitrenta righe, con un solo verbo reggente e tutta una serie di accessori ortografici (parentesi, trattini, virgole e virgolette) per marcare e separare il denso procedere dell'argomentazione.

Nella prima parte del libro («*L'économie des échanges linguistiques*») l'autore delinea una omologia tra campo linguistico e terreno economico. Rimanendo nell'ambito di un'analisi macro-strutturale, Bourdieu sottolinea come qualsiasi prodotto linguistico sia appunto un prodotto, che funziona come una merce in un mercato precisamente costituito, che ne stabilisce il valore. (Sembra riecheggiare in questa analisi la teorizzazione di un semiologo italiano recentemente scomparso, Ferruccio Rossi - Landi). «Strumento di comunicazione, la lingua è anche segno esteriore di ricchezza e strumento di potere».

In particolare, la lingua ufficiale, la lingua della nazione, trasmessa e ri-trasmessa attraverso canali istituzionali quali la famiglia o il siste-

ma scolastico, è il prodotto di una astrazione, di una normalizzazione, le cui leggi sono state negoziate attraverso un processo per il predominio simbolico. Questo processo non consiste più (o almeno non solo) nella lotta di classe, ma nella «lotta delle classi», intese come elementi formali di classificazione. La posta in gioco non è costituita da entità materiali; la posta in gioco è piuttosto un nuovo modo di rappresentare il mondo, una riformulazione delle categorie o delle strutture mentali che modellano il mondo (esplicito è il riferimento alla teoria whorfiana — o addirittura humboldtiana; cfr. pp. 32-33).

Di fronte a questo assunto, che vuole che le strutture linguistiche influenzino e diano forma alla «visione del mondo» e che ciò sia governato da fatti esterni alla logica propriamente linguistica del discorso, ecco che vengono rovesciate le tradizionali analisi sul valore performativo o sulla forza illocutiva degli enunciati: «la ricerca del principio propriamente linguistico della "forza illocutiva" del discorso cede così il posto alla ricerca sociologica delle condizioni nelle quali un agente singolare può trovarsi investito, e con lui la sua parola, di una tale forza» (p. 73).

Nella seconda parte («*Langage et pouvoir symbolique*»), la più lucida e puntuale della raccolta, si approfondisce l'analisi del concetto di potere simbolico e si sottolinea l'importanza dell'interazione simbolica. L'assunto è che «bisogna prendere come oggetto le operazioni sociali di nominazione e i riti di istituzione attraverso i quali esse si realizzano» perché è con il processo di nominazione che si struttura la percezione che gli agenti sociali hanno del mondo (p. 99).

L'invito è dunque quello di includere nel reale la rappresentazione

del reale, perché è da questa rappresentazione che si origina la realtà del mondo. Questa peculiare (dell'uomo) configurazione cognitiva viene chiamata da Bourdieu « effetto di teoria » (simile alla « profetia che si autoconvalida » di Watzlawick). Seguono tre magistrali analisi: del rito di istituzione (« come atto colenne di categorizzazione che tende a produrre ciò che designa », p. 126), della pretesa di fondare su criteri obiettivistici i concetti di « etnia » o « regione », e della fondazione della politica come evento tipicamente cognitivo (« la politica comincia, propriamente parlando, con la denuncia di quel contratto tacito di adesione all'ordine stabilito che definisce la doxa originaria; in altri termini, la sovversione politica presuppone una sovversione cognitiva, una conversione di visione del mondo », p. 150).

Nella terza parte (« Analyses de discours ») si tenta l'applicazione della struttura concettuale elaborata nei capitoli precedenti a testi particolarmente « invitanti »: ed ecco l'analisi di un certo modo di procedere linguistico in « Sein und Zeit » di Heidegger; dell'atteggiamento « più marxista di Marx » di E. Balibar (qui si rischia, a parlarne, una infinita costruzione in abisso, come si dice in araldica: la nostra sarebbe una recensione di un articolo di Bourdieu su di un articolo di E. Balibar, su un libro di Althusser, su un libro di Marx, *Il Capitale...*); del cosiddetto « effetto Montesquieu », sorta di mélange simbolico tra pregiudizi e affermazioni di senso comune da un lato, e metodologie mutuata da scienze prestigiose dall'altro.

GIOLIO FELE

V. D'ALESSANDRO, *Ethos giovanili e lavoro. Senso del lavoro e strategie professionali in una società differenziata*, Milano, F. Angeli, 1985, pp. 187.

La ricerca individua alcuni tratti emergenti nei modelli d'orientamen-

to lavorativo (ethos) dei giovani: segnatamente una *relativizzazione* dell'importanza del lavoro, una pressante ricerca di *gratificazione immediata*, una tendenziale *reversibilità* di scelte, una relativa *flessibilità* nelle disposizioni lavorative.

Se queste sono alcune dimensioni intorno a cui va delineandosi, secondo l'A., la ricerca giovanile di un nuovo senso da conferire al lavoro, l'analisi non sembra perdere di vista anche le differenze che attraversano l'universo giovanile studentesco. Infatti, accanto alle tendenze giovanili più diffuse — e alla individuazione dei paradigmi che delineano il nuovo ethos giovanile — viene messo in luce il vasto ed articolato campo di atteggiamenti, valutazioni e strategie giovanili. Forse il maggior pregio del testo è proprio questo: di interrogarsi sul *nuovo* che sta emergendo nei giovani nei riguardi del lavoro e contemporaneamente di mettere in evidenza l'attuale *processo di differenziazione* che interessa il campo degli orientamenti e delle scelte professionali dei giovani.

L'interesse di questa ricerca sta anche nel fatto che essa è svolta su un campione esclusivamente meridionale e permette così il raffronto con altre recenti indagini sull'atteggiamento dei giovani verso il lavoro, le quali, ad esclusione della ricerca IARD condotta su un campione nazionale, prendono tutte in esame dati riguardanti giovani che risiedono nel Settentrione (a cominciare dall'indagine di L. Sciolla e L. Ricolfi, « Senza padri né maestri », De Donato '80, alle recenti ricerche di F. Garelli, « La generazione della vita quotidiana », Il Mulino '84, e V. Cesareo e altri, « Senso e non senso del lavoro », F. Angeli '84). La ricerca è svolta su un campione stratificato piuttosto ampio e rappresentativo (1.200 studenti dell'ultimo anno delle scuole superiori, che corrisponde circa al 10% dell'universo dei diplomandi napoletani). L'indagine ha interessato studenti di *ventidue* scuole di vario indirizzo formativo (liceo classico,

scientifico, artistico, ist. magistrale, ist. tecnico, ist. professionale) dislocate in *quindici* quartieri della città, i quali per le loro caratteristiche socio-economiche rispecchiano la composizione sociale di tutta l'area urbana presa in esame.

Dietro l'indistinta categoria dello « studente di massa » l'A. individua figure giovanili alquanto diverse: « acquisitivi », « materiali », « auto-realizzativi », « assistenziali », « strumentali », « relazionali ».

Questa pluralità di *tipi* rivela non solo orientamenti diversi in ambito lavorativo ma anche in ambito culturale: a livello, cioè, di pratiche e consumi culturali. L'indagine rileva inoltre come le diverse figure giovanili si distribuiscono in modo disomogeneo tra le classi e le frazioni sociali di una stessa classe. Viene altresì individuata una coerenza e « ratio » interna ad ogni tipo che « uniformizza » in certo qual modo il suo orientamento lavorativo, il suo gusto e le sue pratiche culturali.

Nuova per l'Italia è l'utilizzazione di un'articolazione della struttura sociale in classi e *frazioni sociali*. La maggior parte delle ricerche tende a raggruppare i soggetti in una gerarchia di strati: superiore, medio, medio-inferiore, inferiore; o di classi sociali: borghesia, media borghesia, (o piccola-borghesia autonoma e piccola-borghesia dipendente), classe operaia. Questa ricerca rompe con una rappresentazione lineare dello spazio sociale — a scala — e distribuisce, secondo uno schema già efficacemente impiegato da Pierre Bourdieu nelle sue analisi, le professioni del capofamiglia secondo un'articolazione duplice: in base cioè al *volume* del capitale e alla *struttura* del capitale. Il titolo di studio del capofamiglia viene invece utilizzato come variabile di controllo, così come per variabili di controllo vengono impiegati alcuni indicatori culturali della famiglia (il tipo di lettura, la frequenza nell'ascolto della musica classica, la frequenza nel recarsi a teatro). Queste pratiche, risultando dal-

l'analisi maggiormente diffuse nelle frazioni culturali sia della classe media che della classe superiore, confermano la non uniformità di risorse all'interno di queste classi.

Questa più sottile articolazione sociale ha peraltro permesso all'A. di analizzare l'orientamento lavorativo dei giovani e le loro varie scelte e strategie professionali non solo correlandoli con le diverse classi sociali di appartenenza, ma anche con la *struttura peculiare* del capitale in possesso delle famiglie.

Le differenze dell'orientamento dei giovani e di molti aspetti concernenti la futura scelta professionale emergono infatti considerando, accanto alla variabile « classe sociale di appartenenza », la collocazione dei soggetti nelle varie *frazioni sociali* di una classe da un lato e considerando dall'altro il *peculiare sistema di valori* e di *aspettative* famigliari con cui entrano in contatto. Tenendo presente questi diversi aspetti si ricava che l'*eredità famigliare* — intesa in senso estensivo — ha tutt'ora una notevole incidenza sull'orientamento lavorativo. E' questo un riscontro che viene fatto anche tra i giovani che hanno già optato per un preciso mestiere. Nella seconda parte del libro l'A. passa infatti a considerare ciò che spinge sempre più giovani a indirizzarsi verso quel nuovo universo di professioni che sta espandendosi *al margine* del mercato di lavoro ufficiale.

Sulla scorta di 100 interviste in profondità, vengono ricostruite le biografie di giovani che operano in tre settori: il cooperativismo teatrale, l'animazione per l'infanzia e il nuovo artigianato. Dopo aver analizzato il trascorso scolastico e politico di questi giovani, individuato le strategie di legittimazione professionale e le nuove modalità di lavoro da essi adottate (molti di loro si sono riuniti in cooperative) vengono ricercate — ed è questo forse il dato più interessante — le *condizioni di possibilità* che hanno permesso a questi soggetti di arrischiarsi verso ambiti così poco isti-

tuzionalizzati del mercato del lavoro.

Al di là della vocazione di cui parlano proprio questi soggetti e della loro stessa ideologia, l'A. mette in luce il ruolo che hanno avuto determinate risorse (economiche, culturali, sociali) — il più delle volte trasmesse e fornite dalla famiglia — nel consentire loro di tradurre in pratica la loro ricerca di un lavoro « concreto » e di gratificazione intrinseca nel lavoro, di una vita lavorativa diversa, e di abbandonare non di rado un precedente lavoro sicuro ma « grigio », attuando una conversione professionale dagli esiti non sempre scontati. L'interesse dell'analisi di questo settore del lavoro giovanile sta nell'aver centrato l'attenzione, a livello microsociale, sull'*intreccio di dinamiche* che entra in gioco nella scelta, peraltro ormai diffusa, ad « inventare » spazi professionali nuovi in margine al mercato di lavoro ufficiale. Essendo il lavoro informale un fenomeno in espansione, alcune indicazioni emerse in questa ricerca sembrano avere particolare interesse per un raffronto conoscitivo con altre esperienze giovanili di questo tipo.

