



La Critica Sociologica

75-76. AUTUNNO-INVERNO 1985-1986

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

75-76. AUTUNNO-INVERNO 1985-1986

luglio-dicembre 1985
gennaio-febbraio 1986

SOMMARIO

F.F. — Lo scoppio dei tombini al quartiere Ostiense di Roma pag. 3

SAGGI

IRVING L. HOROWITZ — Il militarismo in America Latina	»	8
DARIO MELOSSI — Una dottrina dello Stato senza Stato	»	27
ALESSANDRO FERRARA — Dall'autonomia all'autenticità	»	51
PLACIDO CHERCHI — Sul rapporto De Martino-Adorno (Parte I)	»	94
AUGUSTO DE VINCENZO — Antropologia e ricerca sul campo: per una critica degli orientamenti	»	119

INTERVENTI

MARIO G. SALVADORI — I bambini: una minoranza perseguitata	»	133
ENZO RUTIGLIANO — Max Weber nella recezione marxista	»	141
ROBERTO CIPRIANI — La musica come autobiografia: Cherubini	»	151
FRANCO FERRAROTTI — Dieci osservazioni su «musica e società»	»	165

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

PIERO ZOCCHI — Storie di vita contadina	»	168
MARICLA SELLARI — Tra biografia e storia orale	»	179
VALERIA SESTIERI LEE — Dalla Garfagnana al Nord-Ovest	»	187
LUCILLA RAMI CECI — Per una antropologia del consumo	»	191

CRONACHE E COMMENTI

C. DI CICCO — Il sinodo sul concilio: adagio ma avanti	»	199
M.I. MACIOTI — Sociologi a Cracovia, tra movimento e statu quo	»	201
R. CIPRIANI — Religione e politica a Savannah	»	202
M. DE LURDES SCARFON - America Latina: quale democrazia? ..	»	204
M. SELLARI — Immigrati e gruppi etnici in Canada	»	206
E. TEDESCHI — Antropologia visiva o cinema antropologico? ..	»	209
A. PIGA DE CAROLIS — Le riviste europee di etnologia al convegno di Carcassone	»	216
M.I. MACIOTI — Comete e apocalissi	»	223
N. DANESE — Un uomo, un computer ed è subito rivoluzione ..	»	225
A. RIVA — La sessualità maschile nella terza età	»	227
N. PORRO — Le regioni: radiografia di uno spazio politico	»	228
G. GADDA CONTI — La leggenda di una leggenda	»	231

SCHEDE E RECENSIONI

Summaries in English of some articles

La foto in copertina è di Manuela Fabbri.

Questo numero è stato chiuso in Tipografia il 30 gennaio 1986.

Lo scoppio dei tombini al quartiere Ostiense di Roma

Ad un tratto, verso la mezza di un giovedì qualsiasi di un gennaio più piovoso e freddo del solito, i tombini della via Ostiense hanno cominciato a saltare come tappi di spumante. Insieme con i tombini, si è sollevato e in più punti squarciato il marciapiede. I resoconti dei giornali sono concordi: un intero quartiere è sotto choc; una fra le arterie più importanti di Roma è praticamente bloccata. Cos'è successo? Dove sono le cause? La Procura apre un'indagine; il Comune predispone un'inchiesta; i partiti lanciano ordini del giorno. Tutto come previsto e come prevedibile. Ma negli stessi giorni una casa è crollata, per un'esplosione di gas, anche qui, con morti e feriti, nella civilissima e ricca Modena, mentre, per non essere da meno, un caseggiato crollava a Napoli, già reso pericolante per il recente terremoto, e una coppia di sposini veniva schiacciata nel proprio letto. Si direbbe che tutta l'Italia è ormai pericolante e che gli italiani, oltre che «un popolo di navigatori, di poeti, ecc.» sono anche un popolo di precari condannati a vivere, lo vogliano o no, pericolosamente. È avventato ritenere che le inchieste ufficiali non approderanno a nulla? Forse è avventato, forse è anche indice di sicura e cronica leggerezza. Ma è ragionevole temere che i riti dell'ufficialità non vadano al di là della scorza e che alla fine si limitino, giudiziosamente, a vaghe valutazioni di superficie. Occorre uno sforzo analitico supplementare. Occorre cercar di risalire dal frammento alla totalità, grattare la superficie. I disastri pubblici italiani, che ogni anno fanno morti e feriti come una strana guerra non dichiarata, non hanno nulla di misterioso. La stessa mattinata degli scoppi dei tombini all'Ostiense a Roma, volenterosi cittadini avevano per tempo invocato l'intervento della compagnia del gas non per particolari facoltà divinatorie, semplicemente perché la puzza del gas, che già si notava da qualche settimana, era divenuta insopportabile. Non troppo sollecitamente, verso le nove e mezzo, quando cioè aprono gli uffici, una squadra di operai specializzati, si presume, era infatti giunta sul posto (secondo quanto registrano le cronache dei giornali e le prime interviste a caldo della televisione), ma dopo qualche picconata e qualche bonaria chiacchierata e un generico ciondolare condito di vaghe rassicurazioni ai non addetti ai lavori, se ne era andata. Poche ore dopo, a dispetto delle rassicurazioni, lo scoppio.

Non credo che si tratti di scarsa professionalità e di pura o semplice incompetenza. Il problema è più complesso. Ciò che qui è chiamato in causa è quell'atteggiamento di responsabilità personale e di collaborazione umana che nessun contratto sindacale, nessuna clausola giuridica, per quanto dettagliata e pedante, può compiutamente esprimere. Anzi, questa mancanza di collaborazione umana, l'atteggiamento di vera e propria non collaborazione può realizzarsi nella pratica quotidiana proprio limitandosi scrupolosamente all'osservanza delle sole norme del contratto così come sono espresse nei testi giuridici approvati dalle parti. Non è neppure chiamata in causa la capacità del sindacato di rappresentare i propri iscritti e neppure la sua adeguatezza, per così dire, democratica rispetto alla propria base. Se una carenza c'è — e che un'insufficienza nell'azione sindacale odierna ci sia sono convinto e ne sono convinti gli stessi sindacalisti — questa va ricercata ad un livello più profondo, al di là della prassi delle rivendicazioni correnti. In questo dopoguerra i sindacati italiani hanno ottenuto vittorie straordinarie, probabilmente mai toccate da altri sindacati, come quelli tedeschi federali e nordamericani. Si pensi allo Statuto dei lavoratori, ma in generale si pensi all'iperprotezione di coloro che hanno un lavoro regolare, soprattutto nelle amministrazioni pubbliche e parapubbliche. Purtroppo, a questa indubbia, aggressiva spinta rivendicazionistica, sia monetaria che normativa, non si è accompagnata una cura, altrettanto impegnata, con riguardo alla professionalità e al senso di responsabilità rispetto al compito specifico di ogni singolo lavoratore. Siamo alle solite, si dirà, al solito lamento per un insufficiente spirito calvinistico oppure, come qualche anno fa aveva acutamente osservato Giorgio Galli in un libro da non dimenticare, al solito Occidente mancato (Mondadori, 1983). Meraviglia che nessuno si avveda che questa dimensione pedagogica non dovrebbe, per il movimento operaio e sindacale, venire dal di fuori. Essa appartiene in primo luogo alla storia e alla tradizione del movimento operaio, e si fonde, insieme all'orgoglio del lavoro ben fatto, con l'ideale di una società più giusta, più funzionale, in cui sia ridotta la quota di sofferenza non strettamente necessaria. Ma perché dimenticare quei grandi formatori di uomini e di coscienze che furono Turati, Costa, Rigola, Gramsci, Di Vittorio?

Mi pare che questa preoccupazione pedagogica andrebbe attentamente considerata proprio da coloro che hanno a cuore l'avvenire dei sindacati. Non vi è possibilità di democrazia che non si risolva in pura procedura se non si riscopre l'importanza della dignità e della responsabilità personale. Pietro Ingrao, ancora una volta, ha preso le distanze dal democraticismo formale che, pago del rispetto delle norme, o delle «regole del gioco», chiude gli occhi sui contenuti sostanziali. «Io non ho concentrato — scrive Ingrao nel Manifesto del 26 gennaio 1986 — tutta la questione del sindacato nel tema della democrazia. E come avrei potuto ridurmi a una simile... stranezza? Io

ho presentato al comitato centrale del mio partito un emendamento aggiuntivo a un gruppo di tesi... che mi sembravano fortemente lacunose sul punto della democrazia». La democrazia però non piove dalle nuvole. Né la si può imporre a colpi di ordini del giorno. La democrazia si afferma premendo dal basso. Ma occorre che il basso non sia costituito da grigi uomini dell'organizzazione o da scialbi figuri che tirano a campà.

F.F.

Ai lettori

Il costo di un numero della Critica Sociologica passerà nel 1986 da 5.000 a 8.000 lire e l'abbonamento da 20.000 a 30.000 lire. Non è un aumento da poco né un piccolo sacrificio chiesto ai lettori. Essi ne conoscono già le motivazioni. Da un lato l'inarrestabile crescere dei costi tipografici, di spedizione, di gestione; dall'altro la fedeltà ad un metodo di conduzione che intende mantenere ferma l'autonomia critica e l'indipendenza economica della rivista non accettando compromessi pubblicitari o interessati finanziamenti. Nei suoi diciotto anni di vita la Critica Sociologica ha affrontato non poche difficoltà, e prima di tutto quelle economiche, non confidando tanto nell'affetto dei propri lettori, quanto nella loro consapevolezza intellettuale, nella loro fedeltà razionale ad una voce che valeva la pena di sostenere magari in teso confronto polemico, proprio per il suo rigore scientifico, la sua scelta di operare per una sociologia non accademica e autosoddisfatta ma criticamente orientata ad una ridiscussione costante delle proprie certezze e dei propri limiti.

Ancora una volta alla consapevole razionalità dei nostri lettori è affidata la possibilità di continuare in questo percorso. A loro chiediamo un maggiore sacrificio economico. A loro promettiamo il costante rispetto della tradizione della rivista e un ancor più attento rigore di scelte critiche e di impegno di ricerca.

La Critica Sociologica

PUBBLICAZIONI PERVENUTE

Carile S., *Il metodismo. Sommario storico*. Torino, Claudiana, 1984, pp. 214.

Crespi F., *Le vie della sociologia. Problemi, teorie, metodi*. Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 592.

Città e società urbana in trasformazione. A cura di P. Guidicini, F. Martinelli, G. Piretti. Milano, Angeli, 1985, pp. 510.

Filoramo G., *Religione e ragione tra ottocento e novecento*. Bari, Laterza, 1985, pp. 294.

Giovani oggi. Indagine sulla condizione giovanile in Italia, condotta da A. Cavalli, V. Cesareo, A. de Lillo, R. Ricolfi, G. Romagnoli. Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 206.

Istituto di Psicologia Sociologia Igiene. Studi e Ricerche 4. Facoltà di Magistero. Università degli Studi di Lecce, 1984, pp. 343.

Laboratorio di Sociologia. *Il disagio della politica*. Quaderni di Studi e Ricerche 5, Roma. La Goliardica, 1984, pp. 295.

Laino G., *Il cavallo di Napoli. I quartieri spagnoli*. Milano, Angeli, 1984, pp. 250.

Maffesoli M., *La connaissance ordinaire, précis de Sociologie comprehensive*. Paris, Librairie des Meridiens, 1985, pp. 260.

Mastroeni G., *Educazione contro droga*. Milano, Angeli, 1985, pp. 518.

Mazzei F., *Istruzioni per essere liberi ed eguali*. A cura di M. Archione e G. Gadda Conti. Introd. di E.A. Albertoni. Saggio bibliografico di R. Brugnago. Milano, Cisalpino-Goliardica, 1984, pp. 160.

Perrone L., *Le mura di Tebe. Mutamenti socio-economici di una comunità del Mezzogiorno. Trepuzzi: tra vecchia modernità e nuova arretratezza*. Lecce, Adriatica editrice Sal., 1985, pp. 231.

Le professioni sociologiche in Europa e in America. A cura di G. Statera e M.S. Agnoli. Milano, Angeli, 1985, pp. 281.

Sztompka P. (ed.), *Masters of Polish Sociology*. Krakowie, Polska Akademia Nauk, 1984, pp. 240.

Tulumello A., *Società Società Civile e Stato. La filosofia politica di Hegel e la crisi contemporanea: ipotesi di interpretazione*. Palermo, Biblioteca dell'Enchiridion, 1984, pp. 198.

Il militarismo in America Latina

Il fatto più importante, più ovvio e meno considerato quando ci si occupa della regione chiamata America Latina, è il suo alto profilo militare, che interseca l'insieme delle sue strutture sociali ed economiche. È facile parlare del militarismo in Paraguay, Cile o Guatemala. Invece, a causa dello straordinario impatto propagandistico dei partiti comunisti nell'emisfero occidentale, i ricercatori sono molto più reticenti nel parlare di militarismo a Cuba, in Nicaragua o, sino a poco tempo fa, a Grenada, per non citare la forte pressione cui è sottoposta l'autorità civile in Unione Sovietica. I ricercatori tendono ad accettare acriticamente le dichiarazioni di sistemi che si autoproclamano civili, a conduzione partitica, ecc., anziché indagare l'inquietante realtà di sistemi militarizzati operanti in una grande varietà di regimi economici.

Se il mio punto di vista sul carattere endemico del militarismo in America Latina è giusto, si dovrebbero trovare modelli capaci di rendere conto dell'alto livello di militarizzazione esistente a prescindere dalle particolari strutture sociali o economiche. In breve, l'elevata militarizzazione appare in consonanza tanto con la società cubana quanto con quella paraguaiana. Alfredo Stroessner e Fidel Castro sono assai più vicini nell'uso delle tecniche di mobilitazione, nei metodi di reclutamento, e soprattutto nella struttura militare dei loro regimi, di quanto si possa immaginare basandosi solo sulla retorica di regime¹. Cuba rappresenta la più potente forza militare dell'America Latina. Essa occupa nella regione una posizione non differente da quella di Israele nello scacchiere medio-orientale². Sarebbe opportuno non sottovalutare il livello, l'efficienza e la capacità professionale di questo nuovo tipo di comunismo militare, più appariscente in Polonia, ma presente anche altrove, come nel caso delle forme dinastiche di comunismo militare in Albania e in Corea del Nord.

¹ Per un'affermazione così impegnativa mi baso sulla mia personale esperienza tanto in Paraguay che a Cuba, piuttosto che sulla letteratura. Per avere una conferma, del resto, basterebbe anche all'osservatore più scettico assistere a un tipico maggio o a un Giorno dell'Indipendenza in questi paesi. Un libro fuori del comune che ne tratta è PAUL H. LEWIS, *Socialism, Liberalism, and Dictatorship in Paraguay*. Stanford, Hoover Institution Press, 1982.

² CRISTOPHER WHALEN, «The Soviet Military Buildup in Cuba», in *Cuban Communist* (V edizione), a cura di I.L. Horowitz, New Brunswick and London, Transaction Books, 1984, pp. 725-741.

Sono necessari vari livelli di concettualizzazione per esaminare la militarizzazione in termini globali, che possono risultare non appropriati ai livelli nazionali o regionali. Come ho ripetutamente cercato di evidenziare per oltre due decenni, la specificità del Terzo Mondo va ricercata in un insieme di variabili strutturali. Non si tratta semplicemente di una fase o di uno stadio sulla strada della modernizzazione o della socializzazione³. Entro l'intero sistema mondiale, il Terzo Mondo è chiaramente più debole in termini economici o anche politici, ma può vantare anche alcune solide credenziali: grandi numeri, grandi estensioni di terre, grande potenziale di mercato. Non mi sono stancato di sottolineare il ruolo delle forze armate nelle origini e nel funzionamento attuale del Terzo Mondo. Sotto questo punto di vista, l'America Latina è il prototipo dell'intero Terzo Mondo. Il che non può significare che le forme della vita sociale e politica in Africa o in Asia siano necessariamente autoritarie o antidemocratiche, simili a quelle conosciute in America Latina, né che il futuro politico della stessa America Latina sia necessariamente desolante.

Le origini militari del Terzo Mondo sono funzione del momento storico in cui tali nazioni hanno cercato e raggiunto l'indipendenza. Si trattava di imprese monumentali, non perseguibili attraverso i tradizionali metodi parlamentari o i meccanismi dei partiti, cosa che non vuol dire negare per l'eternità l'espressione del potenziale democratico. Ci sono grandi differenze in Europa orientale fra Jugoslavia e Bulgaria, pur avendo entrambe oggi radici nelle economie socialiste e sistemi politici ereditati dalla fine della seconda guerra mondiale. Egualmente ci sono grandi differenze fra Costa Rica e Paraguay, pur operando entrambi, almeno apparentemente, nel quadro di una libera economia di mercato. Sbaglieremmo ad aspettarci un Terzo Mondo privo di contraddizioni, o un Terzo Mondo in cui le forme della democrazia spuntino all'improvviso, come dalla testa di Giove. Una visione così astratta della vita del Terzo Mondo è pericolosa in termini politici ed altrettanto errata in termini analitici. Essa presuppone che questa parte del mondo non sia altro che un processo sulla strada di divenire qualcosa d'altro; un brutto anatrocolo del primo o del secondo mondo. Il Terzo Mondo, invece, è chiaramente una struttura; e la sua «strada» è parte e frammento di ciò che già è divenuto — escrescenze comprese⁴.

Non ci si deve attendere di trovare una correlazione diretta fra dittatura e militarizzazione. L'analisi statistica indica un nesso

³ Vedi I.L. HOROWITZ, *Three Worlds of Development, The Theory and Practice of International Stratification*, II ediz., New York and London, Oxford University Press, 1972; e, dello stesso autore, *Beyond Empire and Revolution: Militarization and Consolidation in the Third World*, New York and London, Oxford University Press, 1982.

⁴ WALTER LAQUEUR, «Third World Fantasies» e «Fascism, The Second Coming», in *The Political Psychology of Appeasement: Finlandization and other Unpopular Essays*, New Brunswick and London, Transaction Books, 1980, pp. 189-210.

debole tra i due fenomeni. Spesso le autorità civili si comportano ed esercitano il potere in modo più dittatoriale di quanto non facciano i capi militari. Se è vero che pochi regimi militari sono democratici, essi possono però rivelarsi più tolleranti rispetto al dissenso che non società governate da civili in cui la tutela della legalità è affidata a forze sussidiarie di polizia appositamente addestrate. Questo caso è forse prevalente in alcune società africane, ma situazioni del genere si vanno profilando in America Latina.

Mentre gli scienziati sociali dissertano sulle sofisticate varianti presenti nella divisione del lavoro o nella stratificazione sociale, della militarizzazione si parla come se si trattasse di un'entità unica e monolitica. Il mio tentativo iniziale è di disaggregare questo concetto, di fornire un insieme di distinzioni in forma discorsiva e di offrire così un migliore orientamento concettuale al problema delle forze armate nella regione e del ruolo che esse svolgono.

Tipi di sistema militare

In America Latina vi sono sei fondamentali e riconoscibili varietà di sistemi militari: tutti collegati, ma anche abbastanza differenti l'uno dagli altri.

Per primo va considerato il diretto controllo militare dello stato e dell'apparato sociale nella loro interezza. Si può dire che Augusto Pinochet dominò il Cile in questa maniera. Il suo potere assoluto è ora addirittura sancito dalla costituzione. In un sistema totale di questo tenore la struttura sociale del dominio militare è incorporata nei caratteri dello stato⁵. Si osserva, insomma, una quasi perfetta simmetria fra i caratteri del potere militare e la struttura dell'autorità civile. I posti e gli incarichi chiave sia dell'apparato statale che dell'amministrazione sociale sono ricoperti da militari o da elementi organici al potere di questi.

Il Cile è un modello semplice ed evidente utilizzato da apprendisti dei problemi della militarizzazione. Alcuni osservatori, soprattutto giornalisti, sono portati a credere che il regime tipo Pinochet sia estensibile all'intero emisfero come schema di analisi. Ma nella maggior parte dei casi non è così. In effetti, la spietata militarizzazione cilena, con il suo leader forte e la sua debole infrastruttura amministrativa, è limitata e circoscritta. Noi ci siamo familiarizzati con la militarizzazione in Paraguay. Questo modello è stato esteso all'Uruguay. La parabola della militarizzazione in Cile e Uruguay

⁵ Sul Cile oggi vi sono poche analisi e qualitativamente scarse. Fra i lavori migliori, sotto diversi aspetti, vi sono BRIAN LOVEMAN, *Chile: The Legacy of Hispanic Capitalism*, New York, Oxford University Press, 1979, e SUZANNE LABIN, *Chile: The Crime of Resistance*, Surrey (U.K.), Foreign Affairs Publishing Co., 1982.

ha colpito particolarmente perché queste nazioni erano considerate sino a poco tempo fa esempi di società democratiche. Le potenzialità socialiste presenti in questi paesi aiutano a spiegare la radicalità della risposta militare più del loro passato democratico. Lo stato totalitario imposto dalle forze armate è la forma più esplicita di militarismo nel Terzo Mondo; ma non rappresenta necessariamente la sola forma, e nemmeno quella oggi più diffusa.

Un secondo tipo di militarizzazione potrebbe essere individuato nel controllo delle forze armate a livello presidenziale, o militarismo istituzionalizzato⁶. Questo genere di potere militare è dal 1964 limitato al Brasile. In Brasile il potere sociale ed economico è largamente distribuito. La politica ha carattere elettorale; la rappresentanza parlamentare consente l'espressione di un'ampia gamma di opinione pubblica. Quadri professionali di elevata competenza prestano servizio per diverse amministrazioni governative. I rami legislativi e giudiziari del regime sono formalmente, cioè giuridicamente, autonomi dal potere presidenziale e dall'esecutivo. In maniera poco analizzata, il militarismo brasiliano garantisce una situazione di equilibrio, in termini di *check-and-balance*. Chi ha studiato il Brasile dopo la rivoluzione del 1964 riconosce l'istituzionalizzazione di questa forma ibrida di militarismo. Il militarismo in Brasile tende ad assomigliare al popolo brasiliano: più propenso a essere solfice che ruvido anche nei suoi meccanismi repressivi; un'opposizione tollerata come manifestazione di salute del corpo sociale piuttosto che di tensione sovversiva.

Nonostante ricadute occasionali, specialmente in periodi elettorali, i militari brasiliani tendono a ostentare tratti bonari. Le forze di opposizione che premono per porre fine al governo militare hanno guadagnato ben poco malgrado i rovesci economici del paese. È fuori questione che il presidente, in versione militare, detenga l'esclusiva autorità esecutiva in quanto capo delle forze armate. Nello stesso tempo, non è prevedibile che i militari riescano a imporre al potere legislativo e a quello giudiziario una rigida conformità alle intenzioni dell'esecutivo, senza enormi conseguenze politiche. Quando ciò è avvenuto, hanno spesso dovuto arretrare davanti al rischio di precipitare in un abisso. Il processo politico brasiliano appartiene a quelli retti dalla categoria di legittimazione, capace di restringere il campo d'azione dei militari senza per questo provocare un avvicendamento esplicito di potere o creare le condizioni di un rivolgimento politico o di un cambio di cavallo da parte dei gruppi d'interesse. È un meccanismo in cui non è pienamente assicurato

⁶ Vedi ASPASIA ALCANTARA DE CAMARGO, «Authoritarianism and Populism: Bipolarity in the Brazilian Political System», e WANDERLY GUILHERME DOS SANTOS, «Public Policy Analysis in Brazil», entrambi contenuti in Neuma Aguiar (ed.), *The Structure of Brazilian Development*, New Brunswick, Transaction Books, 1979.

il governo della legalità, ma che riesce a evitare involuzioni nel caos e nell'anarchia o una delegittimazione del sistema.

Il modello brasiliano è stato studiato troppo poco e troppo superficialmente. Per alcuni intellettuali, il Brasile è puramente un esempio tipico di modello burocratico-autoritario. Ma si tratta di una formula astratta che copre un territorio concettuale troppo ampio. Più che a comprendere il caso brasiliano, serve ad affibbiargli un'etichetta. Il modello burocratico-autoritario non è abbastanza preciso da farci capire come funzioni il sistema militare in questa estremamente importante società. Per esempio, il Brasile è stato uno dei giganti addormentati del XX secolo, ma sarà un titano del prossimo secolo, come lasciano presagire fatti già evidenti. Malgrado temporanee recessioni economiche, il Brasile è già un gigante del Terzo Mondo, con potenzialità immense. È il quinto fornitore di armi del Terzo Mondo, con un giro d'affari annuo superiore ai due miliardi di dollari ⁷. I militari si muovono con prudenza, timorosi di distruggere il potenziale nazionale di innovazione e di creatività, e con esso le loro stesse ambizioni di grandezza.

Il terzo tipo di struttura è quello in cui le funzioni dell'apparato militare vengono assolve in modo non trasparente, ma onnipresente. I militari costituiscono una presenza dietro le quinte, che sostiene la struttura visibile. La società peruviana è un chiaro esempio di questo elitismo militare ⁸. Il Perù ha tre differenti e antichi partiti, oltre a forze minori. Ciascun partito presenta un'immagine totalmente civile, sebbene uno di essi avanzi spesso candidature militari. A volte, esponenti militari concorrono elettoralmente, e talora perdono, accrescendo in questo modo la credibilità delle forze armate. Quando i militari si presentano alle elezioni divengono, come gli altri candidati, soggetti agli umori dell'elettorato. Il Perù fornisce una meravigliosa mitologia egalitaria di vertice. Nella società peruviana, e soprattutto nel sistema politico, ciascuno conosce i confini che non vanno valicati, se non si vuole esporre la società alla minaccia di un colpo di stato. I militari si intravedono come una presenza spirituale, vaga ma costante, che opera per preservare i confini fra autorità civili e militari. Il Perù è un esempio classico di consenso limitato. Quando il consenso non riesce a produrre risultati, subentra apertamente il potere militare. I candidati militari non sono sempre vincitori, e spesso devono accontentarsi di collocarsi al terzo posto. Ma da quelle parti l'insuccesso di un generale non signifi-

⁷ U.S. Arms Control and Disarmament Agency, *World Military Expenditures and Arms Transfers, 1972-1982*, Washington D.C., U.S. Government Printing Office, April 1984. Questa è la fonte più affidabile circa i dati sugli armamenti su scala mondiale.

⁸ Vedi FRANCOIS BOURRICARD, *Power and Society in Contemporary Peru*, New York and Washington, Praeger Publishers, 1970, e ALFRED STEPAN, *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

ca il diritto di vivere all'interno di norme e valori rigorosamente civili.

Un quarto tipo, il modello argentino, assomiglia a quello peruviano nella forma, ma non nel contenuto. Ciò che rende difficile parlare dell'Argentina, come sa chiunque se ne sia occupato, è che quasi tutto in generale, ma nulla in particolare, si presta a classificare questo specifico sistema militare⁹. Bisogna intanto non dimenticare che, fatta eccezione per il breve periodo compreso fra il 1955 e il 1958, l'Argentina non ha conosciuto nessun livello istituzionale di autorità civile dal 1930 sino al 1983. E che solo dal 1916 si è costituita una legittima autorità civile. L'Argentina è un paese in cui il ruolo dei militari è stato importantissimo per la maggior parte del secolo. Il peronismo si è sviluppato all'interno del sistema militare. Quali che fossero gli appelli populistici di Peron, il suo successo riposava sul sostegno delle forze armate. Juan Domingo Peron era un membro delle forze armate, con il grado di colonnello, quando raggiunse il potere. Lui e i suoi fedelissimi si costruirono una base popolare esterna al sistema militare. A differenza del Perù, infatti, che è un sistema a basso tasso di mobilitazione, l'Argentina è una società a elevato livello di mobilitazione. Anche fra i militari c'è dunque l'esigenza di accattivarsi il sostegno popolare; cosa che non è necessaria soltanto per chi operi entro ristretti circoli elitistici.

Il vero problema nel rapporto fra militari e interessi popolar-sindacalistici sta nel fatto che il potere ha lasciato molto a desiderare nel corso del tempo. I richiami popolari di vari segmenti delle forze armate in Argentina non vanno sottovalutati, ma neppure va esagerato il loro rilievo. I militari possono essere sensibili a molte pressioni, ma la fonte della loro autorità rimane di tipo classico: appello all'integrazione nazionale e sostanziale ripulsa dei cambiamenti rivoluzionari che provocherebbero il collasso dell'economia. Con rare e importanti eccezioni, il regime militare è stato sostenuto in quanto venivano evitate riforme sostanziali. In generale, la storia argentina del XX secolo è stata la storia di una sfera militare che adempie a compiti essenzialmente politici, ma prescindendo dalle strutture dell'autorità legittima. I partiti sono permessi, i sindacati tollerati, le competenze civili impiegate, ma l'autorità ultima risiede nelle forze armate, almeno sino al periodo di Alfonsín iniziato alla fine del 1983.

Un quinto tipo di militarizzazione, frequentemente trascurato dalla letteratura, si ha quando i militari fungono da potere di vigilanza. In Messico le risorse dell'erario sono distribuite in modo

⁹ Vedi CHARLES MAECHLING JR., «The Argentine Pariah», *Foreign Policy*, n. 45, Winter 1981-1982, pp. 69-83; JOSÉ ALFREDO MARTÍNEZ DE HOZ, *Bases para una Argentina moderna*, Buenos Aires, Compañía Impresora Argentina, 1981.

quasi computerizzato in funzione dei gruppi d'interesse. L'input militare confluisce a formare l'impulso favorevole a politiche di sviluppo: si pensi agli sforzi compiuti nelle ricerche petrolifere marine o nella costruzione di autostrade. L'utile è destinato a quelli che siedono al tavolo: forze clericali, sindacati, forze armate e vari altri gruppi sociali¹⁰. In tale situazione l'esercito è uno dei maggiori beneficiari di uno stato cesaristico e centralizzato. I militari ricevono speciali benefici dall'amministrazione dell'ordine interno, e assicurano il mantenimento al potere del Partito Rivoluzionario Istituzionale. I militari sono parte e frazione di un sistema dell'equilibrio messo in atto all'interno di una grande varietà di gruppi d'interesse. Può accadere occasionalmente che vi siano problemi marginali di aggiudicazione e distribuzione della ricchezza, come nelle fasi di recessione economica. Ma, essenzialmente, il Messico è un sistema tanto fragile che chiunque si trovi al potere ha timore di tirare troppo la corda, con il rischio che il processo politico possa lasciare spazio ad altri partiti con conseguenze non desiderate. Una delle funzioni dei militari è vigilare perché queste conseguenze non si verifichino. Cesare esige che i suoi pretoriani agissero prudentemente; il Messico è un esempio di cesarismo contemporaneo. Lo stato e il partito rispettano le forze armate nell'ambito loro assegnato. I militari messicani sono relativamente tranquilli, e la possibilità che puntino al potere è limitata. In confronto al Perù o a Cuba appaiono sorprendentemente poco modernizzati. Ma si tratta di militari talmente orientati a compiti di polizia, specialmente nelle regioni rurali, che le tecnologie avanzate non aiuterebbero in modo particolare l'assolvimento delle incombenze loro affidate.

Mentre tipologicamente i militari di Cuba e del Nicaragua sono simili a quelli già descritti, le origini e le dinamiche del loro potere sono specifiche. Sostanzialmente, discendono dalla guerriglia più che dall'esperienza della caserma. Dopo il sommovimento rivoluzionario e l'abbattimento dei vecchi regimi, i militari rimangono un fattore indipendente e un attore relativamente autonomo. Mentre la borghesia è spazzata via o seriamente indebolita, la sfera militare non viene coinvolta così aspramente. Inoltre, sono i militari a consentire l'istituzionalizzazione di movimenti e partiti di tipo comunista o sandinista; non il contrario, come nella rivoluzione sovietica. Quindi, il potere delle forze armate non deriva dalle nuove società

¹⁰ Vedi la miscellanea curata da TOMMIE SUE MONTGOMERY, *Mexico Today*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1982, e il precedente classico, ancora meritevole di attenzione, PABLO GONZALEZ CASANOVA, *Democracy in Mexico*, New York, Oxford University Press, 1970.

di Cuba e del Nicaragua, né si dissolve in esse¹¹. Mentre le forme civili del potere comunista conoscono tempi difficili, come in Polonia e nella Corea del Nord, le basi ideologiche del leninismo si piegano a giustificare un potere esercitato direttamente dai militari. Nelle forme latino-americane di comunismo, in contesti in cui il potere politico dei militari è una seconda natura, c'è un forte impulso a militarizzare i regimi piuttosto che a favorire la loro evoluzione verso modelli di gestione civile che potrebbero condurre questi stati a sistemi di governo democratici o, quanto meno, antitotalitari. Inoltre dove la politica indulge a forme semplici di mobilitazione di massa e di coercizione, ci si può aspettare che il ruolo dei militari cresca ancora, come a Cuba e in Nicaragua. Per cui, lungi dal rappresentare un antidoto alla militarizzazione dell'emisfero, i regimi comunisti hanno solo perfezionato e condotto a livelli più elevati l'uso delle forze armate come strumento di governo interno e, insieme, di politica estera.

Nelle società più tradizionali dell'America Latina, si spera che con i successi militari si cancellino le sconfitte civili. Ma nelle società rivoluzionarie, le autorità civili sono costrette a rimediare ai guasti causati dai militari, come la politica economica di Guevara nei primi anni di Cuba, o l'estremismo di Ortega in Nicaragua, mirante alla distruzione della borghesia a dispetto delle sue potenzialità economiche in una nazione piccola e relativamente sottosviluppata. In tal senso, perciò, anche se la morfologia del militar-comunismo è simile a quella del militarismo in altre situazioni dell'emisfero, le sue origini e i suoi effetti sono sufficientemente differenziati da farci considerare il militar-comunismo come un tipo a sé; quello in cui norme militari vengono imposte a una popolazione da autorità nominalmente civili sotto la direzione di un partito.

L'unico tipo di militarizzazione è la non-militarizzazione. In nazioni come Costa Rica, ad esempio, le forze armate sono del tutto confinate a compiti di polizia, ma a livelli assai meno invadenti di quanto non avvenga in Messico. La premessa sta nell'analogia fra non-militarizzazione e non-belligeranza, una collocazione formidabile nel mettere i combattenti al riparo da una serie di minacce¹². In Costa Rica, le forze civili operano in un contesto democratico; ma soprattutto in un contesto che non subisce serie minacce e non ne porta agli stati limitrofi. In questo ambito, è la forza simbolica dei

¹¹ Vedi THOMAS W. WALKER (ed.), *Nicaragua in Revolution*, New York, Praeger Publishers, 1982, e dello stesso autore, *Nicaragua. The Hand of Saudino*, Boulder, Westview press, 1982, e l'utile raccolta di documenti curata da Barry B. Levine, *The New Cuban Presence in The Caribbean*, Boulder, Westview Press, 1983.

¹² Per una rassegna equilibrata, vedi THOMAS P. ANDERSON, *Politics in Central America: Guatemala, El Salvador, Honduras and Costa Rica*, New York, Praeger/Stanford, Hoover Institution Press, 1982.

poteri esterni, come gli Stati Uniti, a rappresentare la riserva finale della stabilità interna.

Abbiamo così descritto le forme del militarismo nell'emisfero. Il fenomeno militare, come si è visto, attraversa diversi sistemi, contesti, trame sociali. La militarizzazione non rappresenta un fatto autonomo, ma neppure un'appendice di altri fattori. Le forze armate costituiscono un insieme di formazioni capaci di assumere tratti diversi a seconda dei titoli usati dalla stampa che se ne occupa. In America Latina, va fatta una distinzione fra le forze armate intese come strumento professionale di politica estera, e le forze armate come strumento politico interno di governo e/o di repressione. Rappresentano, insomma, due tipi profondamente diversi di ruolo dei militari, che spesso coesistono nella stessa nazione. Gli ufficiali hanno uniformi simili, ma il loro modo di operare è diverso.

La doppia natura dei sistemi militari

Il conflitto delle isole Falkland/Malvine nel 1982 è un esempio perfetto della limitata capacità militare di forze armate politicizzate che nel corso dell'intero secolo non hanno combattuto una sola vera battaglia. Era impossibile per le forze armate argentine sostenere anche sortite di breve raggio, pur avendo chiari vantaggi logistici, dal momento che non possedevano la capacità strategica e tattica, e neppure organizzativa, di trasformare i vantaggi geografici e demografici in vantaggi militari. Questa sorta di esercito di basso profilo è tuttavia eccezionalmente abile nel controllo sociale interno e nella repressione degli oppositori. È un errore pensare che, essendo le forze armate argentine incapaci di sconfiggere quelle britanniche alle Falkland, non siano capaci neppure di esercitare una massiccia influenza all'interno della loro società. Terrorizzare cittadini inermi è cosa diversa dal vincere una guerra contro un nemico vero; il controllo di una società è cosa del tutto diversa dalla conquista di un'altra società.

C'è una componente tecnologica in questo dualismo militare interno/esterno. Strumenti avanzatissimi non sono necessari in molti di questi paesi; talvolta possono essere controproducenti. È assai maggiore l'impegno richiesto per addestrare piloti da combattimento idonei per volare con i sofisticati jet F-16 che non con gli Apaches P-52 impiegati nella II guerra mondiale. Questi ultimi sono al confronto più semplici e richiedono alcuni mesi, anziché diversi anni, di addestramento all'impiego. Gli Apaches P-52 offrono prestazioni pari, se non superiori, a quelle dei jet più recenti nelle operazioni antiguerriglia in zone rurali. Un Apache capace di coprire 300 miglia all'ora può destare più paura e ottenere migliori risultati pratici. Perciò, il fatto che un esercito politicizzato in possesso di un equipaggiamento obsoleto non abbia possibilità di successo in un

conflitto internazionale, non deve far credere che sia altrettanto privo di capacità nel controllo della situazione interna. Modesti livelli tecnologici possono sortire effetti utili, anche in assenza di preparazione all'uso di strumentazioni complesse.

L'estensione del teatro strategico nucleare ai più piccoli stati del Terzo Mondo pone altre serie preoccupazioni per la stabilità internazionale, per non citare il diffondersi dell'uso politico della guerra convenzionale o della lotta di guerriglia. Ma in questa prospettiva vanno precisati alcuni punti: primo, possedere risorse nucleari è cosa diversa dal possedere la capacità di impiegarle verso obiettivi circoscritti distribuiti ovunque nel mondo, o anche in una particolare regione. Sotto questo punto di vista, il club nucleare rimane monopolio delle grandi potenze. Forse Israele può avere delle capacità regionali di utilizzazione delle armi nucleari «chirurgicamente» precise in termini di bersaglio e di tempi, ma dubito che lo stesso si possa dire dell'Argentina, dell'India, del Pakistan o del Brasile.

Si tratta chiaramente di un ritardo momentaneo. Il Terzo Mondo, come del resto il Secondo, ha mostrato una perversa capacità di far propri sofisticati sistemi d'arma, anche se non riesce a risolvere i problemi della produzione agricola e industriale. Se la diplomazia saprà essere all'altezza della sfida, creando nelle aree in questione zone denuclearizzate significative, è un grosso interrogativo di per sé. Ma, detto questo, confesso di essere meno colpito dalla nuclearizzazione del conflitto nel Terzo Mondo che non dalla sua feudalizzazione. Guerre preparate, caratterizzate da dinamiche di auto-delimitazione del conflitto, sembrano essere divenute di rigore. Viviamo in un'epoca in cui la guerra implica la distruzione reciproca, al punto da abbassare la soglia dei conflitti minori. Se osserviamo le tre guerre del 1982 — Argentina contro Inghilterra, Iran contro Iraq e Israele contro una serie di forze operanti in Libano — si è impressionati dal loro notevole senso dell'auto-delimitazione più che dalla loro ferocia¹³. Il loro potenziale di diffusione si è rivelato limitato, addirittura inesistente.