ANGELO BONZANINI

STEFANIA DE SETA, *I giovani e i partiti politici*, ECIG, Genova, 1984,

Questo lavoro — che è il secondo rapporto *in progress* di una ricerca sull'argomento che ha avuto inizio nel 1978 — pur rappresentando solo una tappa di un impegno assai più ampio, costituisce tuttavia, già nella forma con cui viene oggi presentato, un punto di riferimento di notevole interesse, proprio per la ricchezza e l'articolazione della riflessione teorica che ne costituisce l'ossatura.

Si tratta di un contributo particolarmente utile alla conoscenza di aspetti fondamentali del rapporto fra individui e politica, visto nello

specifico dei modi con i quali alcuni gruppi — in questo caso, i giovani — assumono atteggiamenti di identificazione con organizzazioni politiche quali i partiti.

Fin dalla introduzione, a cura di C. Mongardini, si riconosce una presa di posizione molto netta che definisce la « qualità » di un partito non tanto sulla base di una valutazione empirica delle caratteristiche, dei propositi, dichiarati e/o riconosciuti, oppure dei rapporti concreti che tale organizzazione può avere stabilito col resto della società, quanto invece in relazione a due elementi « qualificanti » che sembrano essere intrinsecamente connessi ad una caratterizzazione positiva del partito stesso. La « rigida linea ideologica » (che potrebbe forse più propriamente essere tradotta in « coerenza » ideologica) e la difesa di principi morali consolidati, sono in effetti caratteristiche proprie di ogni partito, ma solo se si accetta la subordinazione degli elementi reali, « oggettivi », storicamente riconoscibili, che definiscono i lineamenti di un'organizzazione politica, a quella che potremmo chiamare l'« autocoscienza » di un partito, cioè l'immagine che i suoi dirigenti e i suoi militanti concordano nel presentare a se stessi e all'esterno, in funzione proprio della variabilità dei contesti e dei rapporti.

Si ha pertanto la sensazione che il discorso sulla crisi della politica, per quanto articolato, preciso e stimolante, abbia come terreno di riferimento uno spazio relativamente limitato, o — se si preferisce — un solo versante delle molteplici accezioni (non solo teoriche) della politica, intesa qui appunto come « ... riaffermazione di quei significati e di quei valori sui quali si deve orientare la vita collettiva e per i quali si deve essere disposti a rinunciare agli interessi individuali » (p. 13).

Che questa sia una definizione condivisibile e in sé valida, non sembra revocabile in dubbio; che possa essere considerata una defi-

11
11

nizione completa ed esauriente, è invece assai meno pacifico (né, in verità, lo si sostiene). E, d'altronde, anche i pur immediati riferimenti che possono venire dalla realtà attuale dell'organizzazione della politica in Italia, ne propongono un'immagine, quanto si vuole contestabile, ma che tuttavia appare robustamente accentuare gli elementi pragmatici ed effettuali, il riconoscimento dei bisogni e della domanda concreta di specifici gruppi, la compresenza in ogni organizzazione di confronti, divergenze e convergenze di interessi, che costantemente si modificano e si ricompongono in precari equilibri.

Viene proposto e con molta acutezza illustrato il principio di un variare della identificazione con le istituzioni inversamente proporzionale al fatto che esse si fondino meno sulle coerenze ideologiche che sull'esplicitazione delle condizioni dello scambio politico, attribuendo questo fenomeno in modo particolare ai giovani. Ma essi — si riconosce correttamente — non sono « ancora » nelle condizioni di riconoscere i caratteri della politica come « scambio » razionale e « pratico ». Ecco allora che essi « si rifugiano in zone marginali della vita politica, si sentono fuori del sistema, si impegnano in gruppi civili e religiosi, in organizzazioni locali di significato non politico ma che possono acquistare peso politico proprio per la crisi della politica. Il conflitto politico ridotto ai minimi termini fra i partiti per non nuocere alle loro precarie condizioni di esistenza si ripresenta allora come conflitto fra società civile e organizzazione politica, fra bisogni di nuovo tipo emergenti nella vita collettiva e strutture incapaci di fornire una risposta adeguata che dovrebbe essere tipicamente politica ». Ferma restando la concordanza sulla incapacità di massima delle strutture attuali della politica di rispondere ai bisogni e alla domanda della società giovanile, può nascere tuttavia il dubbio se davvero alla carenza della risposta non pos-

sa anche essere contrapposta una carenza — sia essa immediata o indotta — della domanda. In altre parole, può essere legittimamente posto il quesito se la crisi dell'identificazione giovanile con i partiti debba essere imputabile nella sua totalità alle modificazioni dell'organizzazione politica e al suo abbandono delle già ricordate coerenze, o non sia anche il portato di un'ondata lunga « culturale » che — dopo una convergenza storicamente limitata al momento culminante dell'illusione planetaria di rinnovamento nell'opulenza (in qualche modo coincidente con la stagione pressoché decennale iniziata intorno al '68) — ha riproposto l'antico, « metastorico » conflitto generazionale fra l'« idealismo » ideologizzante dei giovani e il pragmatismo disincantato degli adulti.

E infine — anche se legittima e sostenibile come presa di posizione e scelta di campo — appare decisamente troppo netta e indimostrabile come conclusione definitiva l'affermazione che conclude l'introduzione di C. Morgardini: « Il modello di razionalità introdotto nei rapporti politici non è sufficiente ad attivare processi di identificazione. Esso, alla lunga, non permette di governare e distrugge le premesse stesse e le più antiche ragioni della politica, fondata sulla fede, sul prestigio, sul carisma e, appunto, sull'identificazione. Se ancora oggi è possibile mantenere un rapporto di rappresentanza politica e tenere attive le vecchie istituzioni partitiche, ciò non ha come riferimento un'idea o un progetto politico, ma il più vecchio supporto della politica: la paura. La governabilità è legata ormai non alla presenza di una volontà costruttiva ma alla necessità di evitare questo o quel pericolo, di proteggersi da questa o quella minaccia, di far fronte, insomma, alle paure prodotte da una realtà sociale incontrollabile. Le democrazie occidentali sono oggi democrazie della paura, rappresentano cioè la possibilità di governare sull'assenza o la paralisi di una

vera attività politica, caratterizzata dalla produzione di e dalla lotta per nuovi progetti di società».

E' doveroso ribadire che non si intende discutere in questa sede la legittimità culturale di queste posizioni, d'altronde solidamente fondate sul supporto di una vasta concordanza di un settore della letteratura in proposito, quanto esprimere una perplessa riserva metodologica circa il rischio di trasformare in zoccolo di riferimento oggettivo un quadro della crisi politica attuale dell'occidente democratico che fonda le sue ragioni su di un « primum » che in realtà non appare né « oggettivo » né « sperimentale » ma « metascientifico » e propositivo.

Entro l'ambito di considerazioni generali tracciato nell'introduzione, ma con più specifica aderenza al tema centrale della ricerca, si dipana l'analisi teorica che Stefania de Seta conduce nella prima parte del lavoro.

Si riconosce la complessità degli elementi che determinano il consenso, e la loro non prevedibilità, ma si riconosce altresì la possibilità di costruire « ex post » modelli generali di comportamento, seriamente fondati su precisi elementi conoscitivi, fra i quali può essere considerato anche il concetto di identificazione. Anche per questo aspetto viene messa in evidenza la molteplicità di definizioni e l'irriducibilità del concetto ad una schematizzazione superficiale. L'analisi di Stefania de Seta percorre la vasta letteratura costituitasi intorno all'argomento, riconoscendo con acuta precisione i diversi valori che il concetto assume e ricostruendone la complessa articolazione.

In particolare si valutano i limiti del considerare l'identificazione solo come un « legame psicologico senza contenuto », ma anche quelli di una riduzione di essa ad un comportamento elettorale basato unicamente su scelte di tipo razionale o di consuetudine, per privilegiare invece l'approccio proposto da L. Gallino che pone l'accento sulla « di-

sposizione a confondersi, ad essere incluso... in una entità più grande che (gli) imponga di usare come parlante "noi" invece di "io" ».

Da questo approfondimento analitico deriva la giustificazione di una graduazione dei fenomeni di identificazione in un modo meno schematico di quello consuetudinario, superando la semplicistica distinzione di identificazione « debole » contro identificazione « forte » e superando quindi i limiti di una definizione quantitativa di intensità, per dare rilievo alla qualità, al « tipo » dell'identificazione stessa.

Da quali configurazioni del costituirsi della personalità viene condizionata l'identificazione in ogni individuo? Anche su questo non si riscontra identità di vedute se non su alcuni fattori generalissimi; e l'autrice lo mette appropriatamente in rilievo dilatando specificazioni troppo puntuali ed aleatorie (ad es., il riferimento alla famiglia, tout court) e giungendo alla identificazione di meno limitati e più elastici « primi modelli di comportamento », che possono essere, direttamente o per contrasto, l'insieme dei valori e norme dei gruppi coetanei, della scuola, ecc., oltre — ovviamente — alla famiglia. Ma soprattutto si mette in evidenza con molta precisione che la « plasmabilità, per quanto affievolita, sussiste durante l'intero ciclo della [...] vita biologica, e così la [...] disponibilità ad essere socializzato politicamente » (p. 31).

La scelta politica appare quindi determinata, nella generalità dei casi, da un livello quantitativamente e qualitativamente molto variabile dell'identificazione nei confronti delle organizzazioni politiche, ma non soltanto da essa. Entrano nella scelta altre molteplici componenti che vengono identificate con i programmi politici dei partiti, i candidati, la consuetudine, le « considerazioni retrospettive » (decisione di conservare o modificare un assetto precedentemente accettato o respinto), la « scommessa a favore del vincitore », la « valutazione ra-

zionale della situazione politica, delle soluzioni praticabili e delle proposte effettivamente presenti sul mercato politico (il che sembrerebbe in sostanza identificabile con la surricordata « scommessa »). E' abbastanza singolare (o forse soltanto indicativo del taglio prevalentemente psicologico di questo tipo di analisi) che non venga dato rilievo alla componente — appunto « oggettiva » — della soddisfazione di specifici interessi o — meno eufemisticamente — della statuizione di rapporti clientelari.

L'analisi prosegue prendendo in esame i modi fondamentali con i quali si esprimono i comportamenti politici: il voto, l'acquisizione di informazione, il mantenimento o la variazione della scelta, la partecipazione attiva alla vita dell'organizzazione politica prescelta. Attraverso le modalità della preferenza accordata o meno a un partito si può allora « risalire alle motivazioni più varie che [...] vanno dall'apatia nei riguardi del sistema politico in generale alla sfiducia negli altri partiti, alla fiducia nel proprio, alla identificazione con esso, alla volontà di prendere parte attiva alla gestione diretta degli interessi dei rrapresentati ». Si può risalire, insomma, alla proposizione dell'esistenza di uno « spazio » politico, cioè di una griglia dimensionale entro la quale collocare le diverse situazioni politiche e misurarne prossimità (o lontananza) rispetto alla immagine della propria identificazione.

L'autrice riconosce lucidamente la complessità, l'irriducibilità ad una struttura semplice, dell'immagine soggettiva dello spazio politico. Ma ciò non impedisce che vi sia una tendenza insopprimibile — del sistema sociale — ad una semplificazione lineare di netta caratterizzazione ideologica che « libera i comportamenti elettorali dalla carica di problematicità da cui sarebbero gravati e li rende spesso quasi automatici, predeterminati ».

In questo modello di identifica-

zione la scelta razionale viene presentata — di fatto — come irrealizzabile. La potrebbe fare compiutamente soltanto « chi fosse capace di acquisire, selezionare, gestire una notevole quantità di informazione, come materiale di base per una valutazione della razionalità relativa dell'una o dell'altra scelta possibile; e, secondariamente, chi fosse in grado di mantenersi razionalmente autonomo, padrone delle proprie opinioni, spettatore imparziale delle vicende politiche [...] ». Ne consegue che il modello dell'individuo che sceglie in maniera perfettamente razionale è un'astrazione costruita soprattutto come contrapposizione logica alla categoria — questa sì abbastanza frequentemente riscontrabile nella realtà — di chi si identifica stabilmente con un partito » (pp. 52 sgg.). Ma si coglie anche l'astrattezza di ambedue le posizioni (identificazione vs. razionalità), se intese come forme pure e staccate dalla concretezza della coscienza individuale. Non tanto, dunque, si dovrà parlare di identificazione, quanto di coscienza di essa, né di scelta razionale quanto di « intenzioni razionali »; di fronte alle quali si pone, infine, come elemento determinante l'ulteriore problema: la scelta politica nei confronti di un partito avviene in base alla consapevolezza della « rispondenza dei suoi obiettivi a quelli dell'elettore o piuttosto è il partito prescelto a indicare al soggetto il tipo di obiettivo da perseguire? ».

Su questo dilemma si conclude l'analisi teorica e su questo stesso si fonda il problema dell'identificazione giovanile nei confronti dei partiti come problema che mette in ballo una serie complessa di variabili, la cui validazione è affidata alla ricerca sul campo ancora in corso di elaborazione, di cui tuttavia la seconda parte del volume offre un'ampia sintesi.

La rilevazione di cui si discutono i risultati si è svolta nel 1981 su ca. 200 giovani di entrambi i sessi residenti nell'area romana ed è sta-

ta preceduta da tre analoghe rilevazioni, costituendo con esse il preludio ad una ricerca più vasta da svolgersi su tutto il territorio nazionale.

La metodologia è quella di utilizzare, nella formazione del questionario di indagine — accanto ad una serie di inputs quantitativi — un'altra serie di test che potrebbero essere considerati, se non qualitativi, « misti », come — ad esempio — le scale di Likert o di Guttman o le batterie di differenziali semantici.

Tra i risultati che ne sono derivati uno dei più interessanti appare la messa in evidenza — accanto al dato prevedibile di una attenuazione nel tempo della identificazione dei giovani con un partito (ma con qualche recupero attestato nella rilevazione del 1981) — di una stratificazione riconoscibile della qualità dell'identificazione. Essa si qualifica, infatti, distintamente come identificazione di tipo emotivo globale e ideologico con il partito, o come riferimento al partito in quanto istituzione e struttura. Così appare convincente la valutazione di uno scarto accentuato nei giovani fra la crescita di un coinvolgimento ideologico ed emotivo, e l'instabilità — tendente al decremento — della partecipazione e dell'impegno diretti. « Mentre cresce la propensione a sentirsi aderenti alle istanze ideali, matura una sensazione di estraneità rispetto all'apparato ».

Ma — giustamente conclude l'autrice — occorre non considerare con frettoloso schematismo questi dati come definitivi. Piuttosto è necessario definire, sulla base delle risultanze di questi primi sondaggi e con più attento rigore metodologico, una griglia di analisi che meglio possa chiarire il nodo fondamentale del rapporto fra atteggiamenti di identificazione e scelta di partecipazione.

PIERO ZOCCHI

DE SPIRITO ANGELO-MICHELE, *Antropologia della famiglia meridionale*, Editrice IANUA, Roma, 1983, pp. 339.

Questo volume di A. De Spirito « azzarda un bilancio ». Un bilancio — come suggerisce il titolo — della più antica ed importante istituzione umana, la famiglia, così come essa si plasma in quella complessa costellazione culturale della società meridionale italiana. Dopo un esame dell'universo statistico in cui sono presi in considerazione, in una sintesi comparativa, i dati ISTAT del 1971 e del 1981 sulla composizione e la struttura della famiglia italiana sul territorio nazionale correlati con variabili quali l'emigrazione, i tassi di nuzialità, la situazione socio-professionale, e così via, l'A. affronta, nel capitolo secondo, il tema centrale che costituisce la trama stessa della ricerca: il tipo di famiglia nei primi studi antropologici. Il merito è da ricondurre, in modo sostanziale, agli « studi di comunità »; in modo particolare a quelli in chiave antropologica dei quali l'antesignano è stato, per l'Italia, Tullio Tentori con la sua nota indagine empirica sulla comunità materana. In questo senso la antropologia culturale, storicamente preceduta ed affiancata dalla narrativa di investigazione sociale — basti pensare ad esempio ai contributi di Levi e Scotellaro — ha avuto una funzione dirompente nella esplorazione della società e della cultura meridionali. Di indubbio rilievo, sia come fonte di dati sulla struttura della famiglia che come esempio di tecniche di rilevazione — mutate dalla sociologia di Le Play — sono state le indagini dell'INEA condotte nella prima metà degli anni trenta. *e Le monografie di famiglie agricole* si aprono spesso, come tragico scenario, sulla realtà sociale, economica e culturale della famiglia meridionale, così come da altre indagini storicamente più datate (si veda ad esempio lo studio del 1874

di Leone Carpi sui problemi coloniali e dell'emigrazione) è possibile ottenere una sintetica, ma ben chiara visione del ruolo occupato dalla donna nell'ambito della struttura familiare. Un ruolo quasi sempre subalterno a quello del maschio, quasi a volerne ratificare l'antico potere, in contesti socioeconomici e culturali che tendevano per altro a valorizzare maggiormente il possesso di un animale in quanto più « produttivo ». Per meglio porre in rilievo l'immagine attuale della famiglia meridionale, De Spirito inserisce poi una breve indagine costruita attraverso la sequenza articolata di biografie raccolte nell'area campana durante la primavera del 1982. Si tratta delle biografie di otto donne appartenenti a diversi ceti sociali e a differenti classi di età, accomunate quasi tutte dalla duplice contrapposizione tra arcaicità e modernizzazione. Il possente predominio dei modelli culturali tradizionali, corroborati dalla vischiosità dei legami interpersonali, tende a produrre nelle più giovani generazioni un'educazione autoritaria che discrimina, attraverso la differenziazione sessuale, i ruoli familiari. Il matrimonio, ad esempio, sarà la via da percorrere per una fittizia emancipazione della donna, « domina dominata » nella famiglia coniugale, specialmente là dove i modelli di comportamento attingono ai valori della cultura agricolo-pastorale. In tal senso un mutamento deve essere individuato nel modello di famiglia di tipo urbano-industriale, il quale, anche se non ha direttamente coinvolto le piccole comunità, è riuscito in parte a penetrare per mezzo dei mass-media, proponendo modelli di convivenza più democratici.

Nella seconda parte del volume — quasi un itinerario ideale dei percorsi di ricerca intrapresi dagli antropologi italiani — sono riportati i brani salienti delle più importanti indagini antropologiche condotte sulla realtà meridionale con particolare riguardo al tema della famiglia. Le ricerche di T. Tentori,

G. Vincelli, A. Parsons, G. Musio, A. Anfossi, E.C. Banfield e tanti altri formano di conseguenza un ricco mosaico descrittivo della realtà familiare della società meridionale. Una società ancora oggi in mutamento in cui la situazione dei nuclei familiari non pare essere stata ancora molto indagata e su cui è necessario riflettere per meglio comprendere le più profonde dinamiche di una cultura su cui emigrazione, industrializzazione e urbanizzazione scavano indelebili segni di disgregazione.

RENATO CAVALLARO

PHILIPPE JOUTARD, *Ces voix qui nous viennent du passé*, Paris, Hachette, 1983, pp. 268.

Con questo titolo — che evoca, non solo il noto *The Voice of the Past* (Paul Thompson, 1978), ma soprattutto il sentimento, che da sempre accompagna la raccolta orale, « d'un monde en train de disparaître » — (p. 48), l'A., colma il « retard français » (p. 114) in tema di storia orale. L'evoluzione di questo metodo in Francia, infatti, presenta alcune peculiarità che caratterizzano un'esperienza ben distinta dall'« enthousiasme messianique des Anglais ou des Italiens » (p. 147). In breve, « ce n'est pas pour eux [per gli storici francesi] una « histoire alternative », différente et opposée à l'histoire officielle et institutionnelle, mais une technique, à côté d'autres » (ib.) La ricostruzione storica dell'emergere della storia orale nella ricerca scientifica, compiuta dall'A., tende a definire questa specificità francese e a spiegarne le cause, culturali ed epistemologiche. La rottura con l'oralità avviene nel XIX sec., quando « l'histoire se constitue comme science » (p. 37), operando rigide distinzioni definitorie e metodologiche rispetto all'etno-antropologia, e all'etno-linguistica, alle quali si debbono, già

dal XVIII sec., gli studi sul folklore e le prime raccolte orali, tramite la costituzione, in quasi tutti i paesi europei, degli archivi sonori.

I rari esempi di interesse degli storici per l'oralità sono, soprattutto in Francia, legati ad una marginalità intellettuale, esclusa dall'accademia o ad una professionalità più letteraria o giornalistica che scientifica. Michelet, per esempio, era considerato un «romantico» (pp. 54-55). La nascita della «moderna» storia orale non avviene a caso negli USA, dopo la II Guerra Mondiale, dove non esiste il fenomeno europeo del «monopole de l'écrit»: La società americana è assai presto investita dalla cultura dei mass media ed usa telefono e magnetofono con molta più dimestichezza del vecchio mondo.