I conflitti locali provocano esasperazione e divisione, e sono molto importanti nel ridisegnare gli equilibri del Terzo Mondo; i loro effetti sono forse più prolungati che non quelli prodotti dai conflitti globali. Ma nel loro limitato raggio operativo, limitato al Terzo Mondo, non possono condurre come in passato a un confronto generale. Le grandi potenze hanno perfezionato a livello avanzato il concetto di guerra per procura. Si fanno esperimenti e sortite sulla pelle di popoli diversi — afgani, polacchi, cambogiani, ecc. — mentre il

¹³ Vedi JAMES BROWN e WILLIAM P. SNYDER, *The Regionalization of Warfare: The Falkland Islands, Lebanon, and the Iran-Iraq Conflict*, New Brunswick and London, Transaction Books, 1984.

mondo assiste con sollievo a simili conflitti a distanza, che consentono la tregua nel resto del globo. Il Terzo Mondo, proprio in forza della politicizzazione delle forze armate, offre una perfetta valvola di sfogo, capace di inibire, se non di prevenire, l'olocausto nucleare su scala globale. Può trattarsi di un prezzo pesante da pagare per popoli già abituati a pagare prezzi pesanti, ma è un aspetto delle relazioni fra civili e militari nel Terzo Mondo che non va sottovalutato.

Delle forze armate professionali presenti in America Latina, le più importanti sono quelle cubane. Sono di gran lunga le più sofisticate e avanzate, in termini di addestramento e di dotazione tecnica. Sono circa 50.000 i militari cubani impiegati all'estero. Essi vengono paragonati ai Gurkha occidentali. Sono truppe non solo ben addestrate, ma anche motivate a battersi in qualsiasi parte del mondo. Per di più Cuba è in grado di fornire soldati dai più diversi caratteri razziali o etnici — neri, bianchi, mulatti — secondo la necessità. La sua aviazione è avanzata, più di quella dell'assai più grande vicino, il Brasile. E parliamo di un paese che per popolazione e territorio è solo una piccola parte del Brasile.

L'esercito più forte dell'emisfero occidentale è senza dubbio quello cubano. Al secondo posto c'è probabilmente quello peruviano, per quanto possa sembrare strano. Esso dispone di una dotazione mista: un armamento di terra evoluto e largamente fornito dagli Stati Uniti, e un'aviazione attrezzata con jet avanzati, per lo più di provenienza sovietica. La potenza militare peruviana è probabilmente non antagonistica con quella cubana, e per questo è sottoposta a una forte pressione su scala globale. A livello convenzionale (sub-nucleare) di guerra guerreggiata, il Perù dispone di una forza capace di liquidare l'Ecuador, cosa che è il suo obiettivo principale. Il Perù è anche in grado di sconfiggere il Cile in una guerra limitata. Ciò non solo suggerisce che si siano formate specifiche professionalità anche in eserciti politicizzati, ma fa anche pensare che si stiano determinando in America Latina condizioni altamente favorevoli alla guerra convenzionale, oltre che alle operazioni di guerriglia.

Le relazioni fra sfera civile e militare

Occupiamoci ora della controversa questione delle relazioni fra sfera civile e militare, di cui si è scritto molto, ma si è capito poco. Bisogna premettere che concettualmente il movimento è possibile in due diverse direzioni: sia nel senso di un passaggio da poteri civili a un'autorità militare che in quello di un'evoluzione inversa. Uno dei problemi che pone il Terzo Mondo è l'assenza di una direttrice coerente nel suo processo storico — se osservato secondo il paradigma europeo di evoluzione/evoluzione. Se esaminassimo la Nige-

ria e la Guinea del 1983 dopo i colpi di stato militari, dovremmo parlarne in modo differente rispetto a quanto avremmo fatto all'epoca del governo civile. In Africa la tendenza non è soltanto alla militarizzazione, bensì a un potere militare relativamente moderato (o almeno onesto) che si sostituisce a un potere civile indubitabilmente dittatoriale (e indubitabilmente corrotto). In America Latina non solo si verifica un processo analogamente complicato, ma si dà frequentemente il caso di militari intervenuti a mettere freno alla dilagante corruzione dei civili. Questo è accaduto nella Repubblica Dominicana e altrove, come nello stesso Nicaragua: i sandinisti sono uomini delle forze armate che si sono attivati contro la dilagante corruzione del regime semi-civile di Somoza.

In tutte queste società, i tassi di corruzione erano elevati. Va perciò considerata la possibilità di interventi militari tendenti a colmare le lacune del potere civile. E va sottolineato, per quanto possa essere difficile da ammettere, che il passaggio da poteri militari a poteri civili può essere o non essere di natura democratica. È giusto dire che nel Salvador vige un regime fondato sul voto, e che il potere civile è sostanzialmente legittimato dal voto e può così sostituire un governo militare diretto. Ma bisogna aggiungere che il potere civile è fondamentalmente non democratico. Il potere civile può essere più brutale, corrotto e repressivo di quello militare, specialmente dove i poteri della polizia sono meno controllati di quelli delle forze armate.

La nozione che definisce le relazioni fra sfera civile e militare non è unilineare e neppure storicamente determinata. L'idea tradizionale per cui l'autorità militare deve lasciare il posto a quella civile non è certamente condivisa nella maggior parte dell'Africa, dell'Asia o dell'America Latina. Inoltre, dove sono i civili a prevalere, i loro regimi non sono ovunque democratici. In tal senso il militarismo non è né filo né antidemocratico. Una delle mistificazioni degli intellettuali è la convinzione che chiunque indossi un'uniforme e imbracci un fucile sia un antidemocratico, mentre quelli che non portano divisa e non maneggiano fucili sono espressioni della democrazia politica. Si tratta di un grave errore. Chi comanda non diventa democratico semplicemente perché è estraneo alla gerarchia militare. E, viceversa, i militari non sono necessariamente antidemocratici per il fatto di indossare l'uniforme. C'è una tale connessione fra i processi di sviluppo e di indipendenza nazionale del Terzo Mondo e il ruolo delle forze armate che è pericoloso interpretare le spinte a favore di regimi civili come inequivocabili indicatori di propensione alla liberalizzazione politica.

Le forze armate in America Latina sono parte e sezione del sistema militare internazionale, così come del sistema economico internazionale. Le forze armate sono l'espressione della sovranità, e la sovranità è in parte definita dal carattere e dalla qualità degli armamenti. Va ricordato che l'America Latina del 1984 a differenza di quanto accadeva nel 1954, è contemporaneamente fornitrice e importatrice di armamenti. Il Brasile è un partner commerciale attivissimo nel panorama militare del Terzo Mondo. È il quinto esportatore di armi ed aerei per il Terzo Mondo. Un fatto che implica una diversa distribuzione dell'influenza in termini geopolitici. Negli anni '50 e '60 gli Usa rappresentavano la sola fonte di forniture militari e di sostegno economico. Il potere decisionale degli Usa negli anni '50 e '60 sui fatti del Terzo Mondo era enorme. Come effetto della rivoluzione sociale, ma soprattutto dei meccanismi di contrattazione e di scambio istituiti dalle sue forze armate, il Brasile è oggi capace di influire sul proprio destino politico. Il Brasile acquista armamenti dall'Urss e dal blocco est-europeo non meno che dagli Usa. Ma ne vende anche all'America Centrale e al Medio Oriente. I paesi centro-americani sono appoggiati abbastanza massicciamente anche da Israele; un sostegno fornito con il consenso tacito o manifesto degli Usa.

Le forze armate non sono un semplice fenomeno regionale. Non si può parlare di America Latina in termini regionali prescindendo da una prospettiva globale. Se gli armamenti per El Salvador arrivano da Israele e quelli per il Nicaragua da Cuba, ciascuno con il tacito assenso degli Usa e dell'Urss, vuol dire che siamo tutti parte dello stesso gioco di guerra. Giochiamo tutti al tavolo delle vicende latino-americane. Sospendendo il giudizio sulla natura dei conflitti sociali, è certo che a livello empirico il fenomeno della crescita di autonomia rappresenta un'importante trasformazione del militarismo nell'area, cosa che non era rilevabile negli anni '60. A metà degli anni '70, per esempio, quando in Uruguay vi fu un golpe militare, gli Usa reagirono minacciando di tagliare tutti gli aiuti militari; la risposta uruguaiana fu paragonabile a un sorriso sardonico.

Il regionalismo del tipo descritto venti o trenta anni fa non esiste più. La globalizzazione dei conflitti locali, lo sviluppo delle guerre per procura in rappresentanza di interessi globali, è forse la più sicura salvaguardia della pace internazionale. Per questa sicurezza molta gente muore; questo genere di guerra per procura causa enormi rischi e costi a gente innocente; delle cinquanta guerre in corso, 47 si svolgono nel Terzo Mondo, e quasi tutti i caduti appartengono al Terzo Mondo. Questi sono tutti fatti incontrovertibili. Ma è altresì un fatto che questa costellazione di conflitti riduce le possibilità di un confronto diretto fra le superpotenze. L'America Latina con-

sente una serie di conflitti per procura, e lo fa con tanta efficacia, con conseguenze di giorno in giorno più tragiche, proprio a causa della radicale polarizzazione evidenziata dai suoi sistemi sociali e politici. In questo senso la militarizzazione dell'America Latina è una militarizzazione globale, con una componente latino-americana.

Le dimensioni sociali, economiche e politiche

Come in molti campi delle scienze sociali, gli studi militari sono stati afflitti da livelli teorici così poveri e da generalizzazioni talmente rozze da gettare il discredito sugli studi dedicati al settore in quanto tali. La teoria della classe media come antagonista dei militari ignorava il fatto che spesso i militari rappresentano un fattore di garanzia e di tutela per la sopravvivenza della classe media. Non c'è nulla che dimostri come all'espansione della borghesia corrisponda automaticamente la speranza di ridimensionare il ruolo della componente militare, o di ridurre la conflittualità sociale. I paesi con una più estesa borghesia, come il Brasile e la Nigeria, sono spesso quelli a più alto tasso di militarizzazione. Di fronte a questi dati diviene dubbia la correlazione fra sviluppo e tendenza al predominio dei civili.

Un secondo orientamento sostiene che l'America Latina dovrebbe essere aiutata attraverso grosse elargizioni finanziarie. Su questa linea si muove con forza il recente rapporto Kissinger¹⁴. L'invito a massicci interventi economici in America centrale sembra basarsi sul presupposto che lo sviluppo contribuisca alla stabilità politica. Ma la storia insegna che lo sviluppo può spesso essere destabilizzante sul breve periodo. Anche nelle circostanze relativamente favorevoli in cui si sono prodotte l'industrializzazione e la modernizzazione in America del nord e in Europa, i sistemi politici e sociali hanno subito tensioni e squilibri, pur non essendo soggetti ad attriti fra superpotenze paragonabili a quelli che interessano oggi le nazioni in via di sviluppo.

Almeno sul breve periodo, aspettative crescenti di progresso economico e sociale possono risultare distruttive e favorire l'avvento di regimi militari. I programmi di modernizzazione imposti artificialmente dallo stato in paesi come l'India, la Cina e la Nigeria hanno prodotto risultati che anche l'osservatore più benevolo può al massimo giudicare contraddittori. Non vi è relazione certa fra sviluppo e stabilità, o fra sviluppo e regime democratico, ma considerando i benefici a lungo termine dello sviluppo, che superano

¹⁴ HENRY KISSINGER ET AL., *Report of the National Bipartisan Commission on Central America*, Washington D.C., U.S. Government Printing Office, January 1984.

di gran lunga i costi dei complessi riequilibri che esso impone, la volubilità del processo non dovrebbe scoraggiare il sostegno a politiche di sviluppo. I politici, però, devono seguire con attenzione i problemi sollevati dal processo.

La posizione di alcuni ricercatori è che i regimi militari siano ovunque un ostacolo allo sviluppo. Più elevato è il grado di sviluppo di tutti i settori sociali, specialmente di quelli popolari, meno si ritiene probabile un coinvolgimento politico dei militari. Il ragionamento sottinteso è che il vero problema dell'America Latina sia la povertà, per cui rimuovendo la povertà dovrebbe diminuire il ricorso alla militarizzazione. Si trascura il fatto, però, che le nazioni *più* povere condividono con le *meno* povere un comune livello di elevata militarizzazione. La prospettiva ispirata al determinismo economico sottovaluta le fluttuazioni storiche reali.

Non c'è dubbio che gli sforzi compiuti dai militari per far fronte a una molteplicità di funzioni legate allo sviluppo creino a livello sociale scontento e opposizione su vasta scala: da una forza lavoro costretta a lavorare per meno e a subire una crescita del costo della vita a una borghesia non più capace di godere i frutti di una società consumistica secondo le abitudini di vita che aveva acquisito. In tali condizioni, il potenziale della militarizzazione cresce enormemente. Va peraltro notato come le difficoltà e le incertezze dell'economia non conducano meccanicamente a esiti militari. Il Brasile e l'Argentina, ciascuno a suo modo, si sono di recente evoluti in direzione di una maggiore democratizzazione e di una società più aperta. Nel caso dell'Argentina, fuoriuscendo addirittura da un quadro direttamente dominato dai militari, per la prima volta dopo moltissimi anni, e tutto ciò a dispetto delle ambivalenti condizioni «oggettive» apparentemente favorevoli ai militari. Non dobbiamo dimenticare sino a che punto l'apparato militare è in sé un importante fattore di spesa in questi paesi. Il programma di modernizzazione militare è talvolta il principale capitolo di spesa del bilancio nazionale, costituendo la maggiore spinta inflazionistica dell'economia. Quindi, se è improprio parlare di qualche diretta e cogente correlazione fra militarizzazione e repressione economica, non si può neppure sostenere l'opposto, che cioè esista un'esplicita connessione fra militarizzazione e progresso economico. Le formule superficiali e riduzionistiche consentono sempre molte eccezioni. L'idea che non si potesse avere sviluppo senza democrazia si è rivelata errata, non solo in paesi come il Brasile, ma in situazioni del Terzo Mondo diffuse ovunque. La teoria democratica ridotta a teoria della massificazione mi colpisce per la sua debolezza ed ingenuità. In questione non è tanto la democrazia quanto la capacità di un regime di imporre il proprio volere ai cittadini.

Morris Janowitz è andato assai vicino a definire la militarizza-

zione come una funzione delle strategie dello sviluppo¹⁵. Egli ha elaborato questa correlazione con sufficiente cura, e ha verificato come l'elevata militarizzazione spesso serva ad accrescere il livello dello sviluppo. Samuel Huntington, da parte sua, ha dimostrato che un regime politico può fare a meno della democrazia senza compromettere la crescita dello sviluppo e della ricchezza¹⁶. Si produce insomma una inversione delle parti rispetto al mondo sottosviluppato e la militarizzazione può configurarsi come un valore positivo oltre che come un fatto empirico.

Il problema è che né Janowitz né Huntington hanno dato il dovuto peso ai costi economici e sociali della militarizzazione. Essi presupponevano una metafisica dell'efficienza militare senza tener conto delle spese di mantenimento dell'apparato militare, che rappresentano un peso a carico del prodotto nazionale lordo, e non soltanto un fattore propulsivo dell'espansione economica. Questo è un serio elemento di debolezza nella tesi di chi vede la crescita dell'economia militare come un'occasione di evoluzione del Terzo Mondo. Le spese militari tendono a essere maggiori e più organiche alle strutture in America Latina che in altre aree del Terzo Mondo. Vi sono analisi di correlazione, che però non considerano il prelievo di ricchezza effettuato dalle forze armate a danno di varie forme di sviluppo economico. Così, Janowitz minimizza i pericoli per l'economia, mentre Huntington sottovaluta la minaccia portata alla politica. Entrambi assumono una prospettiva che dà per scontata, anziché dimostrare, l'efficacia della soluzione militare in una gamma di possibili opzioni politiche.

Dobbiamo invece partire dal fatto che stiamo occupandoci dell'America Latina come area critica all'interno del Terzo Mondo; un'area in cui le forze armate sono parte e componente della definizione, strutturazione, modificazione e individuazione di fini di quel mondo. Se esaminiamo le forze armate nei termini di un continuum costi/ricavi, si può esaminare il Terzo Mondo in modo equilibrato. È questa la via per arrivare a una credibile teoria generale dei sistemi sociali, al posto di quello che è stato contrabbandato per teoria dei sistemi sociali.

Una credibile teoria generale è risultata difficile da elaborare anche per i più tenaci ricercatori. Per esempio, autori come Guillermo O'Donnell, tentando di derivare una teoria generale dal modello burocratico-autoritario, non hanno saputo mantenere le promesse,

¹⁵ MORRIS JANOWITZ, *The Military in The Political Development of New Nations*, Chicago, University of Chicago Press, 1964; vedi anche il suo precedente lavoro, *The Professional Soldier: A Social and Political Portrait*, New York, The Free Press/Macmillan Publishers, 1960.

¹⁶ SAMUEL P. HUNTINGTON, «The Democratic Distemper», *The Public Interest*, n. 41, 1975, pp. 17-18. Vedi anche dello stesso autore, con MICHEL CROZIER e JOH WATANUKI, *The Crisis of Democracy*, New York, New York University Press, 1975.

così come in precedenza avevano fatto fallimento i sostenitori del modello di dipendenza, convinti di poter pervenire a un'interpretazione unitaria¹⁷. Sono fallimenti che hanno la stessa origine. Il modello burocratico-autoritario è solo la versione localistica di quello centrato sulla dipendenza — con pochi risultati da offrire. Per specificare: il modello burocratico-autoritario è esaminato solo in riferimento a nazioni come il Cile, l'Argentina e il Brasile. Perché i seguaci di questo indirizzo non analizzano le società di Cuba e del Nicaragua? Non sono forse burocratiche e anche più che autoritarie, vale a dire totalitarie? Rispondere alla domanda significa creare vaste aree di disagio ideologico. Questi accademici spesso prendono le parole di Castro per oro colato, mentre non danno mai credito a Pinochet. Invece di assumere un adeguato e globale scetticismo, come fanno i buoni giornalisti, e come fanno assai meno gli scienziati sociali, si ha indulgenza per gli alleati e disprezzo per i nemici. Un mondo scientifico così inficiato di ideologia non può fornire moduli esplicativi credibili, ma solo modelli affidati all'applauso o alla denuncia, eventualmente seguiti da silenzio imbarazzato allo svolgersi dei fatti.

Il modello burocratico-autoritario è un tentativo goffo ed evasivo di sfuggire al problema rifugiandosi nell'ovvietà: la militarizzazione dell'America Latina nei suoi nervi, nella sua struttura, quali che siano le forme momentanee dei sistemi politici. Per esempio, il modello burocratico-autoritario è del tutto incapace di spiegare le vicende di un paese come l'Argentina, che muta la pelle burocratico-autoritaria per assumere l'identità di un governo civile; mentre contemporaneamente, altri stati latino-americani indossano quella pelle e abbandonano le forme democratiche. Questo è ancora di più il caso dell'Africa, come ho mostrato altrove¹⁸. A seconda delle circostanze, questa specie di meccanismo di evasione consente una doppia lettura e l'adozione di metri diversi fra il «socialismo» di Cuba e del Nicaragua e l'«autoritarismo» del Salvador o dell'Honduras. Ma quando si cerca di analizzare il totalitarismo delle società comuniste, dove cioè si è varcato il confine dell'autoritarismo nella concentrazione del potere statale e sociale in una singola agenzia, allora questi tentativi vengono sviliti e ridicolizzati. Ma perché è accet-

¹⁷ GUILLERMO O'DONNELL, «Tensions in the Bureaucratic-Authoritarian State and the Question of Democracy», in DAVID COLLIER (ed.) *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 1979, pp. 285-318. Per un contributo collettaneo ispirato a questo approccio, vedi JULIO COTLER e RICHARD R. FAGEN (eds.), *Latin America and The United States: The Changing Political Realities*, Stanford, Stanford University Press, 1974.

¹⁸ I.L. HOROWITZ (con C.E. WELCH e A.R. NORTON), «Review Symposium on Beyond Empire and Revolution», *Studies in Comparative International Development*, vol. XIX, n. 2, summer 1984. A ulteriore sostegno della mia posizione, vedi il volume curato da ROBERT WESSON, *New Military Politics in Latin America*, Praeger/Stanford, Hoover Press, 1982.

tabile la retorica quando si parla di autoritarismo in Brasile e non quando si parla di totalitarismo a Cuba? Questo è un problema per la sociologia della conoscenza, non per la sociologia politica. Il fatto è, a dire tutta la verità, che i processi di militarizzazione svelano come le società latino-americane, al di là delle etichette politiche ed ideologiche, siano purtroppo connotate dal centralismo burocratico e strutturalmente non egalarie, malgrado le differenze esistenti fra chi ne assicura il mantenimento militare ed economico¹⁹.