Gli archivi orali americani, numerosissimi e molto produttivi, utilizzano metodi quantitativi, diretti, puntando ad una raccolta di massa di biografie di personaggi-chiave, appartenenti alla *leadership* economico-politica, trascritte in un linguaggio standardizzato, che elimina le forme dialettali.

Un filone, non secondario, dell'uso dei documenti biografici nella ricerca sociale americana, quello legato all'esperienza della scuola di Chicago e soprattutto al classico di Thomas e Znaniecki, avrà un grosso sviluppo in Polonia, con la raccolta di autobiografie scritte, su vastissima scala.

Quando, negli anni '60, la tecnica si diffonde in Europa, il fenomeno assume caratteristiche completamente diverse, facendo pensare più ad una «riscoperta» dell'oralità, che all'acquisizione di un metodo elaborato altrove. L'Europa prediligerà le interviste di profondità, l'analisi qualitativa, il metodo semi-direttivo, privilegiando le testimonianze significative, ma non di *élite*.

Oltre ai paesi scandinavi che hanno una fortissima tradizione di raccolta orale, rurale e urbana, è l'Inghilterra, con la sua accentuata sensibilità folklorica e un maggiore scambio fra etnologia e storia, a co-

stituire in Europa un punto di riferimento per i ricercatori, soprattutto relativamente alla diffusione degli archivi orali — diversamente che negli USA, prevalentemente non accademici, ma legati ad altre istituzioni culturali e alle municipalità. Anche in Italia la ricerca orale si sviluppa in ambiti estranei o marginali rispetto alla irradiazione accademica, acquisendo connotati di contro-storia delle classi subalterne, sia rurali che urbane. Non diversamente in Germania la storia «alternativa» utilizza le fonti orali per una ricostruzione della storia operaia e, soprattutto, per una rilettura dell'esperienza nazista.

In Francia la storia orale si afferma nel corso degli anni '70, proponendo, forse proprio a causa di questo «ritardo», interessanti interrogativi, spunti di riflessione critica sul significato e sul metodo delle fonti orali. La netta separazione che ha per lungo tempo reso incommunicanti le sfere della ricerca etno-antropologica e di quella storica, ha prodotto un atteggiamento scientifico molto attento ai pericoli e ai limiti che la storia orale inevitabilmente propone. La tentazione di far rivivere il passato senza spiegarlo e, conseguentemente, quella di fare a meno della critica del documento, della teoria, dei concetti (pp. 147-148). Tuttavia il movimento culturale delle «radici» (*roots, racines*), nato negli USA, ma anche in Europa, è alla base, afferma l'A., di un fenomeno sociale di grande portata, che necessita di una analisi molto approfondita, dal momento che sembra capovolgere il rapporto con il passato e con la memoria sul quale sembrava fondata, fino ad oggi, l'intera cultura occidentale (pp. 149 e segg.). Probabilmente, le crisi politico-culturali della fine degli anni '60 e la crisi energetica degli anni '70 hanno scosso in modo determinante la fede nel progresso, come netta demarcazione e superamento del passato. Ma, con maggior probabilità, il ritorno al passato, al sacro, al rurale, che è possibile registrare a vari livelli e in di-

verse sfere della società contemporanea, è una reazione ai modelli massificati e appiattenti della cultura post-moderna e post-industriale.

Joutard coglie, in questo fenomeno, un desiderio di *differenza* e di *identità* che, in un certo senso, nasconde una particolare e inquietante « *angoscia della morte* », evocata appunto da un passato che sta svanendo nel nulla, portandosi dietro le nostre « radici ». Ed è proprio nel cuore della tecnica orale, nella dinamica dell'intervista, che l'A. individua questo nesso significativo con la morte: l'intervistato generalmente in età avanzata, sa che la morte è vicina, la accetta serenamente proprio nel trasmettere oralmente le sue informazioni, che altrimenti andrebbero perdute per sempre. E' il giovane ricercatore ad essere angosciato: la raccolta del *récit* gli rammenta la sua propria morte, rispetto alla quale è meno sereno e rassegnato, dal momento che, in genere, è meno vicina. Attraverso questo rapporto si ricostituisce un'importante *funzione sociale* (pp. 157-159), quella della trasmissione orale, bruscamente interrotta dalla società industriale, che il ricercatore dovrebbe assumere, come mediatore culturale, senza provare « ni vanité, ni honte » (p. 202). La storia orale è, dunque, per Joutard un esorcismo della cultura occidentale contro la morte o, se vogliamo, è il nuovo *culto dei morti* di questa società (p. 159). E' per questo che egli conclude sul problema del rapporto intervistatore-intervistato che l'eventuale disparità o ineguaglianza, da tutti sottolineata nella relazione che si stabilisce fra i due soggetti durante l'*entretien*, « n'est pas du côté où on la voit habituellement » (p. 201). Ma il fenomeno delle « radici » non è l'unica ragione dell'assunzione del metodo orale da parte degli storici. Ne è, semmai, una precondizione culturale, una disposizione mentale, di quelle che « sono nell'aria ». I presupposti scientifici dello svilup-

po dell'approccio orale sono nell'ottica multidisciplinare che ha inaugurato il movimento della Nuova Storia, consentendo il riavvicinamento dell'etnologia alla storia. Il risultato di questo felice incontro è un *nuovo soggetto* della ricerca scientifica: la *mentalità*, la *sensibilità collettiva*, che pone l'uomo comune, l'uomo qualsiasi, e cioè la vita quotidiana, nonché il lavoro della memoria su di essa, come oggetto di studio. Questa è, per Joutard, l'autentica « alterità » del metodo orale. L'« altra storia » non è tanto una storia dal basso, una storia delle classi subalterne, quanto una *storia del discorso non ufficiale* che appartiene a tutti gli uomini, tutti i gruppi, e tutte le classi. La memoria orale non è né più vera né più autentica di quella ufficiale, anche se il documento orale spessissimo dà accesso a informazioni non rintracciabili altrimenti: anche la memoria orale ha i suoi stereotipi, i suoi pregiudizi, le sue mistificazioni e i suoi « errori ». Il grande valore che essa ha, anzi, è fondato proprio sul *lapsus*, sui silenzi, sulle contraddizioni, poiché questi consentono di ricostruire le « *rappresentazioni mentali* » che i gruppi elaborano nelle loro dinamiche sociali. L'ufficialità, infatti, non è prerogativa della cultura dominante; esiste un'ufficialità dei dominati, una ufficialità del contro-potere (per esempio dei partiti operai, dei movimenti antifascisti e anche dei più recenti movimenti di opposizione); esiste una « versione ufficiale » dei fatti elaborata dal gruppo, a prescindere dalla collocazione politica o dalla posizione del gruppo nella gerarchia dei poteri. Secondo l'A., la valenza di contro-storia che è contenuta nelle fonti orali riguarda soprattutto la sfera dell'immaginario, del tempo ciclico e persino della vita quotidiana, come vita delle emozioni, dei sentimenti (pp. 171-179).

ENRICA TEDESCHI

DACIA MARAINI, *Isolina. la donna tagliata a pezzi*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1985, pp. 207.

Dacia Maraini offre in questo testo un tentativo di ricostruzione di un delitto avvenuto a Verona, durante l'inverno 1899-1900. Nel gennaio 1900 infatti alcune lavandaie trovano vicino alle rive dell'Adige, impigliati fra gli sterpi, dei resti di un corpo femminile. La ricostruzione — difficile allora, pressoché impossibile adesso — tiene conto dello specifico episodio, ma anche del contesto in cui il fatto è avvenuto: dalla penna della scrittrice emerge così l'immagine di una Verona inizio secolo, con palazzi bellissimi e vicoli oscuri, con una forte presenza militare, di cui restano poche tracce, per lo più architettoniche: « a stella, a losanga, a croce, a parallelepipedo, questi fortilizi hanno l'assoluta eleganza e meravigliosa regolarità di un militarismo che si rifaceva ad una visione del mondo assolutista e antropocentrica » (p. 83) a testimonianza di un'epoca in cui « gli abitatori di queste costruzioni militari si credevano i veri figli della città, coloro che ne davano lo stile e l'impronta ». Sei teatri, alcuni cinema, una decina di circoli, birrerie e *caffè chantant* rendono più dolce la vita di una numerosa guarnigione di ufficiali.

Isolina, dipinta come una ragazza bruttina e con un accenno di gobba, probabilmente uccisa in seguito ad un malriuscito tentativo di aborto, diverrà per mesi il punto focale di interesse e polemiche sulla stampa nazionale e locale, che si schiererà decisamente a favore o contro l'ipotesi della colpevolezza di un tenente degli alpini, Carlo Trivulzio, appartenente ad una nota e nobile casata di Udine. La Maraini conduce il lettore attraverso le letture dei quotidiani dell'epoca, attraverso l'esame delle testimonianze ivi riportate, attraverso le ricerche — vane — del fascicolo dell'Istruttoria sul caso di Isolina Canuti, all'Archivio di Stato, nelle

biblioteche locali, nelle ricerche di una lapide che non c'è al cimitero, e ancora, alla Polizia Mortuaria. La scrittrice rintraccia un ultimo parente della ragazza, il collegio di suore dove questa aveva studiato, il circolo ufficiali dove « il sentimento di appartenenza ad una casta eletta si respira nell'aria », ripercorre le vie forse battute dai militari che dovevano disfarsi del corpo di Isolina, dall'osteria del Chiodo fino all'Adige. Studia le fotografie esistenti di Verona agli inizi del '900, quelle di Trivulzio, all'epoca e poi negli anni seguenti alla sua assoluzione, i ritratti tracciati dal disegnatore nelle aule del tribunale, durante la causa sorta dalla querela che Carlo Trivulzio, dopo mesi di provocazioni, dà all'onorevole Mario Todeschini, socialista che lo ha attaccato a lungo dalle colonne del quotidiano « Verona del popolo ». Da questo lavoro paziente di scavo, completato dall'ascolto di alcuni testimoni superstiti, balza con forza il ritratto di una città classista, in cui i militari, i nobili, la classe dirigente hanno fatto quadrato in difesa di uno di loro, reputato uomo d'onore, persona coraggiosa e attaccata all'esercito e alle sue tradizioni; e questi si è probabilmente sacrificato per l'onore dell'esercito, per non accusare i colleghi forse responsabili dell'uccisione della ragazza, della dispersione del suo corpo. « Possiamo così dire — ricostruisce la Maraini — che Trivulzio si è comportato da « eroe ». Proprio di quell'eroismo che si richiede in guerra: sacrificio di sé per il gruppo, per la collettività (in questo caso la casta), per la patria » (p. 98). A sua volta, l'8° Alpini lo avrebbe protetto, contro i socialisti che volevano troncarli la carriera, contro i familiari di Isolina e una parte dell'opinione pubblica: Trivulzio vedrà condannato il proprio accusatore, mentre Isolina verrà dipinta come causa della propria sorte, a partire dalla propria leggerezza di costumi: « cosa conta la vita di una ragazzina di famiglia oscura, povera e di scarsa moralità

di fronte all'onore dell'esercito?» (p. 207).