Sarebbe relativamente facile conservare il tradizionale punto di vista eurocentrico basato sul «determinismo economico» nell'osservazione delle relazioni fra potere civile e militare, affermando che l'America Latina, o il Terzo Mondo in genere, non posseggono la volontà o la capacità di garantire adeguati livelli di democrazia. Ma ciò significa riproporre l'equazione fra democrazia e potere civile in modo formale, anziché privilegiare i diritti sostanziali e le responsabilità proprie dei cittadini. Certamente in Occidente, nel Primo Mondo, l'equazione potere civile-sistema democratico è spesso legittima. Ma parlando in America Latina, abbiamo a che fare con la realtà del Terzo Mondo, non con i desideri del Primo.

Nel Terzo Mondo, o in America Latina, le facili correlazioni producono spesso inganni e delusioni. Per fare un esempio, quale società è più aperta al dissenso e più resistente all'uso tirannico della forza, il Brasile o il Messico? A essere franchi i ricercatori non vedono l'evidenza, cioè che il «militarismo» brasiliano è infinitamente più aperto della «democrazia» messicana. Eppure avanzare la domanda è già quasi fornire la risposta. I fattori culturali sono importanti in queste valutazioni. Lo stile delle interazioni informali possibili in Brasile a confronto della subordinazione al potere caratteristica del Messico deve entrare in un'equazione non puramente politica o militare.

La democrazia non è semplicemente un sistema. Vanno considerate molte componenti radicate nella vita della gente. Non bisogna commettere fraintendimenti nello studiare il potere militare in America Latina. Ed è davvero arduo, in questa prospettiva, proporre la democrazia messicana e il suo basso livello di militarizzazione come un esempio di alternativa alla militarizzazione. Se facessimo entrare nel conto della democrazia messicana le sue forze di polizia, che cosa dovremmo concludere? Io non voglio mancare di rispetto al Messico e al suo sistema, ma certamente quella specie di

¹⁹ Probabilmente la valutazione migliore degli strumenti del conformismo e del centralismo a servizio del potere in America Latina è in due libri di CLAUDIO VELIZ: *The Politics of Conformity in Latin America*, New York and London, Oxford University Press, 1967, e *The Centralist Tradition of Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

democrazia monopartitica lascia non poco a desiderare. Il regime militare brasiliano, invece, ha inaugurato un processo elettorale assai più ampio e profondo di quanto non sia avvenuto in Messico per mezzo secolo. La democrazia non è una funzione del potere civile più di quanto non lo sia di quello militare. Essa è l'effetto del prevalere di dinamiche di apertura sui meccanismi di chiusura in quei sistemi.

Conclusione

Vorrei concludere ricordando che io non sostengo il determinismo militare, come altri quello economico. I diversi fattori vanno ponderati non in funzione di convincimenti aprioristici, ma come conseguenza di costante esame e riesame empirico. Il fattore militare è cruciale nell'osservazione delle origini e delle trasformazioni del Terzo Mondo. Ed è centrale nell'analisi delle vicende e dei destini attuali dell'America Latina. Perciò va studiato con la stessa serietà riservata agli altri fenomeni giudicati di «base». Quello militare non è un fenomeno «sovrastrutturale». Non è un'astrazione né un'ideologia. I suoi caratteri rinviano alla relazione fondamentale fra economia e tecnologia. In un mondo in cui i mezzi di produzione si sono fusi con quelli di informazione e comunicazione, il ruolo delle forze armate e del sistema militare come fattore centrale di spiegazione circa la natura del Terzo Mondo può essere trascurato o sottovalutato solo a proprio rischio e pericolo.

Mi sono occupato di tutte le altre possibili spiegazioni nell'analisi del Terzo Mondo in generale e dell'America Latina in particolare. E sono più convinto oggi di quanto non lo fossi all'inizio della mia ricerca, un quarto di secolo fa, che il sistema militare, insieme a quello sociale, politico ed economico, rappresenta uno dei «quattro cardini» di ogni approccio analitico; e nel caso dell'America Latina, potrebbe rappresentare la variabile dotata di maggiori capacità esplicative, e il modo più approfondito di studiare queste vecchie nazioni e nuove società.

IRVING L. HOROWITZ
Rutgers University

(traduzione italiana di Nicola Porro)

Una dottrina dello Stato senza Stato

« Stato » e « controllo sociale » tra scienza sociale europea e scienza sociale nordamericana.

Generale, il tuo carro armato è una macchina potente
spiana un bosco e sfracella cento uomini.

Ma ha un difetto:

ha bisogno di un carrista.

Generale, il tuo bombardiere è potente

Volà più rapido d'una tempesta e porta più di un elefante.

Ma ha un difetto:

ha bisogno di un meccanico.

Generale, l'uomo fa di tutto.

Può volare e può uccidere.

Ma ha un difetto:

Può pensare.

(Brecht, 1938 : 117)

I termini « stato » e « controllo sociale » sono ampiamente usati nel linguaggio contemporaneo della vita quotidiana e in quello « scientifico » delle scienze sociali. Tale ampiezza d'uso, tuttavia, se testimonia della facile popolarità di questi termini, fa sì, al tempo stesso, che la loro area di riferimento semantico sia così vaga e malamente definita che essi finiscono per giocare il ruolo di termini *passe-partout*, buoni ad ogni scopo. E' una mancanza di definizione, questa, che permette al parlante di praticare con questi termini i diversi giochi dell'ideologia più diversi. A fronte di una tale situazione, credo sia importante mostrare come i termini « stato » e « controllo sociale » siano legati a quell'area estremamente sensibile della realtà sociale che è rappresentata dalla questione della « coesione » o « unità » della compagine sociale, e come il problema della loro definizione non sia quindi meramente nominalistico ma dipenda da elementi cruciali in quella continua lotta intorno alla costruzione e decostruzione di significati che si svolge all'interno delle sfere politica e culturale dell'agire sociale.

L'analisi che segue svolge una funzione introduttiva ad un più ampio studio che si propone di verificare due ipotesi centrali. La prima ipotesi è che il principio di coesione etica e/o so-

ziale si trasformò, nella transizione delle scienze sociali dall'Europa del diciannovesimo secolo al Nordamerica del ventesimo secolo, da una concezione in cui esso era visto come incorporato nello « stato », ad una in cui era concepito come il risultato di processi di « controllo sociale ». La seconda ipotesi è che tale transizione può essere compresa solo nel contesto di una più ampia trasformazione sociale che influenzò profondamente le rappresentazioni della realtà, di tipo culturale, politico ed economico, da una situazione all'altra.

Il concetto di stato che è oggi prevalente sorse all'interno dello sviluppo del pensiero politico fra sedicesimo e diciannovesimo secolo. La teoria della sovranità nelle monarchie assolute, la teoria politica del liberalismo inglese e quella dell'idealismo tedesco, devono considerarsi alle radici del discorso intellettuale intorno allo stato, allo stesso modo in cui i risultati delle rivoluzioni politiche di questo periodo plasmarono le caratteristiche giuridiche ed amministrative più salienti di quelli che oggi ancora definiamo « stati », così come l'immagine del discorso comune intorno allo « stato ».

Gran parte del dibattito corrente su cosa lo stato sia, o debba essere, sembra infatti riflettere un'oscillazione concettuale che vede ai propri estremi da un lato la teoria del *laissez-faire* liberalistico, dall'altro la teoria « etica » di Hegel.

Secondo la classica lezione smithiana della « mano invisibile », (Smith 1776), non vi è alcuna necessità di un intervento « esterno » nel funzionamento della società civile, poiché questa è ben attrezzata a procedere senza scosse da sé medesima. Non esiste quindi un problema hobbesiano dell'ordine, poiché l'apparente anarchia del conflitto produce il migliore dei mondi possibili, e l'unica funzione dello stato dovrebbe quindi essere quella di garantire l'autosviluppo della società civile. Ma questa società civile smithiana era una società di mercanti e manifatturieri, che esistette, se fu mai qualcosa di più di una rappresentazione ideal-tipica, solo in quell'effimero momento nella storia quando una neonata società capitalistica aveva sconfitto l'*ancien régime* e non aveva ancora dovuto affrontare problemi posti dal rapido sorgere di quel « proletariato » che scaturiva dal suo seno. Di fatto la società civile dell'epoca di Smith doveva da un lato combattere i resti della vecchia alleanza di potere formata dall'istituzione ecclesiastica, dalla aristocrazia e dalla frastagliata realtà dei sistemi di privilegi e monopoli caratteristici dell'economia mercantile. D'altro lato, essa si trovava di fronte il frutto delle trasformazioni capitalistiche: i contadini impoveriti divenuti vagabondi, gli artigiani delle città che si rifiutavano di prestare la propria opera come giornalieri, l'imprevedibile folla urbana, e tutti gli altri portati della rivoluzione indu-

striale. Lungi dall'esser superfluo, un potere pubblico diveniva quindi necessario, anche nel nuovo regime economico, per esercitare il governo di questa profonda mancanza di unità, di questa anarchia, di questi crescenti conflitti.

Se durante l'Illuminismo, quindi, lo stato era stato visto come una forza ostile, estraneo alla società civile e sovversivo di questa, una forza che sarebbe stata negata dal pieno sviluppo del commercio non solo economico, ma anche morale e politico, tra gli individui, questo non era più il caso all'inizio del nuovo secolo. D'altro canto, lo sviluppo di una istituzione statale era paradossalmente implicito nella stessa concezione antistatalista del liberalismo. La descrizione della compagine sociale infatti, come un'associazione di liberi e razionali produttori, che scambiano il prodotto del proprio lavoro e dei propri capitali nel perseguimento dell'utile individuale ma che così facendo contribuiscono all'ottenimento della massima utilità sociale secondo il principio della « mano invisibile », era di fatto una descrizione *normativa*, che per esser vera, doveva farsi tale, doveva essere imposta sulla realtà. La principale forza concepita al fine di garantire tale imposizione fu « lo stato ». Sia in Europa, che in Nordamerica, il potere politico venne catturato da gruppi che rappresentavano una prospettiva « borghese » capitalistica, o che erano comunque a questa sensibili. Il « ruolo dello stato » in questo periodo fu quindi quello di liberare lo sviluppo capitalistico dagli impedimenti, dalle « resistenze », opposti al completo dispiegarsi dei « fattori della produzione ». La *formazione* dei corpi e delle menti degli uomini e delle donne, nel *Panopticon* di Bentham (1737), rappresenta probabilmente uno degli esempi più trasparenti di questa maniera molto interventista di porre in pratica una ideologia del *Laissez-faire*.

Nella costruzione filosofica hegeliana, lo stato rispondeva alla necessità di superare l'anarchia della società civile, eppure allo stesso tempo di preservare quel principio di libertà che era l'essenza di tale anarchia, un principio di libertà si sarebbe dovuto però ritrovare in quella più alta realtà che era la realtà *etica* dello stato (Hegel 1821). Come Cacciari ebbe ad osservare in uno scritto di qualche anno fa (1978), uno dei problemi centrali che la concezione hegeliana dello stato si poneva era quello di sfuggire al dilemma della opposizione tra soluzione hobbesiana e soluzione illuministica — tra lo stato come negazione della libertà che anima la società civile e lo stato come mero garante di tale libertà. Il modo in cui lo stato hegeliano affrontò il problema di questa contraddizione venne a costituire allo stesso tempo il « mistero » della grandezza della filosofia politica di Hegel e la sua miseria.

Nell'economia politica classica, la società civile conosceva

lo stato solo come *diritto*, come garanzia giuridica, cioè, dei « diritti naturali » del cittadino-borghese. Secondo tale prospettiva, lo stato non era che l'espressione giuridica, l'involucro formale, di quelle leggi « di natura » che descrivevano il movimento providenziale della mano invisibile. Era dovere dello stato tradurre tali norme « naturali » in norme positive e incaricarsi di farle rispettare. Ma fra la smithiana *Ricchezza delle nazioni* e la *Filosofia del diritto* di Hegel, si produssero i grandi eventi storici della rivoluzione politica e sociale in Francia e di quella industriale in Inghilterra, si aprì, cioè, un periodo critico, nella storia e nella cultura europee, in cui il diritto non poteva più essere concepito come mero riflesso delle leggi naturali del mercato. Se ad esso pur sempre spettava di esprimere una libertà che aveva nel mercato, e in una società civile che con questo era in gran parte coincidente, il proprio territorio indiscusso, al tempo stesso si faceva sempre più chiaro come l'espressione di questa libertà non potesse essere l'unico compito del diritto, proprio perché le contraddizioni e le conflittualità che si manifestavano all'interno stesso della società civile rendevano vana la possibilità di questa libertà. Si rendeva necessario un agente « esterno » che intervenisse a ristabilire un principio di « ordine », principio d'ordine che a sua volta, però, rischiava di negare il principio di libertà. L'*Aufhebung* di questo nodo di contraddizioni doveva quindi essere trovato in una superiore realtà etica, lo stato.

Per Hegel « l'arcano dello Stato è la logica dell'*Aufhebung* » (Cacciari 1978 : 17). In altre parole, lo stato « esiste », per Hegel — e per noi — *solo* come *Aufhebung*. La possibilità dell'*Aufhebung* è la possibilità stessa dello stato. Una volta, infatti, che si abbandoni l'ipotesi di una soluzione organicistica del problema, l'idea cioè che sia la stessa società civile ad essere in grado di autocontenere le proprie contraddizioni, toccherà allo stato, un ente che scaturisce dall'interno della società civile ma che da questa si distingue, «superare e conservare», *Aufheben*, queste contraddizioni. Ma se la concezione moderna dello stato viene definita, con Hegel, come *Aufhebung* delle contraddizioni della società civile, allora il destino di questo concetto è legato alla possibilità stessa dell'*Aufhebung*. Uno «stato», infatti, che sia «interno» alle contraddizioni della società civile, che sia una delle forze in essa agenti o che sia mero diritto astratto, non sarebbe tale, non sarebbe «stato». Una domanda che il presente saggio aspirerebbe a formulare, se non a rispondere, è se Hegel non stesse dunque definendo, nella sua *Filosofia del diritto*, un concetto duraturo di stato, da cui il nostro uso contemporaneo ancora dipende, e se, corrispondentemente, lo stato non fosse che una maniera specifica, storicamente determinata, di concepire il problema della

coesione e unità sociali. Il « destino » dello stato sarebbe, in tal caso, il destino di questa concezione.

Nella filosofia del diritto hegeliana, la famiglia e la corporazione costituiscono « la radice etica » dello stato (Hegel 1821 : § 255). Ma la famiglia e la corporazione implicano al tempo stesso una riduzione della ricchezza di quelle realtà « naturali » che esse hanno il compito di superare-preservare mediante *Aufhebung*, l'amore, e il sistema dei bisogni della società civile. La contraddizione tra le *Wahlverwandschaften* goethiane e la istituzione della famiglia, così come quella tra una « sovrabbondanza della ricchezza » e la corrispondente formazione di una « plebe » indigente (Hegel 1821 : § 245), non possono essere completamente risolte in quella realtà superiore che, secondo Hegel, dovrebbe essere costituita dallo stato. Il riconoscimento giuridico che lo stato infatti conferisce alla famiglia e al sistema delle corporazioni deve escludere queste contraddizioni, non può risolverle, poiché quel mondo « naturale » che non è definito da lavoro e proprietà privata non può essere ammesso all'interno della unità etica che lo stato hegeliano avrebbe il compito di rappresentare. E' nel principio della proprietà privata che si realizza, per Hegel, la libera volontà del soggetto, è in essa che il soggetto conosce autonomia e indipendenza. Ma questo processo caratterizza solo quegli uomini adulti che hanno, almeno, la proprietà di una loro capacità professionale, rendendoli quindi idonei a divenire membri di una corporazione, a differenza di coloro che sono pronti « a un singolo servizio accidentale », come nel caso del lavoratore salariato giornaliero (*Tagelöhner*, cfr. nota a § 252). La famiglia è invece la « destinazione sostanziale » della donna (§ 166). La povertà, infine, e con essa quella classe che nella povertà ha origine, la plebe, è materia per il potere di polizia (§§ 238-245), che, presso i poveri « prende il posto della famiglia... tanto riguardo alle loro deficienze immediate, quanto riguardo al sentimento di avversione al lavoro, alla perversità e agli altri vizi, che provengono da tale situazione e dal sentimento del proprio torto » (§ 241). Se famiglia e corporazioni, dunque, sono i veicoli attraverso cui l'anarchia ed il conflitto dei rapporti tra individui considerati come monadi isolate vengono composti e ricompresi nella superiore eticità dello stato, tale conflittualità va a riprodursi poi nella stessa struttura giuridica. Nel concetto di queste istituzioni si cristallizzano, infatti, nel sistema hegeliano, differenze di classe e di genere che si ritrovano puntualmente, nella struttura dei diritti politici che caratterizzano lo stato, sia nella costituzione hegeliana (cfr. ad es. il § 308) che nella prassi prevalente delle società di quell'epoca.

La connessione tra capacità di esprimere una libera volontà, e la piena titolarità dei diritti civili e politici, venne espressa

ad esempio da Blackstone, quando questi scrisse, « questa gente si trova in una situazione così disperata, che non si può affermare essi abbiano una volontà loro propria » (1765 : 165). Si trattava di una argomento che era spesso invocato, infatti, a sostegno del diritto di voto basato sul censo, e negato, comunque, a coloro che non avevano alcuna proprietà, che erano nella situazione di essere « proletari », come Marx li avrebbe chiamati. Questa situazione di « mancanza di volontà », poté essere, per breve periodo, reale; e la negazione del proletariato come un « accidente » storico destinato a scomparire e che quindi non sarebbe mai dovuto assurgere alla dignità « etica » dello stato, poté, per breve periodo, far credere che lo stato dei possidenti fosse effettivamente il « superamento » dei dissidi che minacciavano l'ordine della società civile. Ma la storia che seguì la grande elaborazione hegeliana, così come la storia delle monarchie costituzionali della sua epoca, potrebbero esser narrate dal punto di vista della costruzione di una « volontà », — all'interno dei ceti che erano esclusi dalla sfera della proprietà privata — che non potendo trovare il proprio fondamento nella disposizione individuale di oggetti, trovò sé stessa invece nella organizzazione di una solidarietà collettiva che era accompagnata spesso dalla visione di un fine che non era quello individuale del proprietario privato, ma quello collettivo di un gruppo o di una classe. All'interno di questo processo, l'emergere di una volontà politica organizzata di quella che era stata sprezzantemente definita « plebe » — per l'altra categoria di soggetti « dimenticati » nella società di Hegel, le donne, si dovrà aspettare ben più a lungo! — fece sì che le costituzioni degli « stati » venissero modificate in direzione della democrazia, cioè in direzione di una piena rappresentanza di ciascuno nello stato attraverso la progressiva estensione dei diritti politici e soprattutto del diritto di voto. Eppure, in tal modo, il conflitto che permeava la società civile veniva introdotto a livello dello stato, nella sfera politica, e quell'unità « etica » che era stata coerentemente perseguita dal progetto hegeliano veniva persa. « Democrazia », infatti, può esser solo l'immagine della società civile riflessa nel sistema politico. La sua natura è il conflitto, non l'unità. Se lo stato era, secondo la lezione hegeliana, l'inveramento stesso di questa aspirazione all'unità, allora democrazia diveniva un non-stato, la negazione stessa del concetto di stato.