La ricostruzione partecipa ma rigorosa della Maraini ci offre una serie di ritratti efficaci e veritieri, uno spaccato di un'Italia in cui trionfano interessi settoriali e di casta, in cui una ragazzina incinta nulla può di fronte al buon nome dell'esercito.

MARIA I. MACIOTTI

U. MELOTTI, A. AIMI, L. ZIGLIO, *La nuova immigrazione a Milano. Primi dati di una ricerca*, Milano, Mazzotta, 1985.

Stranieri a Milano. Volti di una nuova immigrazione, Fotografie di L. Golderer e V. Scifo, testo di U. Melotti, Milano, Mazzotta, '85, pp. 107.

Sono presentati in questi volumi i primi risultati di una ricerca condotta nell'ambito del comune di Milano, riguardo ai lavoratori del Terzo Mondo. Diretta da U. Melotti, la ricerca si è avvalsa di un sostegno finanziario del Comune di Milano. L'assessore al Decentramento e al Lavoro, Carlo Cuomo, nella sua prefazione dà conto della decisione presa di comprendere meglio una realtà che sarebbe da vivere e da interpretare come possibilità di arricchimento per la città: «decidemmo di occuparcene, di considerarli non un potenziale pericoloso né «poveretti» su cui impietosirsi, ma lavoratori che producevano ricchezza nella nostra città, forza-lavoro il cui «costo di produzione» era stato sostenuto, tutto, dai poverissimi paesi di provenienza, e portatori di culture potenzialmente capaci di arricchire l'insieme della vita sociale e culturale di Milano».

Già da queste parole si evince una profonda diversità di fatti e di comportamenti che probabilmente spiega anche, almeno in parte, la diversità di atteggiamento con cui il comune di Milano si è mosso, in

confronto ad altri organismi locali, come ad esempio il comune di Roma. L'inchiesta è ampia — 500 interviste con questionario — e si avvale di diversi approcci metodologici; si parla infatti di interviste a testimoni privilegiati, di raccolta di storie di vita: anche se purtroppo, in questi contributi i relativi materiali ancora non compaiono. Temi affrontati, i motivi dell'abbandono dei paesi di provenienza, il lavoro, i problemi relativi all'identità culturale della seconda generazione, l'atteggiamento nei confronti della politica italiana, l'uso del tempo libero e così via. Punto di partenza dell'inchiesta sarebbe stato un universo di «iscritti all'anagrafe di Milano», poi integrati per necessità con nominativi diversi. Già solo questo dato induce riflessioni sulla diversa possibile composizione dell'immigrazione a Milano e in altre città. L'alto grado di lettura dei quotidiani, il tipo di utilizzo del tempo libero, la forte presenza di gruppi etnici organizzati anche su piano politico e sindacale (etiopi, filippini, ecc.) sembrano confermare o una diversa presenza di questo tipo di immigrazione a Milano, o la prevalente attenzione accordata a questo tipo di immigrazione, che a Roma appare ad esempio più slabbrata, meno organizzata, più legata alla marginalità, alla clandestinità, al lavoro nero. Impresione questa ribadita anche dalla interessante documentazione fotografica, relativa però per lo più a momenti «ufficiali» di riunione di determinati gruppi etnici, quali ad es. la festa eritrea del capodanno, un raduno internazionale del popolo eritreo, ecc. Presenti però, e di particolare interesse, foto prese in strada, alcune, anche, di interni.

Data la difficoltà di conoscenza di un universo ancora da noi largamente sconosciuto, la ricerca merita di essere segnalata all'attenzione di chi abbia interesse a comprendere un fenomeno che, anche in termini quantitativi, si va facendo in Italia sempre più notevole. E' auspicabile che l'ulteriore riflessione

promessa possa dissipare le incertezze ed i dubbi residui, possa contribuire a ridare agli interessati la possibilità di una testimonianza in prima persona.

MARIA I. MACIOTTI

MARINA MIZZAU, *L'ironia. La contraddizione consentita*, Milano, Feltrinelli, 1984, pp. 118.

Il libro della Mizzau è interessante per una serie di ragioni. Anzitutto, è un libro che fa il punto su una serie di studi sparsi su riviste o che costituiscono capitoli di testi più ampi, e ne fa un vero e proprio testo completo, utilissimo a livello introduttivo. Come seconda ragione del suo interesse potremmo addurre l'allargamento dell'analisi agli aspetti propriamente psicologici e sociologici del problema, superando un approccio di tipo strettamente linguistico. Terreno pragmatico per eccellenza, l'ironia si presta a, anzi richiede, una analisi multidisciplinare. Il percorso critico-illustrativo del libro della Mizzau si snoda attraverso i riconoscimenti alla tradizione linguistica francese (come linguistica dell'enunciazione: da Benveniste e Barthes a Ducrot, Genette, Récanati e altri) e a quella anglosassone (teoria degli « speech acts » e del linguaggio come azione: Austin, Grice, Searle); alle analisi di Bachtin sul dialogismo o bivocalità della parola; agli studi del campo interazionale e della conversazione, in particolare la microsociologia di Goffman; all'elaborazione teorica di Bateson e dei suoi collaboratori e continuatori (Watzlawick, Beavin, Jackson), in particolare per ciò che riguarda la teoria dei livelli del linguaggio.

Il libro è diviso in tre sezioni. Nella prima (« Le proprietà dell'ironia ») si analizzano le definizioni classiche dell'ironia, in cui si mette in luce il meccanismo antifrastico a livello semantico (derisione o

« presa in giro »). L'ironia si mostra attraverso indicatori specifici, come l'intonazione, la mimica, alcuni gesti da un lato (indici espliciti) o attraverso il riferimento al contesto extralinguistico dall'altro (indici impliciti). Ma le definizioni classiche rischiano di non procedere oltre la definizione di una paradossale ambiguità dell'ironia. Se « essa è tanto più efficace (tanto più ironica) quanto meno è segnalata, esplicita, e quindi quanto più rischia l'incomprensibilità » (pag. 25), è possibile « comunicare » l'ironia? La risposta è che « l'ironia non è costitutivamente ambigua, ma la eventuale ambiguità degli indici fa parte del progetto comunicativo del parlante, il quale non intende che l'ironia non venga compresa, ma che venga compresa proprio malgrado, o grazie a, l'ambiguità degli indici » (p. 35).

Nella seconda sezione (« L'ironia come interdiscorsività ») si offre un ulteriore contributo allo studio della complessità degli effetti ironici. Al centro dell'interesse sono la nozione di dialogismo di Bachtin e la nozione di interdiscorsività, mutuata da Benveniste.

Si tratta di riconoscere l'aspetto di citazione, di menzione, di ripresa della parola altrui presente nel linguaggio quotidiano. Il discorso si presenta come stratificazione di livelli: la conversazione può considerarsi come un continuo spostamento di footing (Goffman) e la cui confusione può generare paradossi e contraddizioni (Bateson). E' a questo punto che l'ironia si può definire come « ripresa, sotto forma di presupposto, di asserzioni e presupposizioni dell'interlocutore o di un terzo (...) ripresa finta che equivale a un rigetto implicito del modello del mondo istituito dalla citazione (Bouge) » (p. 68).

Nella terza sezione (« L'ironia nell'interazione ») si riprendono in esame i « rischi » dell'ironia (fraintendimenti o incomprensioni) nei confronti dell'altro, e le sue conseguenze pragmatiche. Se l'ironia può funzionare come meccanismo di esclusione, avviene anche il pro-

cesso speculare. Luogo ideale in cui si mettono in scena i meccanismi della comunicazione, se ne discutono i presupposti, si metacomunica in modo implicito, l'ironia può funzionare in modo affiliativo, socializzante: ma deve ripiegarsi su sé stessa, colpirsi con le proprie armi, diventare autoironia. «L'autore che io intravedo dietro le perole menzognere è uno della mia specie perché ama giocare con l'ironia, perché dà per acquisita la mia competenza a condurre questo gioco, e — più importante — perché mi concede una sorta di saggezza (Booth)» (p. 104).

GIOLIO FELE

FRANÇOISE PARENT-LARDEUR, *Les cabinets de lecture*, Paris, Payot, 1982, pp. 202.

Questo libro riporta i risultati di un'inchiesta esemplare, che si occupa della lettura pubblica a Parigi sotto la Restaurazione. Il fenomeno è importante. Si tratta dell'accesso alla lettura da parte delle classi medie e della classe operaia. I gabinetti di lettura a Parigi all'epoca erano almeno, si calcola, cinquecento venti. Naturalmente la loro natura era composita. Erano un fatto culturale, ma anche commerciale. E' uno dei meriti di questa ricerca quello di rendere conto della loro natura ibrida e di far comprendere come si arrivi alla cultura passando attraverso l'economia. Su questi temi bisognerà tornare, soprattutto tenendo presente che la funzione e la organizzazione dei gabinetti di lettura li pongono a sicura distanza dal «colportage» e in generale dalle varie forme di «cultura popolare» che si fondano sulla scrittura. L'autrice nota con grande precisione i criteri di differenziazione fra gabinetti di lettura e «colportage». Quest'ultimo non può certo venire assimilato ad una ruota nel grande

ingranaggio dell'edizione e della stamperia poiché ha caratteristiche sue proprie; il libro che diffonde resta eguale a se stesso per secoli sia quanto al formato che ai caratteri e alla carta. Quanto ai contenuti, resta tipica la «Bibliothèque Bleue», ripiena di racconti e di leggende. Il gabinetto di lettura presuppone invece una clientela tipicamente medio-borghese, sedentaria, che accetta le norme della lettura a prestito.

F. F.

DOROTHEA e FRIEDERICH SCHLEGEL, — *La storia del Mago Merlino*, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1985, pp. 273.

Nella collana «Il flauto magico» è uscita recentemente la traduzione italiana de *La storia del Mago Merlino*, a nome sia di Dorothea che di Friedrich Schlegel. Le modalità della traduzione rendono quindi ragione al lavoro di Dorothea Mendelssohn, moglie poi di Friedrich, sua collaboratrice ed ispiratrice, ed alla sua fatica di traduttrice di un testo in prosa, versione più recente del poema epico *Merlin* di Robert de Boron, ritrovato nella Bibliothèque Nationale, a Parigi.