Sarà Marx ad elaborare questo tipo di critica a partire dagli scritti giovanili sulla filosofia del diritto hegeliana e sulla questione ebraica (1843, 1844). Secondo Marx, infatti, lo stato democratico porta l'opposizione del « borghese » al « cittadino » al suo livello più alto. Come per Hegel, anche per il giovane Marx lo sviluppo del principio di libertà conduce ad uno « sta-

to », dove le contraddizioni della società civile verranno risolte, ma mentre per Hegel tale stato è l'istituzione politica statale, per Marx questo è quel non-stato che è « comunismo ». Ma tale « non-stato » è visto dapprima, nella critica a Hegel, come democrazia, « vera democrazia »: nella vera democrazia *lo Stato politico perisce* » (Marx 1843 : 42). Questa vera democrazia si farà, negli scritti posteriori, « emancipazione umana » e infine « comunismo ». Nello scritto sulla questione ebraica, per Marx l'opposizione dello stato alla società civile è l'opposizione della figura del cittadino a quella del borghese. Non nella Prussia hegeliana, ma là dove « lo Stato politico esiste nella sua piena espressione », come in una parte degli « Stati liberi del Nord America » (Marx 1844 : 366), la distinzione tra l'egoismo del borghese nella società civile e la appartenenza del cittadino ad una « astratta comunità » nella sfera politica, si fa particolarmente netta. Tale comunità è « astratta » perché il pieno raggiungimento delle libertà politiche rende particolarmente evidenti le disuguaglianze e le conflittualità che regnano nella sfera economica e sociale. Sarà quindi, secondo Marx, solo quando queste nuove catene, non politiche, verranno rimosse, che uno stato di reale libertà verrà raggiunto. Questo nuovo regno della libertà, che per Marx va configurandosi come la necessaria determinazione di una vera democrazia, corrisponderà alla soppressione sia della società civile che dello stato politico, come tali. L'abolizione della società civile che ne è espressione, e dello stato, la necessità del quale deriva, hegelianamente, dallo stato di anarchia in cui versa la società civile, fanno tutt'uno.

Ne discende, quindi, per Marx, che estinzione dello stato e comunismo rappresentano concetti/processi storici che necessariamente coincidono. Lo stato hegeliano, quindi, così come ogni stato « borghese » di cui si dice che è realmente esistente, vennero visti da Marx, e verranno visti in seguito dalla tradizione che a Marx si è richiamata, come un'entità ideologica che pretende d'essere ciò che non è, un « comitato d'affari » della borghesia che si cela sotto la pelle di pecora della « volontà generale », o di una « superiore realtà etica. « Ma, allo stesso tempo, il nocciolo dell'insegnamento hegeliano visse in quell'immagine centrale dell'utopia marxista — e della storia di lotta da questa ispirata — costituita dall'idea che il dolore e la pena del conflitto e della divisione, che lo « sfruttamento », verranno *aufgehoben* in uno stato di pace, libertà e unità. Tale « stato » non è lo stato di Hegel e tuttavia al tempo stesso lo è capovolto e rimesso sui piedi, uno stato che è comunismo ed è al tempo stesso estinzione dello stato politico.

Dopo la critica marxiana del concetto hegeliano di stato, così come dopo la critica del proletariato organizzato — orga-

nizzato in gran parte intorno a/da quel discorso critico — degli « stati » borghesi esistenti, l'idea dello stato come lo strumento per il superamento delle divisioni e dei conflitti che percorrono la società civile, entrò in una crisi profonda. Marx aveva mostrato che, se il carattere « etico » e « libero » del concetto di stato doveva realizzarsi, tale concetto avrebbe dovuto significare la negazione di quelle contraddizioni della società civile che la filosofia hegeliana non s'era mostrata in grado di superare concettualmente, è cioè il problema di quel mondo che si trovava « al di fuori » della proprietà privata. Ma una tale negazione non poteva essere meramente concettuale. Era stato proprio nel tentativo di raggiungere una unità di tipo eminentemente concettuale, che Hegel aveva dovuto « dimenticare » quelle figure sociali che di fatto segnalavano il massimo antagonismo. Queste erano le figure — o parte delle figure — che campeggiavano nel programma marxiano, che costituivano i suoi protagonisti. E tuttavia era stato proprio il fine etico-unitario, il carattere universale del telos che la sottendeva, che aveva costretto l'opera hegeliana a questa « riduzione » della molteplicità presente nella società civile. E se questo telos non poteva essere catturato all'interno del concetto di stato politico, se rinviava, come Marx cercò di mostrare, ad un'ipotesi utopica che si poneva *oltre* lo stato, lo stesso significato del concetto di « stato » veniva posto in forse. Come poteva distinguersi dalla società civile, infatti, uno « stato » che, come nella critica marxiana, ne fosse invece, di fatto, parte? Era in tale distinzione, nell'essere superamento del conflitto che divideva la società civile, che il concetto e il valore dello stato erano stati individuati da Hegel. Il suo carattere etico-universale era per Hegel l'essenza stessa della istituzione statale. Se questa veniva meno, era lo « stato » medesimo a venir meno.

Come è stato notato (Zeitlin 1968), gran parte delle prime teorizzazioni sociologiche e delle scienze politiche nell'Europa della fine del secolo scorso e a cavallo tra i due secoli, rappresentarono un tentativo di « rispondere » alla critica marxiana, in maniera più o meno diretta. Uno degli effetti centrali che la critica marxiana produsse, in questo periodo, fu quello di operare uno spostamento dell'idea di unità/coesione sociali dal livello dello « stato » (e del diritto, se per diritto si intende quel sistema formale di norme che ha « alle spalle » lo « stato ») ad altri livelli concettuali, verso altre direzioni. In particolare, due furono le direzioni verso cui le scienze sociali europee si indirizzarono in questo periodo, e nelle quali vi era una ipotesi di soluzione, più o meno esplicita, del problema della unità o coesione sociali. In un primo caso, la soluzione venne vista in strategie di ricostituzione di un sentimento di comunità che era sta-

to profondamente minato — secondo autori come Tönnies o Durkheim — dal procedere della industrializzazione e della divisione del lavoro ad essa connessa. Si concepiva l'idea della necessità, in altre parole, di un sentire etico, collettivo e sopraindividuale, in cui era indubbiamente presente un elemento nostalgico che caratterizzava la risposta a Marx in senso conservatore. In un secondo caso, invece, la diagnosi marxiana della conflittualità insita in una società industriale e capitalistica veniva fondamentalmente accettata, ma se ne rifiutava, d'altro canto, la proposta politico-utopica e con essa il discorso di filosofia della storia a quella collegata. Uscita dal movimento di critica neokantiana al positivismo che si sviluppò soprattutto nella cultura di lingua tedesca a cavallo fra i due secoli, questa posizione vedeva nella estensione e nel rafforzamento di una democrazia nel capitalismo, di una democrazia che fosse in grado di accettare e governare la conflittualità inerente ad una società capitalistica, l'unica via d'uscita dalla crisi che sempre più, in quel periodo, attanagliava la cultura e la civiltà della vecchia Europa. Questa era la posizione di autori come Max Weber e Hans Kelsen.

In dodici pagine famose della *Teoria generale del diritto e dello stato* (1946 : 185-97), Kelsen cercò di dimostrare che « non esiste un concetto sociologico dello Stato diverso dal concetto di ordinamento giuridico; e ciò significa che possiamo descrivere la realtà sociale senza usare il termine "Stato" » (1946 : 197). Il centro del problema è rappresentato, secondo Kelsen, dalla questione dell'« unità »:

L'asserzione che lo Stato non è semplicemente un'entità giuridica ma anche sociologica, cioè una realtà sociale esistente indipendentemente dal suo ordinamento giuridico, può venir provata soltanto mostrando che gli individui appartenenti allo stesso Stato formano una unità, e che questa unità non è costituita dall'ordinamento giuridico ma da un elemento che nulla ha a che fare con il diritto. Non può tuttavia rinvenirsi un elemento siffatto, che costituisca l'« uno nei molti » (Kelsen 1946 : 187).

Kelsen analizza quindi le quattro ipotesi principali che erano state avanzate allo scopo di individuare tale « uno nei molti »: l'unità sociale che sarebbe l'*ubi consistam* sociologico dello stato, era stata intesa come « interazione », « volontà o interesse comune », « organismo » e infine « imperio » (*domination*). Per ciascuna di queste, Kelsen osserva, il concetto di stato non è una risultante dei vari « principi di unità », ma ne è, al contrario, un presupposto, fondato sull'esistenza di un ordinamento giuridico. In altre parole, secondo Kelsen ciascuna delle quattro

principali concezioni sociologiche dello stato-unità poggia su qualche implicita definizione dello stato come ordinamento giuridico e non può essere usata, quindi, per sostenere una definizione sociologica dello stato che sia indipendente da quella giuridica. Di conseguenza, una teoria sociologica dello stato che tratti dello stato come di qualcosa differente dall'ordinamento giuridico, rappresenta una « interpretazione animistica », una « personificazione ipostatizzata » del diritto. In breve, per questo tipo di teoria, lo stato è « il dio del diritto » (Kelsen 1946 : 195).

Noi parliamo dello stato *come se* lo stato fosse una persona. Ma il motivo per cui ciò accade è esattamente quello che deve essere spiegato dal punto di vista di una « sociologia dello stato ». Kelsen si rifà alla « sociologia comprendente » weberiana¹ per poi notare che quando parliamo dello stato da un punto di vista sociologico, ciò che stiamo facendo è parlare allo stesso tempo di un fatto, l'ordinamento giuridico, e di una interpretazione di tale fatto, e cioè che questo ordinamento è *valido*: « Questa interpretazione è opera sia dei governanti e dei governati, sia del sociologo stesso, che ne studia il comportamento » (Kelsen 1946 : 192). In altre parole, gli attori « orientano » il loro comportamento in direzione dell'ordinamento giuridico e lo chiamano « stato ». Una conseguenza di questa posizione kelseniana è che una sociologia che aspiri a comprendere « lo stato », non è in grado di definire il proprio oggetto di indagine in maniera indipendente dall'ordinamento giuridico. Mentre questo ultimo è oggetto dell'attenzione dei teorici del diritto, l'oggetto dei sociologi deve al contrario risiedere nell'identificazione di quei processi mediante i quali gli attori si conformano all'ordinamento giuridico e lo chiamano stato. L'oggetto e lo scopo di una sociologia dello stato non sembrano essere troppo diversi, quindi, da quelli, ad esempio, di una sociologia della religione. La grande rilevanza politica di questa discussione kelseniana del concetto di stato, appare chiaramente in un passaggio in cui le parole di Kelsen ci ricordano la poesia di Brecht all'inizio di questo saggio:

Allorché si parla del potere dello Stato si è soliti pensare alle prigioni e alle sedie elettriche, alle mitragliatrici ed ai cannoni. Ma non si deve dimenticare che queste sono tutte cose morte, che diventano strumenti di potere soltanto allorché vengono usate da esseri umani, e che gli esseri umani sono in genere spinti ad usarle per un dato scopo soltanto da comandi che essi considerano norme. Il fenomeno del potere politico si manifesta nel fatto che le norme regolanti l'uso di tali strumenti diventano effi-

caci. Il « potere » non consiste nelle prigioni e nelle sedie elettriche, nelle mitragliatrici e nei cannoni; il « potere » non è alcuna sorta di sostanza o entità nascosta dietro l'ordinamento sociale. Il potere politico è l'efficacia dell'ordinamento coercitivo riconosciuto quale diritto (Kelsen 1946 : 195).

Rudolf Metall, il biografo « ufficiale » di Kelsen, ci narra che il 30 novembre 1921, invitato da Freud, Kelsen tenne una conferenza sul concetto di stato e la psicologia delle masse freudiane, presso la Società psicoanalitica di Vienna. Alla discussione che seguì la presentazione di Kelsen, parteciparono, oltre a Freud, anche Siegfried Berfeld, Paul Federn, Otto Rank, Theodor Reik e Herbert Silberer (Metall 1969 : 41). Poco tempo dopo, Kelsen pubblicò una versione rivista del gruppo freudiano (Kelsen 1922 b). L'interesse di Kelsen per la psicoanalisi, in quegli anni, è presente anche in uno dei suoi più importanti lavori, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* (1922a : 1933) e in un articolo su Dio e lo stato (1922/23). L'articolo pubblicato su Imago può essere considerato un saggio di sociologia dello stato nel senso considerato sopra, si tratta cioè di un saggio che non tenta di rispondere alla domanda « Che cosa è lo stato? », ma piuttosto a quella « Da dove ci viene l'idea dello stato come di qualcosa differente dall'ordinamento giuridico? ». Mentre la seconda domanda, infatti, secondo Kelsen, ha senso, la prima, invece, non può essere posta, poiché dato che il termine « stato » non può essere ricondotto ad alcuna realtà empirica differente dall'ordinamento giuridico, la risposta dovrà essere tautologica.

L'articolo di Kelsen comincia con una discussione delle idee sulla « questione dell'essenza dello Stato » (Kelsen 1922b : 387). Il problema, così come lo vede Kelsen, è quello di determinare se esista un tipo di legame sociale, differente dalla cittadinanza, cioè differente da una norma giuridica, che tenga i vari individui insieme in uno stato. Kelsen non riesce a identificare alcun legame siffatto, e dirige la propria polemica contro qualsiasi concezione di un legame « sopraindividuale » così come questo è espresso, ad esempio, nel concetto di *Volksgeist*: « Esiste... la chiara tendenza a considerare questo [*Volksgeist*] come una realtà psichica distinta dai singoli animi, col che questo concetto [*Volksgeist*] raggiunge il carattere metafisico dello spirito oggettivo di Hegel » (Kelsen 1922b : 396). Kelsen aggiunge che una « comunità di sentimento, rappresentazione o volontà » non può essere spiegata sulla base dell'interazione reciproca degli individui, ma da « un comune effetto dall'esterno, cioè da una terza parte » (1922b : 397). A questo punto il saggio kelseniano diviene fondamentalmente un commento al lavoro di Freud, *Psi-*

cologia delle masse e analisi dell'Io (1921), la discussione del quale occupa gran parte del saggio. In tale lavoro, Freud era partito dalla critica di un'ampia saggistica, assai comune nel periodo a cavallo dei due secoli, che aveva affrontato il problema dei comportamenti collettivi « di folla » o « di massa », da Tarde (1890) a Sighele (1892) e Le Bon (1895), da Moede (1915) a Trotter (1916) e McDougall (1980).

Dopo aver criticato tale saggistica, che poggiava su meccanismi esplicativi del tipo « imitazione » o « suggestione », Freud aveva elaborato una « psicologia delle masse » informata dei principi fondamentali del suo metodo psicoanalitico. Il legame psichico tra i membri delle masse doveva essere spiegato, secondo Freud, sulla base del rapporto libidico dei membri con il capo del gruppo, capo che sarebbe una immagine dell'« ideale dell'Io » dei membri — un ideale costruito, infine, sull'immagine paterna. La spiegazione freudiana ha il merito, dal punto di vista di Kelsen, di radicare il legame che è alla base della coesione sociale nella psiche individuale, evitando così l'errore di ipostatizzare un tipo di rapporto sopraindividuale — e quindi « metafisico ». Esempi di masse che si formano intorno a un capo sono, secondo Freud, la chiesa e l'esercito (1921 : 89-95). Ma queste sono masse « artificiali » altamente organizzate, a paragone, ad esempio, delle masse che si comportano come « folla », e rappresentano uno stadio di transizione verso un altro tipo di masse, le « masse prive di capo », dove « un'idea, un'entità astratta... possa fare in tutto le veci [del capo] » (Freud 1921 : 96). Nel commentare questo passo, Kelsen nega che quelle che Freud chiama « masse artificiali » siano realmente « masse ». Secondo Kelsen, queste sarebbero invece « istituzioni » e non sarebbero basate su di un legame psichico, ma su una struttura normativa, proprio come, e a maggior ragione, nel caso dello stato (Kelsen 1922b : 411-21). Quei tipi « artificiali » di masse che Freud ancora considerava come appartenenti alla categoria delle masse « con un capo » dovrebbero essere invece considerate « senza capo », cioè masse che sono organizzate psicologicamente da una idea guida, una ideologia. Il concetto di stato è esattamente una di queste idee guida.

Ma esso è, al tempo stesso e in un rapporto non casuale con l'analisi sin qui riportata, il bersaglio degli attacchi di Kelsen. La critica metodologica si chiarisce come sempre più sostanziale, e, al tempo stesso, politica. Nelle pagine conclusive del suo saggio, Kelsen nota il parallelismo esistente fra la teoria freudiana e la sua idea che lo stato sia il dio del diritto. La sola realtà dello stato è quindi riposta in quel processo psicologico — e solo psicologico — in virtù del quale lo stato appare quale sostanza metafisica nascosta « " dietro " il diritto, come " porta-

tore" del diritto » (Kelsen 1922b : 434). Era questa di Kelsen, fondamentalmente, una applicazione al campo della teoria del diritto e dello stato, di un atteggiamento più generale di critica della conoscenza, che egli divideva con molti suoi contemporanei, nel clima viennese di quegli anni. Nella sua critica della ipostatizzazione del sostanzialismo nel campo della dottrina « dello stato », Kelsen sa, o comunque, crede, di combattere una battaglia simile a quella che era stata combattuta in altre aree disciplinari contro i concetti di « anima » in psicologia o di « forza » in fisica (ibidem). Basandosi, ad esempio, sulla filosofia del Come-Se di Vaihinger (1911), Kelsen sarà in grado di sviluppare la critica del processo di personificazione implicito nel discorso sullo stato, trasformandolo invece nel concetto « puro » di « imputazione » (Kelsen 1922b : 433 e 1946 : 195-97). Simile è il richiamo alla *Sprachkritik* di Fritz Mauthner (1901-1903), alla critica della « nostra lingua sostantiva » (Kelsen 1922b : 434). Se sapremo andare oltre una dottrina dello stato che è ricalcata fondamentalmente sulla teologia, se sapremo liberarci di questo « misticismo », allora potremo giungere ad avere « una dottrina dello stato senza stato » (ibidem), ovvero, come Kelsen ebbe a scrivere in un saggio dello stesso periodo « Questa *dottrina puramente giuridica* dello stato, che respinge l'idea di uno stato distinto dal diritto, è una *dottrina dello stato senza stato* » (Kelsen 1922-23 : 81).

Non è difficile vedere il rapporto tra la tensione scientifica che percorre la critica kelseniana del concetto di stato e quella politica che è alla base della sua teoria della democrazia. In realtà l'ideale della « purezza » giuridica in Kelsen, in cui è in certo modo già implicita la critica dello stato, non è che la protezione esterna, « formale », di una sostanza politica che ha al suo centro una radicale convinzione democratica. Questo rapporto verrà enunciato in modo particolarmente chiaro da Kelsen stesso in un articolo degli anni trenta in cui ancora, tuttavia, si esprime con un vocabolario di provenienza freudiana:

La democrazia, in generale, rappresenta un terreno ostile all'idea di un capo, perché non incoraggia lo stabilirsi di un principio di autorità come tale. E poiché la figura archetipa dell'autorità è quella del padre, perché questa ne rappresentò l'esperienza originaria, la democrazia idealmente è una società senza padre, un tipo di società che cerca, nei limiti del possibile, di essere una associazione, senza capi, di eguali. Il suo principio è la coordinazione, la sua forma più primitiva il rapporto di fraternità della società matriarcale. E perciò, in un senso

più profondo di quanto venne mai inteso, la democrazia alberga al riparo della triplice stella della rivoluzione francese: libertà, eguaglianza, fraternità (Kelsen 1933 : 105-106).

Si è già menzionato che uno dei membri di quella cerchia di intimi che aveva assistito alla conferenza di Kelsen presso la Società psicoanalitica viennese e che aveva poi preso parte alla discussione successiva, era Paul Federn. Due anni prima, Federn aveva pubblicato, su *Der Oesterreichische Volkswirt*, uno studio sulla « psicologia della rivoluzione » (1919), che reca come sottotitolo l'espressione *Die vaterlose Gesellschaft*, la società senza padre. In questo saggio, Federn aveva applicato i principali strumenti concettuali della psicoanalisi, a partire soprattutto da quelli sviluppati da Freud nel centrale *Totem e tabù* (1913), alla sua analisi della psicologia delle rivoluzioni che stavano facendo tremare l'Europa centrale del tempo, in particolar modo la rivoluzione sovietica e quella bavarese. Secondo Federn, una organizzazione statale basata, come in quelle rivoluzioni, sul potere dei consigli operai, costituiva una « società di fratelli », in grado di dar vita ad un traumatico conflitto con le strutture più profonde della psiche individuale². Kelsen era probabilmente rimasto affascinato da questo concetto di una società senza padre/senza capo, che circolava nei circoli psicoanalitici dopo la comparsa di *Totem e tabù*. E tuttavia, sulla valutazione di una tale ipotesi di tipo politico e di psicologia sociale, Kelsen prendeva radicalmente le distanze dalla posizione di Freud, o di Federn. Per questi ultimi, un processo di identificazione con il padre-capo era necessario per la stessa esistenza di un tessuto sociale. Per Kelsen, invece, democrazia era la negazione, almeno « idealmente », di un tal processo. Mentre, secondo Kelsen, la stessa idea di stato era intimamente connessa con un pensiero politico autoritario, una « dottrina dello stato senza lo stato » rappresenta una dottrina *democratica* dello stato, senza riguardo a che una tal democrazia fosse democrazia « liberale » o « socialista » (cfr. Kelsen 1933 : 101).

La potente critica kelseniana, di ogni posizione di « teologia » politica ci lascia fondamentalmente con una coincidenza di democrazia e ordinamento giuridico. Secondo la « pura » prospettiva kelseniana, infatti, il diritto è un sistema di norme, che rende possibile la pratica della democrazia. Il diritto non aspira ad alcun carattere « etico » o « trascendente » ma solo al più alto grado di precisione e completezza, precisione e completezza che costituiscono una salvaguardia della democrazia. Più preciso e completo è l'ordinamento giuridico, infatti, meglio sarà in grado di esprimere e dare forma alla volontà po-

litica. Ma quali saranno le procedure attraverso cui una tal volontà verrà a poggiare? Queste domande sono domande importanti, perché lo stesso concetto di stato aveva giocato il ruolo nella filosofia hegeliana, come abbiamo visto, di veicolo e strumento della coesione sociale. Una volta che il carattere « metafisico » del concetto di stato fosse denunciato e criticato, così come efficacemente era stato in grado di fare Kelsen — e prima di lui, in modo diverso, Marx — la questione dell'unità e coesione sociali rimaneva completamente irrisolta: quali sono quei fondamenti dell'unità sociale sulla base dei quali un ordinamento giuridico può essere elaborato e fatto rispettare? Particolarmente nell'epoca in cui Kelsen scriveva l'ideale di ordinamento giuridico democratico perseguito da Kelsen non poteva costituire altro che il riflesso delle tensioni e dei conflitti che percorrevano la società civile. La sua critica della concezione statuale costituiva in parte anche una meditazione sull'emergere improvviso della artificialità e della fragilità della convenzione « stato » nell'Europa, e soprattutto nell'Austria, del primo dopoguerra. Due, tre lunghi decenni di dure e continue lotte sociali, sia in Europa che in Nord America, erano infine culminati nella guerra mondiale e nella situazione rivoluzionaria « mondiale », del mondo industrializzato, almeno del periodo del dopoguerra. Se « lo stato » non era che ordinamento giuridico e non era quindi in grado in alcun modo di esprimere un « più alto » equilibrio etico-sociale, la risposta ai conflitti che dividevano la società civile doveva essere cercata all'interno della società civile stessa. Questa era la direzione verso cui, all'incirca nello stesso periodo, aveva cominciato a lavorare la scienza sociale americana ¹.

Nel 1930, Freud scriveva:

... ci sovrasta il pericolo d'una condizione che potremmo definire « la miseria psicologica della massa ». Questo pericolo incombe maggiormente dove il legame sociale è stabilito soprattutto attraverso l'identificazione reciproca dei vari membri, mentre le personalità dei capi non acquistano quel significato che dovrebbero avere nella formazione di una massa. La presente condizione civile dell'America offrirebbe una buona occasione per studiare questo temuto male della civiltà (Freud 1930 : 250-51).

Federn, nell'articolo citato, aveva anticipato questa osservazione di Freud quando scriveva, riferendosi alla cultura nord Americana, della situazione psicologica di un terra di immigranti, di gente cioè, che aveva lasciato i propri « padri » alle spalle, nella speranza di trovare una « fratellanza » nel nuovo mondo (Federn 1919 : 598). Secondo Freud, dunque, questa si-

tuazione sarebbe stata una situazione di « miseria psicologica », un pericolo per la « civiltà ». Ciò che egli aveva in mente era il pericolo per quel « legame sociale » rappresentato dal rapporto padre-figlio, legame che, a suo avviso, percorreva l'intera gerarchia dei gruppi sociali, dalla famiglia sino allo stato. Di fatto, una situazione caratterizzata dalla mancanza di guida e di « statualità » poteva sembrare straordinariamente confacente alla esperienza americana. Nei primi decenni di questo secolo, una tradizione politica che era stata da sempre ostile a concezioni unitarie e centralizzanti si era incontrata con la crescente egemonia culturale del pragmatismo nel negare radicalmente acceso, al concetto di stato, nel vocabolario politico nordamericano.

Il governo efficace di una democrazia era stato sin dall'inizio la preoccupazione centrale di una élite dirigente in cui era diffusa la convinzione che, in una terra senza tradizioni, la voluta efficacia di governo non si potesse basare sugli strumenti di controllo tradizionali. In uno dei saggi « federalisti », che Charles Beard avrebbe all'inizio di questo secolo, posto al centro della sua « interpretazione economica » della Costituzione degli Stati Uniti (1913), James Madison aveva sostenuto la necessità di un governo « repubblicano » e non puramente « democratico ». Un « controllo adeguato » delle « fazioni » non poteva essere la risultante di quella ingegneria costituzionale che sarebbe stata espressa dalla formula dell'« equilibrio dei poteri » (Madison 1787 : 81). Il timore, sia di un fazionalismo che avrebbe potuto minacciare gli interessi acquisiti della nazione, che di un centralismo in grado di limitare l'autonomia dei singoli stati assai più di quanto si avvertisse come necessario, contribuirono ad ostacolare la costruzione di uno « stato » centrale troppo potente. Di fatto, un tale stato unitario non esistette mai, come concezione, negli Stati Uniti, tenuto in scacco dalla necessità di equilibrio, e dalla tensione, fra il governo federale e i singoli stati, membri della federazione. All'inizio del secolo, questo tradizionale atteggiamento antistatuale trovò una nuova e più forte espressione nel pensiero politico dei pragmatisti, con l'accento da questi posto sui concetti di « processo » e di « attività » e con la loro avversione per tutto ciò che potesse rappresentare « una cristallizzazione o un arresto » nel divenire dell'esperienza politica (Passerin d'Entrèves 1967 : 93, discutendo Bentley 1908).

Nella « rivolta antiformalista » che caratterizzò il clima culturale dell'era progressiva (White 1947), la scienza politica e la teoria giuridica trovarono un potente alleato nella giovane sociologia americana. L'impeto « realista » delle due discipline le condusse infatti a ricercare i fondamenti dell'ordine sociale in concetti di origine sociologica, e particolarmente in quello di « controllo sociale ». Seguendo dapprima l'indicazione delle ten-

denze antiformaliste del pensiero europeo — un'opera come quella dello Ihering, *Der Zweck im Recht*, ad esempio, esercitò larga influenza sulla cultura giuridica nordamericana di questo periodo — i « realisti giuridici », così come, in forme differenti, Roscoe Pound, rifiutarono l'idea dell'autonomia dell'esperienza giuridica che aveva caratterizzato le teorie del diritto naturale o, sull'altro versante, quelle del positivismo giuridico, per individuare nel diritto, invece, null'altro che uno degli strumenti, anche se uno strumento sempre più centrale, del controllo sociale (Pound 1942). Pound, in particolare, riconobbe il proprio debito alla teoria del controllo sociale di Ross (Cfr. Geis 1964 : 273; Ross 1901).

Dapprima, all'interno del più generale paradigma socialdarwinista, che dominava la scienza sociale americana ai suoi albori, il concetto di controllo sociale si presentò carico di tinte organicistiche che si accompagnavano alla nostalgia per la *Gemeinschaft* perduta dell'era preindustriale. Ma successivamente, gli eventi dell'era progressiva costrinsero le scienze sociali americane a rompere con ogni rimpianto per il buon tempo andato e a confrontarsi con l'emergere impetuoso di una forma genuinamente americana di capitalismo e di società industriale urbana. La città venne a rappresentare, infatti, un insieme di questioni pratiche e teoriche che le scienze sociali americane dovettero affrontare tra l'era progressiva e il New Deal e che finirono per catalizzare i problemi tradizionali della coesione etica e della organizzazione sociale. Chicago, nella prassi che ne caratterizzava il tessuto urbano così come nelle risposte teoriche che provocò, riassumeva i problemi urbani del periodo e diveniva metafora della società americana in generale. Il « controllo sociale » venne definito, dai sociologi *Chicagoans*, come « il problema centrale della società » (Park e Burgess 1921 : 42). Nel « laboratorio » di Chicago, le stesse dimensioni e la natura trasparente di un processo di sviluppo capitalistico mai conosciuto prima in forme così massicce, costrinsero gli scienziati sociali americani a tentare di incorporare i risultati della ricerca europea e tuttavia, allo stesso tempo, a cercare nuove risposte. La direzione di tale ricerca veniva definita dalla assenza, rispetto agli analoghi tentativi europei, di forme di controllo sociale derivanti dal persistere, come in Europa, di aree precapitalistiche della economia e della cultura. Quei programmi di razionalizzazione e democratizzazione che erano stati invano sostenuti dai rappresentanti delle tendenze più progressiste della borghesia europea, finirono così per trovare il proprio fondamento pratico-teorico, a Chicago come negli Stati Uniti in generale, nell'idea di controllo sociale. Le tendenze dirimpenti e disorganizzanti di un processo di democratizzazione di massa poterono esser così bilanciate, nella

teoria e nei rapporti sociali che si andavano sviluppando in quel periodo, dal riconoscimento della necessità di politiche di controllo sociale in grado di evitare situazioni di tensione o conflittualità « eccessive » all'interno della organizzazione sociale. Al fine di comprendere appieno questo tipo di sviluppo, è necessario volgere la nostra analisi verso quell'autore che diede massima espressione teorica al concetto di controllo sociale nella tradizione del pragmatismo e della scuola di Chicago, e cioè a George Herbert Mead.

In uno scritto del 1925 Mead definiva il controllo sociale come un processo dipendente « dal grado in cui gli individui che costituiscono la società riescono ad assumere gli atteggiamenti degli altri con cui partecipano in una impresa comune » (Mead 1925 : 291). Per Mead controllo sociale e autocoscienza coincidono e vengono entrambi costruiti attorno ad un « oggetto sociale adeguato ». Il problema di tale « oggetto sociale »

non è tanto quello di familiarizzarsi con il numero indefinito di atti di cui il comportamento sociale è costituito, quanto è quello di superare le distanze di spazio e di tempo, e le barriere della lingua, delle convenzioni e dello stato sociale, in modo che si riesca a conversare con se stessi dalla prospettiva di coloro con i quali si partecipa nella comune impresa della vita... Questo compito, tuttavia, è abbastanza enorme, perché implica non soltanto il superamento di barriere passive, come sarebbero quelle della distanza nello spazio e nel tempo e dei vernacoli, ma anche di quegli atteggiamenti stabiliti, di costume e di stato sociale, in cui i nostri sé sono incorporati. Ogni sé è un sé sociale, ma è ristretto al gruppo di cui assume i ruoli, e non abbandonerà mai questo sé, sino a che non si troverà ad entrare nella società più ampia e saprà in essa mantenersi (Mead 1925 : 292).

Al fine di entrare in questa « società più ampia », e di affermare l'insieme di « oggetti sociali » che costituiscono il proprio universo personale, l'individuo deve assumere il ruolo di un altro generalizzato » in un processo che si svolge in gran parte attraverso il gesto vocale, cioè il *linguaggio* (Mead 1934). L'integrazione sociale non deve essere vista, dunque, per Mead, come il prodotto di una entità « sopra-individuale », o di una « educazione morale », o di un « legame psichico »; essa è garantita, piuttosto, dalla padronanza di un linguaggio comune. Il processo dell'apprendimento e della pratica della lingua, cioè il processo di comunicazione linguistica — anche se non *solo* questo tipo di comunicazione — costituisce « un principio di organizzazione

sociale » (Mead 1934 : 260), che rende possibile ogni tipo di « attività cooperativa »: « Il processo di comunicazione è un processo più universale di una religione universale o di un processo economico universale, in quanto è strumentale ad entrambi » (Mead 1934 : 259).

E tuttavia, « a sostegno persino del processo del discorso deve esserci attività cooperativa » (ibidem). Il linguaggio costituisce così la mediazione tra il sé e il sociale, al punto che si può affermare, nella prospettiva meadiana, che li *costituisce* entrambi. Il linguaggio rappresenta infatti la creazione ma anche il creatore dei processi di comunicazione e di interazione, cosicché solo in astratto si può parlare di una distinzione tra una prospettiva « individuale » ed una « sociale » (Mead 1934 : 253-60). Poiché il processo interattivo ha luogo tra i « sé » e mai in una forma « sopraindividuale », « l'individuo » non viene « sacrificato » in tale linea di pensiero. Mead, infatti, vede il controllo sociale come lo strumento attraverso cui si esercitano autocontrollo e autocritica, ma in tale prospettiva « l'autocritica è essenzialmente critica sociale » (Mead 1934 : 255). Il processo di cambiamento e di trasformazione può apparire dunque solo in quella forma sociale che è strumento universale di interazione: il linguaggio. L'innovazione non può mai essere espressa in forme che sono *interamente* nuove perché, se v'ha da essere un significato per l'innovatore, vi deve anche essere una risposta, almeno potenziale, alla sua innovazione, un processo che diviene possibile, quindi, solo in termini di trasformazione-conflitto tra diversi « universi » di discorso.

A questo punto, la teoria meadiana può esser letta come teoria della democrazia. Democrazia, infatti, è forma di conflitto e di compromesso, è forma politica del disincanto rispetto ad ogni ipotesi di sintesi, di *Aufhebung*. Se Kelsen aveva spostato il centro del nostro interesse dallo stato all'ordinamento giuridico, Mead lo rimosse nuovamente da questo a quel mondo della vita quotidiana i cui significati vengono continuamente ricostruiti e negoziati, producendo, con le definizioni del comportamento sociale, anche il « controllo » del comportamento stesso (cfr. Berger e Luckmann 1966). Qui troviamo infine, quindi, il contenuto di quella forma vuota con cui Kelsen ci aveva lasciati. La validità dell'ordinamento giuridico trova il proprio limite, infatti, nell'essere « efficace », oppure, in altre parole, il diritto può essere un reale « meccanismo di controllo sociale » (Pound 1942; Parsons 1962) solo nella misura in cui tale meccanismo è radicato in una situazione in cui si presenta come efficace. Ma tale efficacia — come Kelsen e Weber avevano mostrato — dipende dall'orientarsi di coloro che sono i destinatari e gli esecutori del diritto stesso. Questi ultimi in generale orientano il pro-

prio agire verso una rappresentazione dell'ordinamento giuridico come valido, ma un tale orientarsi dipende dal conflitto che si sviluppa a livello della costruzione simbolica della realtà, un conflitto che viene deciso dal successo di strategie di controllo sociale. Si potrebbe aggiungere che, più una società è permeata da interessi fra loro conflittuali, più una situazione di coesione sociale è legata all'abilità di una prospettiva dominante di esercitare controllo sulla costruzione dei significati sociali, un processo complessivo, questo, che forse potrebbe essere considerato un indicatore di una situazione di « democrazia », di natura prettamente sociologica.

Dopo che si è infine consumata l'egemonia, nella sociologia nordamericana, di un approccio « sistemico », imperante fra gli anni quaranta e cinquanta, che non considerando la questione della coesione etico-sociale come questione centrale, aveva circoscritto il problema del controllo sociale a quello della prevenzione e repressione della devianza (Gibbs 1982), una nuova sensibilità intorno a questi temi è emersa in anni più recenti, in rapporto alla situazione di conflitto e di trasformazione che ha scosso la maggior parte delle società industriali avanzate tra gli anni sessanta e gli anni settanta. La convergenza di prospettive conflittuali e interazioniste ha portato molta della ricerca di sociologia del diritto, di sociologia della devianza e del controllo sociale, di sociologia politica e di sociolinguistica, a misurarsi con alcune delle tematiche che sono state qui accennate (cfr. ad esempio Rock e McIntosh 1974; Hall e altri 1979; Fowler e altri 1979; Gitlin 1980, ecc.). E tuttavia ciò che non s'è mai notato è quel nesso specifico, che ho tentato di discutere in questo saggio, tra « la dissoluzione del concetto di Stato », come venne definita da Passerin d'Entrèves (1962; 91-101)⁴ e l'emergere in sociologia di un concetto di « controllo sociale ». Costituirebbe certo un progresso, per una « sociologia dello stato » che cercasse di liberarsi dalle maglie dell'ideologia, il fatto di prendere molto sul serio la critica kelseniana del concetto di stato, distinguendo ciò che in questo concetto è sinonimo di « ordinamento giuridico » e ciò che, invece, dipende dall'orientarsi dei parlanti (e dei sociologi) in direzione di certi fatti sociali come se questi possedessero una qualche « statualità », un fenomeno questo che dovrebbe essere studiato come oggetto autonomo di ricerca. Inoltre, una prospettiva di tal genere contribuirebbe a « liberare » molti oggetti d'indagine la cui descrizione avviene comunemente sulla base del loro essere « parte dello stato », o « funzione dello stato », e così via, e a farne oggetti indipendenti di descrizione sociologica. Ultimo ma non meno importante, l'apertura di un interrogativo intorno a ciò che realmente vogliamo significare quando parliamo dello « stato » e la sostituzione, nel-

la nostra analisi, della individuazione di strategie specifiche di controllo sociale, al posto del termine onnicomprensivo « stato », avrebbero come effetto di mostrare il pesante carattere ideologico di molta della discussione corrente sul « dio del diritto » (cfr. ad esempio Green 1981). Sia in teoria sociale, che in quella politica, non è di « attaccare » o « difendere » lo stato che abbiamo bisogno. Ciò di cui abbiamo bisogno è di sapere che cosa vogliamo significare quando pronunciamo queste parole.

DARIO MELOSSI
Università di Bologna

RICONOSCIMENTI

Quella che qui appare è la versione italiana, completamente rivista, di un saggio in inglese che sta uscendo contemporaneamente in *Research in Law, Deviance and Social Control*, volume quinto, a cura di Steven Spitzer, Greenwich (Conn.), Jai Press, e che è stato scritto durante un periodo di studi e ricerca presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università di California a Santa Barbara. Vorrei cogliere l'occasione per ringraziare, per i loro preziosissimi commenti, Donald R. Cressey, Richard Flacks, Charles Moore, Craig Reinermann e John Whalen, tutti docenti o studenti di dottorato presso quel Dipartimento. Vorrei ringraziare anche, e per la stessa ragione, Enrico Pattaro, della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bologna. Una prima versione inglese dello stesso saggio venne presentata al Decimo Congresso Mondiale di Sociologia a Città del Messico, 1982, nella sessione intitolata « The Comparative Study of Social Control: Problems of Theory and Method ».

NOTE

¹ La discussione della posizione di Weber su questi temi è certamente essenziale per il più ampio programma di ricerca delineato nel presente saggio ma non può rientrare all'interno dei ristretti limiti di quest'ultimo. Weber rappresentava probabilmente la figura sociologica cui Kelsen si sentiva più vicino (cfr. ad esempio Kelsen 1922a : 156-70). Particolarmente

sulla questione del concetto « stato », la posizione weberiana era assai simile a quella di Kelsen. Se vedano, per esempio, la discussione che Weber fa dei «concetti collettivi» in *Economia e Società* (1956:12-16) e, in modo più descrittivo, le sue osservazioni in una lettera a Robert Liefmann: « Se io, ora sono sociologo... è essenzialmente per dare fine alla attività illusoria che lavora con concetti collettivi... lo Stato per la sociologia non è altro che la probabilità che abbiano luogo determinati tipi di agire specifico, di determinati uomini singoli... Qui il "sogettivo" è: che l'agire è orientato verso determinate rappresentazioni. E l' "oggettivo": che noi — come osservatori — giudichiamo la probabilità che questo agire orientato a queste rappresentazioni si realizzi. Se questa probabilità non esiste più, non esiste più "lo Stato" » (Weber 1920).

² La frase coniata da Federn verrà ripresa, quasi senza alcun riconoscimento, da Alexander Mitscherlich nel 1963, in un libretto che conobbe una stagione fortunata e che recava lo stesso titolo dell'articolo di Federn. Federn era stato citato da Freud nel saggio sulla psicologia delle masse (1921: 94).

³ Naturalmente queste problematiche troveranno anche altri tipi di sviluppi. Basti pensare all'itinerario del concetto di « legittimazione », da Weber a Kelsen a Schmitt, a certi scrittori della fase classica della Scuola di Francoforte, a Habermas e Offe. Oppure, su di un altro versante, al lavoro svolto da Gramsci con il concetto di « egemonia ». Il confronto con questi itinerari verrà tenuto presente all'interno del programma di ricerca più generale sotteso da questo saggio.