La presentazione di Silvia Alfonsi, traduttrice in italiano del testo, si richiama alle principali opere ispirate dalla figura di Merlino, a partire da quelle riguardanti re Artù e in genere il ciclo della tavola rotonda, e mette in luce i molteplici aspetti di questa figura: di mago, certamente, ma anche di profeta e quasi di sciamano «a metà fra l'eremita selvaggio e il bardo pagano», attraverso le assonanze esistenti con il Myrddin del Galles, eroe di canti composti fra l'XI ed il XII secolo. La Alfonsi si richiama alla celebre *Historia* di Geoffrey of Monmouth, fino agli scritti di R. de Boron e all'impegno letterario degli Schlegel, alla loro tensione cosmopolita che si esprime anche nella

traduzione di cronache popolari che hanno sostanziato il romanzo storico. Anche Michael Müller nella *Introduzione* ricostruisce per grandi linee la nascita della cosiddetta « *matière de Bretagne* »; riconosce così a Monmouth di aver raggiunto l'intento della creazione di un mito nazionale di forte presa e fascino, tanto da potersi parlare di « una specie di febbre arturiana » che avrebbe contagiato anche l'Europa. Fra coloro che hanno maggiormente contribuito alla sistemazione della *matière* ricorda Chrétien de Troyes, e fra gli altri Edmund Spenser e, nel XIX secolo, Alfred Tennyson. L'interpretazione di Müller ha nel complesso un accento decisamente negativo: « Molti dei rifacimenti moderni dell'antica materia contengono un messaggio politico più o meno palese: quasi sempre si tratta di prese di posizione inequivocabilmente ultra-reazionarie. Sullo sfondo di tempi corrotti viene delineata l'immagine di un mondo sano, che è tale in quanto viene governato da una figura esemplare, da un patriarca che accentra su di sé ogni qualità: eroe guerriero e l'ultima istanza morale, saggio giudice e custode dei valori religiosi, pacificatore all'interno e difensore della patria da ogni nemico esterno. E ciò che manca al nostro tempo, — questo è quanto viene sottinteso e non espresso — non è tanto l'esistenza di un tale sovrano (perché egli è invece ben presente), bensì il fatto che egli non venga riconosciuto in maniera incondizionata da parte dei suoi sudditi, che questi non gli dimostrino completa sottomissione » (XXXIII). Se il discorso non fosse ancora sufficientemente chiaro, Müller lo chiarisce subito: « Qualcuno credette di vedere all'opera mentalità di stampo fascista ». Esempio addotto, R. Wagner, ritenuto da alcuni un precursore del nazismo per le opere *Tristano e Parsifal*: su questo filone, cui si riconoscono doti originarie di poesia, si sarebbero inseriti una serie di scribacchini, col risultato di un

progressivo imbarbarimento della materia.

In parte almeno, questa interpretazione sembra non essere del tutto estranea a Italo A. Chiusano (La Repubblica, 22 febbraio 1985) che accenna all'opera di G. of Monmouth e a quella di R. de Boron e così prosegue: « Ma la " *matière* " è assai più antica: si perde nelle brume celtiche della preistoria pagana, e quanto al corso successivo, arriva fino alle rielaborazioni ottocentesche di Tennyson e di Wagner, influenza la favolosità polemica (?) di Tolkien, permea le attuali proposte cinematografiche a base di Camelot, di Excalibur, di Spade nella roccia, buone per un pubblico tra l'infantile e il parawestern ». In realtà, la produzione ultima attinente alla « materia » brettona non è solo e decisamente così a basso livello: basterebbe a far riflettere solo il testo di John Steinbeck, *Le gesta di Artù e dei suoi nobili cavalieri*; né sarebbe giusto dimenticare la bella trilogia dedicata a questo ciclo di Mary Stewart, con *La grotta di cristallo*, *Le grotte nelle montagne*, *L'ultimo incantesimo*, usciti tutti per i tipi della Rizzoli. In essi la *matière* raggiunge toni decisamente poetici, e vi si tratteggiano figure di uomini e donne dai sentimenti e dalle passioni decisamente moderni: amore, passione, brama di potere, debolezze umane sono elementi essenziali e ampiamente presenti.

Mi sembra allora che, al di là dei timori — certamente legittimi per eventuali ideologie reazionarie, per tentazioni autoritarie che potrebbero essere dietro a questo tipo di letteratura e di successi, bisognerebbe fare uno sforzo di interpretazione che porti anche in altre direzioni. Come si può spiegare, altrimenti, il perdurante interesse intorno ad una figura di per sé chiaramente anacronistica, come quella di Merlino, improbabile figlio di un demone e di una pia fanciulla? Tutto reazionario e conservatore, il pubblico di lettori e di fruitori di questo tipo di *matière*? Chiusano

dà spunti che mi sembrano più produttivi, là dove parla di un « preludio di colpa e di ambiguità che ci porta alla accettazione di un fatto apparentemente incongruo e sconvolgente, l'innamoramento di Merlino per Viviana (o, in altre sedi, Nimuë o Niniane), quando ricorda la determinazione e la consapevolezza con cui l'incantatore va incontro alla propria sorte e si consegna nelle mani di una donna che farà di lui « un'aquila chiusa in gabbia ». Anche Silvia Alfonsi propone linee interpretative che mi sembrano di grande suggestività ed efficacia, là dove ricorda Merlino, incantatore e mago, ma anche « profeta che annuncia l'uomo nuovo » attraverso la statuizione della tavola rotonda, simbolo di un certo stadio di civiltà e di cultura, che detta il libro delle profezie e tenta di padroneggiare la natura, o Merlino il saggio, « che conosce le cose oltre i confini sensoriali umani » e può essere accostato, per qualche verso, a un San Francesco, che può anch'egli parlare con gli animali; Merlino-simbolo, « mediatore tra l'umano terreno e il naturale cosmico », figura inquietante per la sua doppia natura. La Alfonsi paragona Ulisse, uomo di raziocinio, « esempio della fiducia nella ragione », che ha paura di unirsi a Circe, a Merlino che « non teme di perdere il controllo della ragione » e si abbandona alla voce suadente della sua amata, in una situazione non già di abdicazione ma di « autosufficienza primordiale », finché « alla fine è la voce la traccia di Merlino che resta da percepire: solo una voce, secondo il bisogno della letteratura di lotta per il popolo celta che non si sottomette agli invasori; la voce della tradizione orale che non si fissa, ma vive e si evolve con la storia del suo popolo » (XXI). Tentativo di ritrovare il senso della totalità uomo-natura, di superare la frattura esistente fra la sfera cosciente e l'irrazionale, il fantastico, la sfera psico-affettiva. Questa traduzione di Dorothea Schlegel ha così il pregio di farci

riflettere su una verità che a volte viene dimenticata, sul fatto cioè che non sempre la distinzione fra razionalità e mondo dell'immaginario è così chiara e netta, e che non sempre la prima equivale al bene, il secondo al male.

MARIA I. MACIOTI

ALAIN TOURAINE, *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984, pp. 350.

Nelle ultime righe di questo suo recente libro Alain Touraine rivolge un appello al soggetto, invoca « la messa in dubbio di tutte le forme di organizzazione sociale » così come « l'esigenza della libertà creatrice » (p. 341). Ciò potrebbe far pensare a un atteggiamento individualistico-libertario che postula la soggettività e a essa inneggia senza porsi alcun problema circa i suoi rapporti con i condizionamenti esercitati dal mondo sociale. Fortunatamente, invece l'impostazione del libro non è proprio questa, anche se il suo autore non è nemmeno completamente al riparo da una tentazione del genere, e anzi bisogna riconoscere a Touraine che i problemi che emergono dal « ritorno del soggetto » nella teoria sociologica sono tutti per lo meno posti. Quanto alla loro soluzione, tuttavia, la questione è del tutto diversa.

Touraine non trova difficoltà troppo gravi nell'attaccare, all'inizio del libro, da un lato la tradizione sociologica classica e dall'altro quella che egli definisce « antisociologia ». Nella sociologia classica, da un lato con le idee di progresso necessario e unilineare, della Ragione — della Storia come realizzazione della Ragione — e del potere, dall'altro con l'idea di sistema sociale in cui gli attori agiscono secondo i ruoli loro assegnati, ci siamo sempre trovati dinanzi a una spiegazione del sociale che fa riferimento a una forza che lo trascen-

dc. Ciò nel senso che non si guarda tanto alla capacità innovatrice dell'azione del soggetto, alla possibilità dei soggetti che interagiscono di produrre essi stessi il sociale, quanto piuttosto alla riproduzione del sociale secondo schemi precostituiti, che sembrano preesistere al sociale stesso. In opposizione a questa tendenza della vecchia sociologia in crisi, Touraine propone una sociologia che guardi al momento della produzione del sociale anziché alla mera riproduzione. Nella terminologia dell'autore è questo il momento della « storicità », intesa non certo nel senso del riferimento al contesto storico-sociale dato, ma come capacità del sociale di costruire autonomamente se stesso, di rinnovarsi. I soggetti di questa storicità sono, sempre secondo la terminologia di Touraine, i « movimenti sociali », argomento centrale del libro.

Quanto all'« antisociologia », cui è dedicato poco spazio, l'autore osserva che alcuni filosofi auspicano la « distruzione del sociale, considerato come sede dell'inautentico o della necessità » e fanno appello a una « libertà antisociale: quella dell'individuo » (p. 29). Touraine rifiuta questo individualismo estremo proponendo una « nuova rappresentazione della vita sociale » in cui « la sempre maggiore distanza tra l'attore e il sistema sociale sia sostituita dalla loro interdipendenza, sulla base dell'idea del sistema di azione » (p. 31).

L'attore, termine anch'esso centrale, che compare nel titolo del libro, non riceve mai una trattazione esplicita. Tale termine si direbbe comune sinonimo dell'espressione « movimento sociale » in quanto per Touraine sono i movimenti sociali ad agire e a produrre l'innovazione anziché riprodurre la società. Anche accettando questa identificazione terminologica di attore e movimento sociale i problemi posti dal libro sono comunque molto lontani dal trovare una soluzione. L'autore stesso, del resto, ne sembra pienamente consapevole:

il suo lavoro vuole essere più una provocazione che un discorso con finalità sistematiche. Pur con tale riconoscimento, dovuto a Touraine, è tuttavia necessario quantomeno cercare di individuare e discutere questi problemi.

Anzitutto, e di nuovo, il problema dell'attore, che potrebbe essere definito pure « soggetto », poiché, come scrive Touraine « Il soggetto è il termine con cui si definisce l'attore quando costui si situa al livello della storicità, della produzione dei grandi orientamenti normativi della vita sociale » (p. 15). Qui c'è da chiarire subito che non si tratta dell'individuo, e neppure di un gruppo strutturato, ma, come già si diceva, di un « movimento ». La questione si complica di molto perché mentre, da un lato, ai movimenti sociali è attribuita la massima importanza, d'altro lato quelli cui il libro fa riferimento non sono ancora una realtà in atto, o almeno nel lavoro di Touraine si trova anche questa affermazione. Sull'importanza dei movimenti sociali non vi può essere, sempre secondo l'autore del libro in esame, alcun dubbio, se egli giunge ad affermare che essi costituiscono oggi il problema centrale della sociologia. Una sociologia che non voglia essere un retaggio del passato, che non voglia rimanere legata a categorie interpretative ormai superate, è e deve essere una sociologia dei movimenti sociali. Esiste oggi « un'unità dell'analisi sociologica. E questa unità... non potrà essere trovata che in una sociologia del soggetto » (p. 53). Ciò non implica che la sociologia non debba studiare l'istituzionale, ma piuttosto che « parlando dei movimenti sociali e dei loro aperti conflitti si comprende meglio come si costituiscono il carattere chiuso delle istituzioni e l'ordine che esse mantengono, come i rapporti di produzione si traducano in rapporti di riproduzione » (p. 4). Purtroppo questa affermazione rimane comunque un programma di lavoro, le cui tappe sono indefinite, piuttosto che

una conclusione dedotta logicamente o fondata su esemplificazioni storiche.

Quanto ai movimenti sociali, che dovrebbero costituire il vero ambito problematico della nuova sociologia, essi si definiscono anzitutto negativamente, non coincidendo né con il potere statale né con quello economico. Ma Touraine giunge anche a una definizione esplicita: « *Il movimento sociale è l'azione a un tempo culturalmente orientata e socialmente conflittuale di una classe sociale definita dalla sua posizione di dominio o di dipendenza nel modo di appropriazione della storicità, dei modelli culturali di investimento, di conoscenza e di moralità, verso i quali è esso stesso orientato* » (p. 152). In questa definizione, certo di non facile lettura, sembra si possa trovare la conferma di quanto l'autore aveva già asserito: l'importanza primaria del fattore culturale. « Anzi tutto viene la cultura » (p. 31). Ma il movimento sociale è definito come azione. Esso stesso sembra essere l'attore, il soggetto, la classe sociale intesa in senso molto lato come soggetto storico. « La vita sociale è definita anzitutto dalla azione autoproduttrice e autotrasformatrice che essa esercita su se stessa » (pp. 38-39). L'azione è dunque concepita come libertà. Questa affermazione ricorre più volte nel testo: si ricorderà il finale del libro riportato all'inizio di questa recensione. Tuttavia, come si è già preannunciato, il discorso è più cauto di quanto non potrebbe apparire da certi entusiastici slanci verbali. Con non bella coerenza rispetto ad altre affermazioni, una tra le quali è stata qui riportata, Touraine afferma infatti di non voler « in alcun modo dire che la spiegazione in termini di movimenti sociali renda conto meglio di altre di tutta la realtà sociale » (p. 163). Quest'ultima si può osservare anche da altri punti di vista, quali quello dell'ordine istituzionale. Non solo: gli stessi movimenti sociali vanno compresi in rapporto con

l'ordine. Esso infatti non è mai totale e totalmente chiuso; lascia sempre anche qualche spazio alla libera azione. La crisi dell'ordine sociale sembra anzi un elemento necessario per l'emergere del movimento, anche se qui il discorso non è del tutto chiaro. I movimenti sociali di cui parla Touraine, anche se sono un fenomeno culturale più che politico ed economico, sono tuttavia allo stesso tempo pure una manifestazione specifica delle società post-industriali. Dopo di che diventa molto difficile sostenere la loro indipendenza dai processi storico-economici. Inoltre, pur ponendosi i movimenti sociali al di fuori della politica e anzi contro la politica, è ugualmente vero anche che essi sembrano avere necessità di un'organizzazione politica democratica per non soccombere subito alla repressione più dura. Touraine tende a sottolineare piuttosto la necessità dei movimenti sociali per la democrazia, ma dal suo discorso sembra potersi dedurre anche il processo opposto: la necessità, appunto, della democrazia stessa per la sopravvivenza dei movimenti.

L'accentuazione del momento della libertà, dunque, non impedisce a Touraine, forse suo malgrado, di riconoscere che i movimenti sociali sono, nella realtà storico-sociale, condizionati dallo sviluppo economico e dal sistema politico. Anzi, tale condizionamento appare così forte che i nuovi movimenti sociali stentano a realizzarsi, non sono ancora una realtà in atto. « Oggi l'analisi di certi comportamenti collettivi ci può condurre all'ipotesi che alcuni movimenti sociali sono possibili » (p. 335). La cultura è sufficientemente avanzata per avvertirne l'esigenza, mentre la società appare arretrata. Ciò significa dunque che la società esercita il suo potere di condizionamento sulla cultura.

L'unico precedente storico di movimento sociale, stando a quanto ci dice l'autore in questione, si trova nel movimento operaio. Rispetto a quest'ultimo i movimenti sociali

oggi possibili hanno un carattere più marcatamente culturale: « essi prendono posizione sulla salute e sulla sessualità, sull'informazione e sulla comunicazione, sul rapporto con la vita e con la morte » (p. 322). Lottano per crearsi uno spazio autonomo tra pressioni politiche ed economiche.

L'idea secondo cui i movimenti sociali oggi non sono che una possibilità spinge Touraine ad attribuire particolare rilevanza al momento propriamente soggettivo, interiore, inespresso. « Il soggetto si coglie, al di là delle sue opere e contro di esse, come silenzio, come estraneità dal mondo così detto sociale » (p. 65). Si deve introdurre « nell'analisi sociologica un'altra concezione del soggetto, che metta l'accento sulla distanza tra la creazione e le opere, tra la coscienza e le attività » (p. 10). A tale proposito, e tra parentesi, si può forse osservare che vi è una differenza tra soggetto e movimento sociale, in quanto quest'ultimo ha bisogno di specifiche circostanze politiche ed economiche per realizzarsi, per non rimanere una mera possibilità, e forse anche per emergere come esigenza nell'ambito della coscienza, mentre il soggetto di per sé, come afferma lo stesso Touraine, non può essere mai messo completamente a tacere.

Proprio in quanto i movimenti sociali oggi sono una possibilità di rivendicazione della libertà contro la repressione degli stati totalitari e del potere economico, la metodologia auspicata non può ridursi a indicare come guardare alla realtà data. Touraine, in un capitolo che appare come un intermezzo metodologico, propone un intervento da parte del ricercatore su gruppi ristretti, e tuttavia rappresentanti dei più vasti problemi della società, al fine di far emergere in questi stessi gruppi la capacità di costruire la loro realtà, cioè di auto-crearsi. Questo metodo « cerca di aiutare gli uomini a fare la loro storia in un momento in cui, sotto le rovine delle illusioni distrutte o

tradite, questa fiducia nelle capacità delle società di produrre se stesse arretra » (p. 216).

Forse la difficoltà centrale del libro sta proprio nella fiducia che Touraine accorda ai movimenti sociali e per essi richiede. Ci si deve domandare se tali movimenti, potenziali, possono davvero essere sufficienti a far fronte alla politica delle superpotenze, alla minaccia dello sterminio atomico, ai problemi del Terzo Mondo e della crescita demografica dinanzi alla quale non si trovano rimedi. Touraine stesso è pienamente consapevole di questi problemi, ma a essi non sembra saper opporre che la fiducia nei movimenti, che una speranza la quale alla fine suona alquanto dubbia. Come quando egli scrive: « E' stranamente nella vita privata, nelle espressioni meno direttamente politiche, come la canzone, o anche nei piccoli gruppi intellettuali, che bisogna cercare la vita latente delle esigenze e delle contestazioni di nuovo tipo » (p. 293). E' difficile non accorgersi che, nella sua ricerca di questo « nuovo tipo » di contestazione, Touraine si pone in linea con una serie certo non poco numerosa di intellettuali contemporanei delusi e che questa delusione ha origini storiche. Essa, come l'autore riconosce, va compresa in rapporto con il crollo delle grandi aspettative rivoluzionarie. Ma se è così, allora la tesi sostenuta, secondo cui non è più tempo di spiegare la società alla luce della storia, cioè dei condizionamenti del passato, ed è anche tempo di fare riferimento soprattutto al presente, ne esce alquanto indebolita.

ALBERTO IZZO

EVIATAR ZERUBAVEL, *Ritmi nascosti. Orari e calendari nella vita sociale*, il Mulino, Bologna, 1985, pp. 239.

Già autore di uno studio sulla fruizione e percezione del tempo in

un ospedale (cfr. *Patterns of Time in Hospital Life*, Chicago-London, 1979), Zerubavel offre in questo volume un inquadramento teorico per quella che egli definisce «sociologia del tempo»; un settore della sociologia ancora in via di definizione, ma che possiede feconde potenzialità curistiche che scaturiscono là dove avviene l'inserimento, in una prospettiva temporale, della teoria dei modelli e dei valori culturali, della teoria della conoscenza e della religione, dell'ideologia, dell'identità dei gruppi sociali e così via.

Il tempo condiziona e regola la vita dell'individuo. Esso scandisce i momenti della coesione, pone barriere e limiti all'azione soggettiva, restringe il comportamento agli standards ed alle prospettive del gruppo. La gravidanza e i momenti del rapporto sessuale, le vacanze, i pasti, l'orario delle lezioni e così via, implicano sequenze e scadenze che vivono nell'ordine della successione temporale.

La prima e più importante istituzione che l'uomo ha inventato per stabilire e mantenere la regolarità temporale è stata senza alcun dubbio il «calendario». Il quale è sostanzialmente il responsabile della maggior parte dei modelli temporali attraverso i quali tutte le società, le istituzioni ed i gruppi sociali cercano di regolare l'ordine e la sequenza delle proprie azioni. Al calendario, poi, si sovrappone l'orario o introduzione di microscansioni che regolano il comportamento di individui e gruppi all'interno delle società. Già duemila anni or sono i rabbini ebrei regolavano vita individuale e collettiva con un rigido calendario giornaliero dei servizi religiosi. Ma è con l'avvento dei monasteri benedettini che avviene, sin dal medioevo, quella rigida scansione degli orari (*horarium*) che si è poi diffusa e che oggi permane — pur diversa dal modello originario — come caratteristica della razionalità della moderna vita quotidiana. Per questo sembra avere ragione Bendix quando afferma che il «mo-

naco» è stato il primo professionista della civiltà occidentale (cfr. *Max Weber*, Garden City, 1962).

Nei capitoli successivi l'A. prende in esame in maniera più specifica il concetto di «calendario», mostrando come gli assetti temporali siano connessi alla formazione dei gruppi e al loro consolidamento (sentimento dell'*in-group*), e quello di «tempo sacro» e «tempo profano». Il capitolo conclusivo su «tempo privato» e «tempo pubblico», parte dalle proposizioni di Georg Simmel sulla partecipazione multipla dell'individuo a gruppi e reti di relazione che rappresentano le connessioni sociologicamente rilevanti per definire il rapporto «individualità-gruppo».

Secondo Zerubavel la partecipazione multipla, che egli spiega come «partecipazione segmentata», coinvolge l'individuo in una forsenata rete di relazioni sociali che lo costringe ad assumere ruoli e funzioni sempre diverse nei quali però viene coinvolto solo parzialmente. L'istituzione della *privacy* come tempo privato, sancisce un tempo individuale sostanzialmente «...so-ciofugo, nel senso che — come certi spazi definiti socialmente — è deliberatamente designato per prevenire o almeno scoraggiare la formazione di contatto umano e per separare gli individui. Il tempo pubblico, d'altro lato, è essenzialmente «socioneto», nel senso che (...) vuole deliberatamente promuovere l'istituzione di contatto umano e raccogliere gente insieme» (cfr. p. 205).