⁴ Osservava Passerin d'Entrèves nello stesso luogo: « Questa dissoluzione del concetto di Stato nella moderna scienza politica è un fenomeno di tale interesse e di tale momento che c'è da stupire che di esso non sia ancora stato fatto uno studio dettagliato e compiuto ». Questo mio saggio ha la presunzione di costituire anche una prima, modesta, proposta nella direzione invocata dalle parole di Passerin d'Entrèves.

RIFERIMENTI

L'anno indicato nel testo e subito dopo il nome dell'autore nei riferimenti, è quello della prima edizione dell'opera in lingua originale. Seguono, nei riferimenti, i dati relativi all'edizione usata. Ogni qual volta l'edizione usata sia in una lingua diversa dall'italiano, eventuali citazioni nel testo sono frutto di traduzioni mie. Le pagine che seguono la data dell'edizione originale, tra parentesi nel testo, si riferiscono alle pagine dell'edizione usata.

BEARD, CHARLES A.

1913 *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, New York: Macmillan.

BENTHAM, JEREMY

1787 *Panopticon*. In « The Works of Jeremy Bentham », vol. 4. New York: Russel and Russell, 1962.

BENTLEY, ARTHUR F.

1908 *The Process of Government*. Chicago: University of Chicago.

BERGER, PETER L. e THOMAS LUCKMANN

1966 *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday.

BLACKSTONE, WILLIAM

1765 *Commentaries on the Laws of England*. New York: Oceana, 1966.

- MEAD, GEORGE H.
 11934 *Mind, Self, and Society*. Chicago: The University of Chicago.
 1925 *The genesis of the self and social control*. In «George Mead, Selected Writings». Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964.
- METALL, RUDOLF A.
 1969 *Hans Kelsen*. Wien: Franz Deuticke.
- MITSCHERLICH ALEXANDER
 1963 *Society without the Father*. New York: Harcourt, Brace and World, 1969.
- MOEDE, W.
 1915 *Die Massen- und Socialpsychologie im kritischen Ueberblick* In «Zeitschrift für pädagogische Psychologie», vol. 16, pp. 385 ss.
- PARK, ROBERT E. e ERNEST W. BURGESS
 1921 *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: The University of Chicago, 1969.
- PARSONS, TALCOTT
 1962 *The law and social control*. In W.M. Evan, a cura di, «Law and Sociology». Glencoe: The Free Press.
- PASSERIN D'ENTREVES, ALESSANDRO
 1967 *La dottrina dello stato*. Torino: Giappichelli.
- POUND, ROSCOE
 1942 *Social Control through Law*. New Haven: Yale University.
- ROCK, PAUL e MARY MCINTOSH, a cura di,
 1974 *Deviance and Social Control*. London: Tavistock.
- ROSS, E.A.
 1901 *Social Control*. New York: Macmillan.
- SIGHELE, SCIPIO
 1892 *La foule criminelle*. Paris: Alcan.
- SMITH, ADAM
 1776 *The Wealth of Nations*. London: J.M. Dent, 1961.
- TARDE, GABRIEL DE
 1890 *Les lois de l'imitation*. Paris: Alcan.
- TROTTER, WILFRED
 1916 *Instincts of the Herd in Peace and War*. London: E. Benn.
- VAIHINGER, HANS
 1911 *Die Philosophie des Als Ob*. Berlin: Reuther und Reichard.
- WEBER, MAX
 1956 *Economia e società*. Milano: Comunità, 1980.
 1924 Lettera scritta a Robert Liefmann in data 8 marzo 1920, citata nell'intervento del Prof. Wolfgang J. Mommsennella, discussione su «Max Weber e la politica di potenza», in Otto Stammer, a cura di, *Max Weber e la sociologia oggi*. Milano: Jaca Book, 1967.
- WHITE, MORTON
 1947 *Social Thought in America: The revolt against formalism*. Boston: Beacon.
- ZEITLIN, IRVING M.
 1968 *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.

- BRECHT, BERTOLT
1938 *Poesie e canzoni*. Torino: Einaudi, 1961.
- CACCIARI, MASSIMO
1978 *Dialettica e critica del Politico*. Milano: Feltrinelli.
- FEDERN, PAUL
1919 *Zur Psychologie der Revolution: die vaterlose Gesellschaft*. « Der Oesterreichische Volkswirt », vol. 11, pp. 571-74 e 595-98.
- FOWLER, ROGER e altri
1979 *Language and Control*. London: Routledge and Kegan Paul.
- FREUD, SIGMUND
1930 *Il disagio della civiltà*. In « Il disagio della civiltà e altri saggi ». Torino: Boringhieri, 1971.
1921 *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*. In « Il disagio della civiltà e altri saggi ». Torino: Boringhieri, 1971.
1913 *Totem e tabù*. Torino: Boringhieri, 1969. —
- GEIS, GILBERT
1964 *Sociology and sociological jurisprudence: admixture of lore and law*. In « Kentucky Law Journal », vol. 52, pp. 267-93.
- GIBBS, JACK P.
1982 *Law as a means of social control*. In « Jack P. Gibbs », a cura di, Social Control. Beverly Hills: SAGE.
- GITLIN, TODD
1980 *The Whole World is Watching*. Berkeley: University of California.
- GREEN, PHILIP
1981 *In defense of the state*. In « Democracy », vol. 1, n. 2, pp. 6-18, n. 3, pp. 52-59.
- HALL, STUART, CHAS CRITCHER, TONY JEFFERSON, JOHN CLARKE e BRIAN ROBERTS
1978 *Policing the Crisis*. London: Macmillan.
- HEGEL, GEORG W.F.
1821 *Lineamenti di filosofia del diritto*. Bari: Laterza, 1979.
- KELSEN, HANS
1946 *Teoria generale del diritto e dello stato*. Milano: Etas-Kompass, 1966.
1933 *State-form and world-outlook*. In « Hans Kelsen, Essays in Legal and Moral Philosophy ». Dordrecht-Holland: D. Reidel, 1973.
1922/23 *God and the state*. In « Hans Kelsen, Essays in Legal and Moral Philosophy ». Dordrecht-Holland: D. Reidel, 1973.
1922 a) *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*. Tübingen: Mohr.
1922 b) *Il concetto di stato e la psicologia sociale*. In « Hans Kelsen, La democrazia ». Bologna: Il mulino, 1981.
- LE BON, GUSTAVE
1895 *Psychologie des Foules*. Paris: Alcan.
- MADISON, JAMES
1787 *Tenth Federalis Paper*. In « The Federalist Papers ». New York: New American Library, 1961.
- MARX, KARL
1844 *Il problema ebraico*. In « Karl Marx, Scritti politici giovanili ». Torino: Einaudi, 1950.
1843 *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. In « Karl Marx, Opere filosofiche giovanili ». Roma: Editori Riuniti, 1971.
- MAUTHNER, FRITZ
1901/03 *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Stuttgart: J.G. Cotta.
- MCDUGALL, WILLIAM
1920 *The Group Mind*. Cambridge: The University.

Dall'autonomia all'autenticità Riflessioni sulle origini del mutamento culturale tra modernità classica e modernità contemporanea*

Introduzione

Mentre il nostro secolo si va avvicinando alla fine non sono pochi quanti si chiedono se la modernità non stia per diventare ormai una cosa del passato. A prima vista una domanda del genere sembrerebbe un controsenso. In base al vocabolario, infatti, i termini «moderno» e «modernità» semplicemente designano la attualità temporale di una mentalità, di una posizione filosofica o di una cultura rispetto a mentalità, posizioni o culture che le hanno precedute nella storia. Ma in realtà l'età moderna è legata in modo talmente stretto alla ascesa di un preciso ordine economico, sociale e politico, come pure alla nascita e affermazione della cultura della borghesia, che è diventato legittimo porsi questa domanda. Di fatto, da dieci o quindici anni a questa parte termini come «post-moderno», «post-industriale», «post-materialismo» e simili hanno cominciato a circolare con sempre maggiore frequenza tra i sociologi americani ed europei, i quali se ne servono per designare una situazione storica nuova, in cui le società industriali avanzate sembrano immergersi, e che appare qualitativamente diversa dalla modernità degli ultimi tre secoli. In questo lavoro darò per scontata questa diversità. Darò cioè per scontato il fatto che la forma di vita delle società occidentali dei nostri giorni abbia da qualche tempo cominciato a essere differente dalla forma di vita tipica di quella che sinora si è chiamata modernità *tout court* e che forse varrebbe oggi la pena di ribattezzare *modernità classica* o *prima modernità*. In che cosa consista esattamente questa differenza e a cosa la si debba attribuire sono le due questioni alla cui soluzione vorrei qui tentare di offrire un contributo.

Cerchiamo innanzitutto di delimitare il compito in modo più preciso. Se guardiamo alla modernità come ad un intreccio di aspetti economico-politici, culturali e psicologici, possiamo individuare per tutti e tre questi ambiti dei cambiamenti che pongono la modernità contemporanea in una posizione speciale rispetto al moderno che abbiamo sinora conosciuto. Per quanto riguarda gli aspetti economici e politici, possiamo indicare un accresciuto intervento dello Stato nei processi economici, la creazione di istituzioni assistenziali volte a riequilibrare gli effetti indesiderabili della concentrazione di capitale, il ruolo sempre più importante del terziario, lo

* Questo saggio presenta in forma condensata alcune riflessioni teoriche sull'evoluzione della morale occidentale dopo l'etica puritana, maturate negli anni 1981-1984 durante la stesura della mia tesi di Ph. D. presso il Dip. di Sociologia della University of California a Berkeley e della J.W. Goethe-Universität di Francoforte. Tra le molte persone e istituzioni che hanno reso possibile questo lavoro, vorrei qui ringraziare la University of California per due University Fellowships, la Alexander Von Humboldt Stiftung per uno stipendio biennale, e le due guide che mi hanno condotto attraverso i lunghi sentieri che legano il moderno al post-moderno: Neil Smelser e Jürgen Habermas.

smussarsi del conflitto tra capitale e lavoro come conflitto a forte carica ideologica, la crescente integrazione di scienza e tecnologia all'interno delle attività produttive e amministrative, ed infine lo spostamento da un tipo di produzione legato a bisogni già esistenti e manifesti alla induzione artificiale di nuovi bisogni come mezzo per espandere la produzione. Per quanto riguarda gli aspetti culturali della modernità, possiamo prendere come simboli della specificità del nostro tempo il divorzio fra arte e rappresentazione naturalistica iniziato almeno dalla fine del secolo scorso, il risveglio dell'attrazione per la sfera del sacro, la sensazione diffusa che il moderno spirito della differenziazione abbia ormai ecceduto nel separare la cultura «alta» degli esperti dal sapere quotidiano (da noi tale preoccupazione si esprime spesso nella condanna della «separatezza» dei saperi specialistici e nella aspirazione a una «rifondazione» del sapere) e una preoccupazione crescente per i danni inflitti alla natura — sia esterna che interna — dalle nostre pratiche produttive e socializzatorie. Per quanto concerne la sfera della personalità della nostra epoca, possiamo indicare la modificazione delle patologie più comuni da una predominanza di tratti nevrotici connessi a configurazioni caratteriali anali a una nuova predominanza di disturbi a sfondo narcisistico legati a configurazioni caratteriali orali. Possiamo inoltre indicare una accresciuta flessibilità nell'adattarsi ai mutamenti e una crescente qualità gregaria della personalità. Questo ultimo aspetto è stato sottolineato da un impressionante numero di autori, dai primi critici della società di massa alla prima generazione della Scuola di Francoforte, dai teorici neo-freudiani della psicologia dell'Io al nuovo conservatorismo degli anni settanta e ottanta. Per Ortega come per Marcuse, per Adorno come per Daniel Bell, per Fromm come per David Riesman, la fragile svolta verso l'autonomia dell'individuo che caratterizzò la prima modernità starebbe cedendo il passo a una rinnovata eteronomia. Non più un'eteronomia rivolta alla tradizione ma una nuova specie di eteronomia, orientata verso il *peer-group* e i *media*.

In questo lavoro non ci occuperemo dei mutamenti occorsi sul piano economico e politico e solo incidentalmente ci soffermeremo su quei mutamenti che hanno interessato l'area della personalità. Piuttosto ci occuperemo delle trasformazioni intervenute nella sfera della modernità culturale e delle loro implicazioni per l'identità degli individui. All'interno di questo campo — la modernità culturale contemporanea — ci ritaglieremo un'area più specifica. Presteremo minore attenzione al pur importante contributo dato alla fisionomia della nostra epoca dall'accumulazione senza precedenti di sapere scientifico, dall'inclusione della «scienza normale» tra le forze produttive o dalla diffusione del modernismo estetico. Ci concentreremo invece su quei mutamenti che sono avvenuti nella sfera della moralità e su alcune delle loro ripercussioni. I mutamenti a questo livello — come è dimostrato dall'analisi weberiana del ruolo dell'etica protestante nella nascita della società moderna — sono infatti fra quelli di maggiore rilevanza per la sopravvivenza o la decadenza di un ordine sociale. Sono mutamenti fra i più difficili da caratterizzare. Da un lato si tratta di trasformazioni che viviamo direttamente nelle nostre esperienze quotidiane, dall'altro non si dà linguaggio neutrale in cui descriverli. Dargli un nome vuol dire già formulare un punto di vista.

Vorrei qui presentare i mutamenti in questione secondo una prospettiva che costituirà, in un secondo momento, il bersaglio polemico del mio la-

voro. Tra i sociologi americani e in qualche misura anche tra quelli europei si è andata di recente affermando una maniera di interpretare il nostro tempo che possiamo definire *neo-conservatrice*. Nonostante le importanti differenze che separano autori come D. Bell, D. Riesman, C. Lasch, R. Sennett e Ph. Rieff, è possibile notare una convergenza su alcune grandi linee della loro diagnosi. Le espressioni da essi adoperate — «il declino dell'uomo pubblico», «la cultura del narcisismo», «il trionfo del terapeutico», «la cultura post-ascetica», ecc. — tendono a designare uno stesso complesso di sintomi, che per comodità chiameremo la «sindrome post-moderna». Tale sindrome, che andrebbe sempre più velocemente diffondendosi dall'élite intellettuale alla cultura di massa, prende la forma di un disagio endemico verso il taglio razionalistico della cultura occidentale moderna. Idee normative quali l'idea di dovere, di ragione o di moralità, insieme con tutte le pretese universalistiche, sono divenute fondamentalmente sospette secondo questa interpretazione. Tanto a livello di cultura alta quanto a livello della cultura popolare si registrerebbe uno spostamento di accentuazione da ciò che è razionale, pianificato, strumentale e normativo verso ciò che è invece spontaneo, ludico, emotivo, immediato ed unico¹. Nella vita morale, in particolare, starebbe affermandosi una mentalità che nuovamente può essere descritta in termini di esaltazione del sentimento e dell'immediato, di fuga dalla responsabilità, di cinismo e di relativismo, ma che soprattutto appare caratterizzata dallo stravolgere categorie etiche nelle metafore terapeutiche dello «stare bene» e «stare male»². Inoltre, una trasformazione poderosa starebbe investendo l'immagine intuitiva della buona vita depositata nella coscienza comune. La tradizionale identificazione di autorealizzazione e successo nella sfera del lavoro sarebbe stata rimpiazzata da una nuova identificazione di autorealizzazione e consumo negli anni cinquanta e primi anni sessanta, dove la crescita personale è vista come acquisizione di una sempre maggiore consapevolezza di sé e di una sempre maggiore capacità di entrare in rapporti di autentica intimità. La sindrome post-moderna include anche la svalutazione della vita pubblica e la disaffezione dalla politica, insieme all'esaltazione del privato come unica dimensione valida per l'autorealizzazione³.

Per quanto riguarda la sfera della personalità, i neo-conservatori si dichiarano allarmati da quello che presentano come un declino dell'autonomia individuale. Le loro terminologie possono variare, ma nuovamente le

¹ D. BELL, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1976, p. 50. La traduzione italiana di questo libro ne tralascia la prima metà, la più interessante dal punto di vista dell'analisi della cultura contemporanea. Ciò ha contribuito probabilmente a offuscare gli aspetti conservatori della prospettiva di Bell in Italia. V. anche DAVID RIESMAN, «Egocentrism. Is the American Character Changing?», in *Encounter*, settembre-ottobre 1980, p. 21, e PHILIP RIEFF, *The Triumph of the Therapeutic*, Harmondsworth, Penguin, 1973 (1966), p. 217. Cfr. infine le ultime posizioni di D. BELL, in *The Winding Passage*, Cambridge, Mass., 1980, ABT, p. 288.

² V. PHILIP RIEFF, *Freud. The Mind of the Moralizer*, Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1961, pp. 329-392 e PHILIP RIEFF, *Fellow Teachers*, London, Faber & Faber, 1975, pp. 150-152. V. DANIEL BELL, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, op. cit., p. 19 e CHRISTOPHER LASCH, *La cultura del narcisismo*, Milano, Bompiani, 1981 (1979), pp. 24-25.

³ Cfr. RICHARD SENNETT, *Il declino dell'uomo pubblico*, Milano, Bompiani, 1981, soprattutto pp. 3-4 e il capitolo 11 dell'originale: *The Fall of Public Man*, New York, Knopf, 1978.

espressioni «carattere etero-diretto» (Riesman), «personalità narcisistica» (Lasch), «uomo psicologico» (Rieff), ecc. mettono in luce un nucleo comune di caratteristiche psicologiche. Tra queste: egocentrismo e ossessione per il proprio Sé, brame di possesso, potere e prestigio dissimulate sotto un'apparente «essere di compagnia», eccessiva dipendenza dell'autostima dalla approvazione altrui, indebolimento dei meccanismi di controllo internalizzati⁴. Assieme alla tesi dell'indebolimento del Super-io troviamo qui l'elemento dello scenario «post-moderno» su cui si registra forse il più ampio consenso: la transizione dal senso di colpa all'angoscia come modalità prevalente del controllo di sé⁵. L'uomo contemporaneo starebbe diventando sempre più indifferente alla cattiva coscienza e sempre più ansioso di non ricevere il sorriso rassicurante degli altri.

Infine, i neo-conservatori vedono il nostro tempo caratterizzato da una «crisi della razionalità» che costituisce, a loro avviso, un'improvvisa e radicale deviazione da quell'enfasi razionalista propria della cultura occidentale la quale, neanche cento anni fa, era definita da Weber di «significato e valore universale». Questa deviazione è presentata come un preludio al tramonto definitivo della forma occidentale dell'individualità e come l'annuncio di nuove forme di rinata barbarie⁶. Da un punto di vista causale questo distacco, recente e irreversibile, dal razionalismo occidentale moderno viene imputato dai neo-conservatori al nascere e diffondersi di una «cultura avversaria» a sfondo estetico ed edonistico prima fra le élites e poi a livello di massa. L'espansione economica degli ultimi decenni avrebbe creato le condizioni perché le minoranze affiliate al modernismo estetico da isolate che erano nei ghetti *bohémien*s, potessero radicarsi nell'industria culturale e di lì disseminare la loro filosofia di vita attraverso una cassa di risonanza di una efficacia senza precedenti⁷.

Questa spiegazione del sorgere della sindrome post-moderna non è condivisa in egual misura da tutti gli autori sopra citati. È possibile anzi riscontrare una polarità fra interpretazioni che accentuano il ruolo di fattori culturali e interpretazioni che insistono di più su variabili socio-economiche. Per esempio, D. Bell e Ph. Rieff sono i sostenitori più convinti delle spiegazioni in base a variabili culturali. Entrambi vedono gli attuali sviluppi della cultura come frutto dell'emergere e diffondersi di ideologie estetizzanti, le cui origini ritrovano rispettivamente in Baudelaire e in Freud. Fattori strutturali, quali il passaggio a un'economia neo-capitalistica basata sul consumo più che sul risparmio, le modificazioni della struttura dell'occupazione, i mutamenti intervenuti nella funzione e struttura della famiglia, sono presenti nella loro argomentazione ma giocano un ruolo secondario. All'altro

⁴ V. C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, op. cit., pp. 10-11; DAVID RIESMAN, *La folia solitaria*, Bologna, Il Mulino, 1956 (1950), pp. 26-32 e 101-103; PHILIP RIEFF, *Freud. The Mind of the Moralist*, op. cit., pp. 391-2.