E' quindi fuor di dubbio che il «tempo» avvolge e regola tutti i comportamenti degli individui e che, di conseguenza, può costituire uno dei parametri interpretativi per comprendere lo svolgimento di determinate azioni sociali. Pertanto — come suggerisce A. Cavalli nella breve prefazione al volume — piuttosto che parlare di una vera e propria «sociologia del tempo» come settore autonomo della sociologia, si potrebbe analizzare la sequenza di azioni che determinati attori so-

ciali hanno compiuto in *situazioni* specificamente strutturate. La sintassi dell'azione sociale è anche sintassi spazio-temporale, e in tal senso sarebbe opportuno connettere maggiormente, da un punto di vista sociologico, la duplicità dialettica della dimensione spazio-temporale (Zerubavel sottolinea soltanto parzialmente l'importanza della dimensione « spaziale »). Questa sinergia, che ho avuto modo di definire come *cronòtopo sociologico* (cfr. R. Cavallaro, *Storie senza storia*, Roma, 1981), ha sperimentalmente mostrato come sia possibile ricostruire le modalità dell'azione collettiva e soprattutto di « gruppo », rispetto ai due parametri dello spazio e del tempo sociali considerati come « parametri » per definire e comprendere i significati dell'aggregazione sociale e della solidarietà.

RENATO CAVALLARO

PIETRO ZULLINO, *Catilina. L'inventore del colpo di Stato*, Milano, Rizzoli, 1985, pp. 190.

« Il vero delitto di Catilina (quello che ha reso credibili tutti gli altri) — secondo Pietro Zullino — è stato il tentativo di sovvertire l'ordine sociale » (p. 81) fino a coinvolgere, come protagoniste, le categorie più emarginate e quindi socialmente pericolose, vale a dire donne e schiavi. Due sarebbero stati i livelli dell'azione dell'ultimo dei Sergi: un primo livello, formale e legale, attraverso la *rogatio* presentata da Servilio Rullo, per la lottizzazione dell'*ager publicus* (misura che avrebbe colpito in particolare senatori ed equestri, cioè chi deteneva di fatto terre e latifondi) e la proposta della cancellazione dei debiti; ed un secondo livello, quello del «partito armato», della «guerriglia urbana». Per questo, l'utilizzazione degli schiavi, prevista nell'ambito delle case più che come partito come partito combattente, con

combattente, con compiti logistici e di rifornimento, di « appoggio e di intelligence ». Il coordinamento poi di questa « retroguardia occulta » sarebbe stato affidato alle donne. Nella viva interpretazione di Zullino, l'incontro dell'elemento femminile con quello servile avrebbe rappresentato una miscela esplosiva; si sarebbe voluto un « rivolgimento completo », un cambiamento di costituzione, una sorta di « mondo alla rovescia ». Da qui anche i legami con l'Etruria, dove la congiura ebbe una forte base, e dove in precedenza qualcosa del genere si era realizzato. Al proposito, Zullino accenna alla situazione sociale degli schiavi, dei liberti e delle donne, desumendole da varie fonti, fra cui le modalità dei testamenti. Insiste altresì sulla maggiore emancipazione delle donne etrusche rispetto alle romane, confortato dagli apporti dell'epigrafia: nelle lapidi mortuarie ad esempio il nome del defunto, in Etruria, risulta affiancato da quello del padre, ma anche dalla specificazione del nominativo materno.

Appoggiandosi alla autorità di Vilfredo Pareto, Zullino propone la figura di Catilina come di un uomo tipico del proprio tempo, con vizi e virtù condivise, costretto però, per emergere, date le circostanze e gli esiti negativi della propria carriera politica, a fare un diverso tipo di scelte: « Se li vogliamo — dice Pareto parlando dei Catilinari — forse con eccessiva severità avere tutti in conto di malfattori, diremo che la loro contesa colla classe governante era la battaglia dei ladri per destrezza » p. 82). Nella rievocazione poi delle vicende connesse con le elezioni del '64 e poi del '63, Zullino dà atto a Cicerone di avere agito, dal proprio punto di vista e per la difesa di un assetto socio-politico che comunque sarebbe in breve scomparso — con intelligenza e determinazione, polemizzando in ciò anche con l'interpretazione del giovane Max Weber. Ricorda così l'impegno del console per evitare una vittoria del suo avversario per

il '63; fra i provvedimenti adottati, cita come particolarmente efficace lo spostamento, all'ultimo minuto, delle elezioni, da agosto a settembre, motivate ufficialmente con problemi di sicurezza: le elezioni si tenevano di regola ad agosto, epoca in cui la gente poteva venire a Roma dalle campagne, essendo finita la raccolta del grano, non essendo iniziata ancora la vendemmia. Nel caso specifico, lo spostamento significa l'impossibilità, per molti, di prolungare il soggiorno nella capitale, dati i costi, e quindi l'impossibilità di votare: e Catilina perderà così voti ed elezioni. A quel punto, secondo Zullino, Cicerone avrebbe perfettamente compreso di essere ormai virtualmente « un uomo morto » (fra l'altro, in caso, gli sarebbe subentrato di diritto Catilina, terzo nelle elezioni per il '64) e avrebbe agito, con determinazione, in conseguenza, facendo il possibile in una città sguarnita di truppe e retta da una classe dirigente pavida ed insipiente. Con la fine di Catilina, « il movimento proletario si sciolse e non si ricostituì mai più. I suoi resti confluiranno nel partito personale dell'astro nascente Caio Giulio Cesare. In effetti la lotta di classe nel mondo antico ebbe termine con l'impresa catilinaria. La politica si trovò ben presto orientata tutta intera sui quadranti del gigantismo imperiale. Sogni, speranze, rivendicazioni della povera gente si legarono come prigionieri al carro di poche figure carismatiche. In luogo della giustizia sociale, il popolo s'abitò a chiedere *panem et circenses* » (p. 174).

Il testo è di tipo decisamente divulgativo, con pregi e limiti relativi: le citazioni sono così a volte imprecise (ma in appendice è riportata un'ampia nota bibliografica, comprensiva di fonti classiche e fonti indirette), il tono colloquiale. Resta però una puntigliosa ricostruzione di uno spaccato storico di notevole interesse, di un personaggio scomodo di cui si cerca di dare una interpretazione più attendibile, leggendone l'opera in chiave economica e sociale.

MARIA I. MACIOTI

PAUL ZUMTHOR, *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 117.

Sono conferenze tenute al Collège de France in cui l'autore, già professore all'università di Montreal, traccia un convincente parallelo fra le varie forme di oralità, soprattutto fra l'oralità medioevale, prima dell'avvento della scrittura diffusa e dell'alfabetizzazione di massa, e l'oralità odierna, timorosa e discriminata. Stimolanti riescono anche le osservazioni circa la distinzione fra « vocale » e « sonoro » e quelle che si riferiscono alla gestualità e alle prime fasi di sviluppo della scrittura, ancor sempre subordinata alla voce.

F. F.

Summaries in English of some articles

DANIEL CZITROM, DAVID MARA, *Lifestyle. Conditions, manipulations and behaviours*. The word « lifestyle » is analysed as a semantic tangle which mirrors deep-seated if diversified patterns of social behaviour and values currently active in the USA. Its meaningful evolution and multifaceted nuances are humourously tackled through a vast array of linguistic materials. They hint at creeping changes in the subculture of North American middle classes.

PAMELA MC CORDUCK — *The knowledge technonogy*. Major consequences of the recent drive towards Artificial Intelligence are surveyed. The author carefully assesses its economic, intellectual and social implications. Specific attention is paid to the impact of the new knowledge technologies upon the structure and allocation of power within advanced industrial societies. Despite a few threatening aspects, the possibility of a new Renaissance is foreseen.

MARGHERITA CIACCI — *Youth and family in Italy: some sociological remarks*. Recent trends in the intergenerational relationship within the family are carefully examined against the background of the dramatic changes in post-war Italy. Shifts in parental roles and values interact with the social factors affecting the younger generation's behaviour and perception of reality. A pattern of permissive socialization ensues, which strives to avoid the labyrinthine ways of the « painless repression » and aims at a new legitimation of social and interpersonal authority. A tentative typology of deviant patterns of response is outlined.

RITA DE LUCA, MANUELA OLAGNERO — *The intellectual work between creativity and experience*. The interpretive framework of an empirical research about fifty Italian sociologists and writers is given. The « humanistic » intellectual is explored through the phenomenology of his/her work behaviour and conditions (autonomy, boundaries, resources). The analysis focuses on the intertwining of three elements — creativity, professionalism and everyday life — which challenges the total identity of the individual and of his biography.

(a cura di E. Pozzi)

SOCIETA' E RICERCA SOCIALE

collana di scienze umane

- J. Duvignaud, F. Ferrarotti, A. Izzo: **INDIVIDUO E SOCIETA' NEL PENSIERO DI DURKHEIM** - In 8° di pp. 128.
- R. Cavallaro, G. Bucci: **PROGRESSO TECNICO E VALORI TRADIZIONALI** - La Fiat nel Basso Molise - Prefazione di F. Ferrarotti - In 8° di pp. 136 con 2 cartine e numerose tabelle.
- R. Cipriani, G. Rinaldi, P. Sobrero: **IL SIMBOLO CONTESO** - Simbolismo politico e religioso nelle culture di base meridionali - Prefazione di A. M. Di Nola - In 8° di pp. 168 con 16 foto fuori testo.
- P. Di Giorgi: **ADOLESCENZA E FAMIGLIA** - Conflitto giovanile e dipendenza familiare - Prefazione di Gérard Lutte - In 8° di pp. 108.
- F. Ferrarotti, et alii: **STUDI E RICERCHE SUL POTERE** (3 voll., 1980-1983).
- M. Tosi: **LA SOCIETA' URBANA NELL'ANALISI DEL ROMANZO** - La struttura della società romana in Moravia, Gadda e Pasolini - Saggi introduttivi di Franco Martinelli e Graziella Pagliano Ungari - In 8° di pp. 176.
- M.I. Maciotti: **ERNESTO NATHAN** - Un sindaco che non ha fatto scuola.

ANTOLOGIE

- A. Nesti: **UTOPIA E SOCIETA'** - Per una sociologia dell'utopia - scritti di: Baczko, Bloch, Buber, Carbonaro, Dahrendorf, De Certeau, Fergnani, Ferrarotti, Hiernaux, Mannheim, Marcuse, Popper, Remy, Touraine - In 8° di pp. 240.

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 e
ritagli da giornali e riviste scrivendo a
"L'ECO DELLA STAMPA" - Milano - Casella Postale 3549*