⁵ Cfr. KAREN HORNEY, *The Neurotic Personality of Our Time*, New York, Norton & Co., 1937; ALICE MILLER, *The Drama of the Gifted Child*, London, Faber & Faber, 1981; KLAUS STRYZ, *Narcisismo e socializzazione*, Milano, Feltrinelli, 1981 (1978); HEINZ KOHUT, *Narcisismo e analisi del Sé*, Torino, Boringhieri, 1977 e *La guarigione del Sé*, Torino, Boringhieri, 1980.

⁶ V. DANIEL BELL, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, op. cit., p. 41 e p. 149. V. PHILIP RIEFF, *The Triumph of the Therapeutic*, op. cit., p. 224. V. DAVID RIESMAN, «Egocentrism», op. cit., p. 21.

⁷ V. DANIEL BELL, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, op. cit., p. 41 e p. 149.

capo della polarità troviamo Lasch e Sennett, i quali insistono di più sulle cause strutturali della sindrome post-moderna, soprattutto su quelle legate alla famiglia e alla sfera del lavoro, e pervengono ad una valutazione del narcisismo e dell'irrazionalismo come funzionali e tutt'altro che distruttivi per l'ordine sociale delle società industriali avanzate. Riesman occupa una posizione mediana fra queste due accentuazioni con il suo attribuire un peso esplicativo non dissimile sia ai fattori culturali sia ai fattori strutturali. Perché allora raggruppare questi autori, che apparentemente hanno in comune solo un livello descrittivo della sindrome post-moderna, e soprattutto perché raggrupparli sotto l'etichetta del neo-conservatorismo?

In realtà esistono cinque ragioni per raggrupparli insieme, e fra queste almeno un paio per qualificare la loro posizione neo-conservatrice, nonostante le diversità delle intenzioni soggettive e dei quadri teorici utilizzati. In primo luogo, tutti e cinque gli autori considerati presentano gli sviluppi culturali in questione come processi di origine recente o relativamente recente. Le radici della sindrome post-moderna datano da un massimo di un secolo e mezzo (Sennett) a un minimo di tre o quattro decenni (Lasch, Rieff, Riesman). Nessuno di essi prende in esame l'ipotesi che tali sviluppi possano rappresentare l'emergere tardivo di fermenti e tensioni legate al sorgere del moderno stesso e in particolare di una moralità moderna. In secondo luogo, i mutamenti in questione vengono presentati come un'inversione di tendenza o come una rottura radicale rispetto alla linea evolutiva sin qui seguita dal razionalismo occidentale, tesi che i neo-conservatori condividono loro malgrado con i più entusiasti sostenitori del post-moderno come liberazione dionisiaca dal razionalismo moderno (Lyotard). Né gli uni né gli altri si sottraggono al *cliché* secondo cui l'«estetico» rappresenta l'Altro della ragione ed il suo antagonista. Ricadendo in parte nella stessa ingenuità delle élites estetizzanti di cui si occupano, anche i neo-conservatori si lasciano sfuggire il fatto che la sfera estetica, intesa non soltanto nel senso stretto di «ciò che attiene all'arte» ma anche in quello più ampio di «ciò che attiene alla natura interna», costituisce non la sfera dell'irrazionale ma uno dei momenti della razionalità, accanto alla razionalità strumentale e a quella etica. In terzo luogo, per gli autori di cui sopra i mutamenti culturali che accompagnano la transizione verso una società post-industriale influenzano in modo negativo la sfera della morale ma non traggono origine da essa. Si tratta di mutamenti che provengono da altri ambiti della società, quali la sfera economica, la famiglia, ecc. Non viene adeguatamente presa in esame la possibilità che alcuni elementi della sindrome post-moderna — quali, ad esempio, l'importanza attribuita all'intimità, alla crescita personale e all'autorealizzazione, insieme alla sfiducia verso ogni universalismo etico disgiunto da empatia per i bisogni ed equilibri della identità — possano derivare da un'evoluzione interna alla sfera della morale moderna. Il processo di razionalizzazione dell'etica che Weber ricostruì nella sua dinamica autonoma fino al sorgere del puritanesimo si sarebbe come arrestato alle soglie del moderno. I mutamenti della morale successivi all'affermazione dell'etos protestante sarebbero intervenuti e starebbero intervenendo — secondo il quadro dipinto dagli autori di cui sopra — solo per effetto di variabili esogene. In quarto luogo, nessuno degli autori in questione appare in grado di indicare alcuna valenza positiva nelle tendenze culturali esaminate. Bell, Rieff e gli altri prendono chiaramente partito a favore della forma di vita che identifichiamo con la modernità classica — includendovi prati-

che e modalità della produzione, del consumo, stili cognitivi, etos, pratiche di socializzazione, rapporto tra pubblico e privato, ecc. — mentre nelle tendenze del nostro tempo vedono soltanto un potenziale degenerativo, il che varrebbe da sé a giustificare l'etichetta di neo-conservatori. È impossibile trovare nei loro scritti l'indicazione di un processo di mutamento a valenza positiva a partire dagli anni trenta. Ciò contrasta in qualche modo con la dimensione epocale che non di rado essi attribuiscono ai cambiamenti in atto. Comparazioni con il declino dell'Impero Romano e il nascere del Cristianesimo non sono infrequenti⁸. Ma appunto in relazione a una dimensione di questo genere stupisce l'assenza di qualunque riflessione in positivo. In fondo, limitarsi a vedere nell'etos «post-moderno» una deviazione dall'atteggiamento razionalista insito nel protestantesimo ha oggi altrettanto poco senso quanto il ridurre, tre secoli fa, lo spirito del protestantesimo a una mera deviazione dall'etos cattolico medievale, imperniato sulla fratellanza. Il che era poi il punto di vista della Controriforma. Infine, in quinto luogo, ciascuno degli autori menzionati sopra non propone altro, come rimedio contro i pericoli propri della sindrome post-moderna, che il recupero di quel segmento della modernità classica che più sta al centro della sua analisi. Per Sennett si tratta di recuperare il codice della distanza sociale proprio del XVIII secolo, le maschere della socievolezza, assieme al momento strumentale della politica. Per Bell e per Rieff si tratta di recuperare un equivalente dell'etica del sacrificio e dell'abnegazione, cosa che l'uno vede possibile solo nel quadro di un grande *revival* religioso e l'altro per la verità dispera che possa avvenire nel futuro prevedibile. Per Lasch e per Riesman si tratta di un recupero della famiglia borghese classica come unica garante di una socializzazione individuante. Questo ultimo tratto comune è a mio avviso quello che più giustifica l'attribuzione di un'etichetta conservatrice a queste interpretazioni del nostro tempo.

Parte della incapacità, propria dei neo-conservatori, di indicare aspetti della cultura del nostro tempo che costituiscano avanzamenti e non degenerazioni rispetto alla cultura moderno-classica va spiegata con la infecondità di una scelta teorica che sta a monte del loro approccio. I neo-conservatori si scelgono come metafora-guida la profezia weberiana della gabbia d'acciaio, che chiude *L'etica protestante*⁹. Essi si limitano a registrare l'avvenuto divorzio — già anticipato da Weber — tra l'organizzazione razionale della produzione, della politica e della condotta di vita da un lato, e i significati religiosi che una volta legittimavano tale razionalizzazione dall'altro. I neo-conservatori constatano l'incapacità della nostra attuale cultura di produrre un qualsiasi equivalente dell'etica puritana del sacrificio e della dedizione al lavoro. Nessuna «rinascita di antichi pensieri ed ideali» sembra imminente, né s'incontrano «nuovi profeti», ma solo individui in cerca di autorealizzazione. Così i neo-conservatori finiscono col ripetere la *Zeitdiagnose* di Weber senza aggiungervi nulla di nuovo. Quella società moderna che una volta trovava il suo punto di riferimento più alto nell'ideale religioso di una vita ordinata e dedicata ad esprimere la propria vocazione nel lavoro sarebbe ora divisa tra le opposte fazioni degli «specialisti senza spirito»,

⁸ V. RICHARD SENNETT, *Il declino dell'uomo pubblico*, op. cit., pp. 3-4.

⁹ V. MAX WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1983 (1905), pp. 305-306.

che vedono nel lavoro un mezzo per poter consumare di più, e dei «gaudenti senza cuore», i quali dedicano la vita al coltivare esperienze estetiche ma rimangono indifferenti ad ogni responsabilità morale. Questa scelta teorica si rivela poi particolarmente infelice quando i critici del post-moderno la combinano con l'implicita adozione della distinzione weberiana fra ascetismo e misticismo. Queste due nozioni vengono sovrapposte alla distinzione fra specialisti e gaudenti ed ecco emergere — nelle sue linee fondamentali — l'interpretazione neo-conservatrice della modernità contemporanea. L'ascetismo, che in senso lato sta per *vita activa*, impegno morale, interesse e presa sul mondo esterno, desiderio di forgiarlo, che sta per superamento, progresso, desiderio di creare il proprio futuro è e la propria storia, starebbe perdendo terreno. Invece il misticismo, associato alla *vita contemplativa*, all'intellettualismo, all'immobilismo e alla stagnazione, al ritirarsi dal mondo e dunque al rinunciare a plasmarlo, viene presentato come l'atteggiamento emergente fra i «gaudenti senza cuore» e come una possibile e perniciosa ideologia dominante di domani. In questo appoggiarsi acriticamente, nella loro analisi della cultura contemporanea, a categorie che furono utili a Weber per comprendere la nascita del moderno i teorici neo-conservatori finiscono con il perdere di vista il tratto forse più tipico del clima attuale. Di nuovo, se si può condensare in una formula il senso dei mutamenti in atto da qualche tempo, esso non ha a che vedere con l'invertire la gerarchia moderna di momenti strumentali e momenti estetici della razionalità, né con l'invertire la gerarchia di momenti ascetici della razionalità, né con l'invertire la gerarchia di momenti ascetici e momenti mistici nella cultura, ma piuttosto con l'esplosione queste dicotomie, denunciarne l'opacità e tentare ancora una volta una mediazione. Il problema insoluto con cui la nostra cultura è alle prese sembra essere piuttosto quello di una nuova integrazione, che compensi gli effetti di quella tendenza alla differenziazione propria della prima modernità e che sia capace di sanare la frattura tra aspetti cognitivi ed estetici, intellettuali ed emotivi, scientifici e religiosi della forma di vita occidentale ¹⁰.

L'interpretazione delle tendenze culturali contemporanee ricostruita qui a partire dalle analisi di Bell, Ricsman, Lasch, Rieff e Sennett costituisce il mio bersaglio polemico. In questo saggio vorrei avanzare un'interpretazione alternativa e portare alcuni argomenti a suo sostegno. In particolare, intendo suggerire che l'attuale insistenza, nella cultura sia alta sia popolare delle società industriali avanzate, su temi riguardanti l'autorealizzazione, l'identità e i rapporti personali non è affatto una tendenza recente né costituisce un ribaltamento della linea di sviluppo della nostra cultura, ma va vista invece come una risposta etica — e non estetica — alle tensioni culturali generate dal razionalismo occidentale stesso. In questo senso, le tendenze culturali contemporanee sono sintomo non tanto di un distacco dal moderno, quanto dell'urgenza di un completamento della modernità. Nella prima sezione del saggio mi soffermerò sulla tesi che l'insistenza sui temi suddetti non è una tendenza recente, è indipendente dall'influenza di moti-

¹⁰ Cfr. ROBERT BELLAH, *Al di là delle fedi*, Brescia, Morcelliana, 1975 (1970) e BELLAH ET AL., *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985. Cfr. anche NEIL SMELSER, «Vicissitudes of Work and Love in Anglo-American Society», in N.J. Smelser ed Erik Erikson (a c. di), *Themes of Work and Love in Adulthood*, Cambridge, Harvard U.P., 1980.

vi estetizzanti e nasce semmai da una critica in chiave etica degli squilibri peculiari della modernità occidentale. Questa tesi la svilupperò richiamandomi a Rousseau e ricostruendone il pensiero sociale ed etico. Nella seconda sezione del saggio cercherò di suffragare la tesi secondo cui l'insistenza sui temi suddetti si inserisce nella continuità evolutiva del razionalismo occidentale, come risposta a tensioni nuove che emergono a seguito dell'affermazione dell'etica protestante. Qui riprenderò l'analisi weberiana della evoluzione morale come razionalizzazione, la estenderò al contesto successivo all'affermazione dell'etos puritano, e cercherò di collocare l'etica dell'autenticità anticipata da Rousseau nel contesto evolutivo della modernità culturale.

Prima di iniziare le ricostruzioni del pensiero di Rousseau e della teoria weberiana della razionalizzazione culturale è forse opportuno presentare una succinta anticipazione della traiettoria che intendo imprimere alla mia argomentazione. Va riconosciuto ai neo-conservatori il merito di una importante intuizione. Alcuni dei fenomeni di cui si occupano fanno effettivamente parte dello stesso quadro. Fenomeni quali la diffusione delle terapie, la nuova identificazione di autorealizzazione e crescita personale, l'accento posto su relazioni intime non distorte, la disaffezione dalla politica come competizione strategica di interessi particolari, l'accresciuta importanza conferita alla conoscenza di sé e all'autonomia da spinte interne inconscie, la crescente attenzione per quelli che possiamo chiamare danni ecologici interni, causati da certi ruoli sociali, ed infine l'impazienza verso ogni morale universalistica non accompagnata da una vera sensibilità per l'unicità di ogni contesto di azione, sono fenomeni i quali, nonostante la loro eterogeneità, mettono capo a una costellazione in cui riconosciamo l'impronta del nostro tempo. Questi fenomeni culturali sono connessi non tanto in termini strettamente causali, anche se certamente esistono nessi causali fra alcuni di essi, quanto attraverso un tema di cui sono tutti più o meno espressione. Questo tema di fondo, che è venuto emergendo durante gli ultimi due secoli e mezzo ma che solo da pochi decenni si è diffuso al di là della cultura alta, è l'idea di *autenticità della persona*. Mentre la prima modernità è legata, dal punto di vista della storia culturale, all'idea-forza dell'*autonomia* — e questa idea di autonomia dall'autorità e dall'opinione dominante la troviamo riaffermata in tutti i campi, dalla teoria della conoscenza all'etica, dalla teoria politica alla riflessione estetica — la modernità contemporanea inizia, dovunque si voglia collocare la censura temporale, con l'ascesa dell'idea di *autenticità* ad un ruolo equivalente. Autenticità vuol dire qui, nel senso più ampio del termine, esercizio dell'autonomia nel rispetto dell'integrità dell'identità propria e altrui, coincidenza non artificiosa di bisogno o inclinazione e dovere morale, riconoscimento cognitivo ed accettazione emotiva della propria responsabilità per gli effetti inintenzionali delle proprie azioni intenzionali, capacità di seguire le proprie intuizioni su ciò che è giusto non soltanto di fronte a un'opinione comune avversa, ma anche di fronte all'eventuale difficoltà di esplicitarle nel linguaggio della riflessione.

Nel pensiero occidentale il tema dell'autenticità si è sviluppato all'interno di una corrente di pensiero che ha origine da Rousseau, che si è rafforzata con Schiller e i primi romantici, e che attraverso Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger è giunta a influenzare la cultura contemporanea. È impossibile per la teoria sociologica comprendere le tendenze culturali delle

società industriali avanzate senza fare i conti seriamente con il modo in cui il pensiero di questi autori ha influenzato la nostra idea di società, di interazione, di persona, di ruolo, di identità. Sarebbe fuorviante il considerare l'idea di autenticità e di condotta autentica come una specie di territorio esclusivo su cui solo questi filosofi hanno lavorato. In una forma o in un'altra, infatti, l'idea di autenticità la si può ritrovare in quasi tutti gli autori che più hanno contribuito allo sviluppo della teoria della società e dell'etica. Non è possibile nel quadro del presente lavoro riannodare tutti questi fili o ricostruire la tradizione dell'autenticità nella sua interezza. Mi limiterò invece a ricostruire il pensiero di Rousseau, in quanto da un lato egli dà inizio alla riflessione moderno-contemporanea sugli effetti della moralità e dell'ordine sociale moderno per l'identità dell'individuo e, dall'altro, il suo pensiero può essere utilizzato come un prisma in cui scomporre gran parte degli aspetti psicologici, etici e sociologici che caratterizzano il clima culturale attuale. Se tentiamo di riunificare i vari momenti dell'opera di Rousseau vediamo emergere un nucleo tematico coerente. Ciò che conferisce unità alle riflessioni di Rousseau sulla riproduzione sociale attraverso la competizione, sull'ordinamento politico legittimo, sull'educazione all'autonomia e sul rapporto tra moralità e identità è il concetto di autenticità¹¹. Non soltanto la sua maniera di porre questi problemi ma anche le direzioni in cui cerca una soluzione anticipano in modo sorprendente preoccupazioni e aspirazioni che solo adesso sono diventate patrimonio comune della nostra cultura. Ma vedremo anche emergere da questa ricostruzione dell'opera rousseauiana una testimonianza a sfavore dell'interpretazione neoconservatrice del nostro tempo. Da questa ricostruzione passeremo poi a discutere la rilevanza dell'etica dell'autenticità per la razionalizzazione dell'etica occidentale dopo il protestantesimo e dunque per la nascita della modernità contemporanea.

Una ricostruzione della teoria sociale di Rousseau

Rousseau viene letto oggi meno di quanto meriti. E quando è letto spesso la sua opera viene appiattita a un solo aspetto o momento. Esiste un Rousseau teorico della politica, territorio della scienza della politica o della storia delle dottrine politiche, esiste un Rousseau delle *Confessioni* e della *Nouvelle Héloïse*, territorio degli studiosi di letteratura, esiste un Rousseau dell'*Emile*, territorio dei pedagogisti e di pochi altri, ed esiste un Rousseau polemist, la cui immagine è legata ai due Discorsi, che rappresenta una terra di nessuno che ciascuno tenta di annettere al proprio territorio. Così gli studiosi di scienza della politica non sanno che fare col Rousseau delle *Confessioni* o delle *Fantasticherie del passeggiatore solitario*, né più né meno come gli studiosi di Rousseau romanziere non hanno come collocare facilmente l'ingombrante presenza del *Contratto sociale*. Invece c'è una profonda unità sottesa ai molti interessi e intenti di Rousseau che si può cogliere soprattutto se si legge Rousseau dalla prospettiva della teoria sociale. Più che a livello filosofico, più che dal punto di vista stilistico e lette-

¹¹ Per una lettura globale di Rousseau secondo una prospettiva simile, cfr. JEAN STAROBINSKI, *La trasparenza e l'ostacolo*, Torino, Einaudi.

rario, più che dall'angolatura della teoria politica, l'unità tematica dell'opera di Rousseau la si può trovare nella sua critica della riproduzione sociale mediata dalla competizione e nella sua concezione di una vita sociale non alienata. In particolare, l'immagine di rapporti sociali emancipati implicita in Rousseau contiene una visione etica che è di diretto interesse per il nostro tema. Non esiste un luogo dove Rousseau chiarifichi il rapporto che intercorre fra le sue opere maggiori, e dunque questa unità tematica dovrà essere ricostruita sulla scorta di presupposizioni e significati impliciti. Questa ricostruzione ha importanza non soltanto ai fini di un eventuale riallineamento filosofico dell'itinerario intellettuale rousseauiano né soltanto per la storia delle idee. Al contrario, i temi su cui si impernia l'opera di Rousseau hanno una rilevanza non solo storica, legata alla loro originalità rispetto ai tempi, ma anche una rilevanza sistematica. In altre parole, hanno ancora la capacità di dire qualcosa di interessante rispetto ai problemi del nostro tempo, e in particolare sul rapporto tra moralità e identità.

Le opere principali di Rousseau stanno tra loro come la posizione di un problema e un tentativo di soluzione articolato in tre momenti. Nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* Rousseau analizza gli effetti delle disuguaglianze sociali e della competizione sull'individuo e sulla società in generale. Indirettamente la sua analisi pone il problema di una forma sociale alternativa, in cui gli effetti negativi della competizione siano eliminati o almeno attenuati. Il *Contratto sociale*, *Emile* e *Julie, ou la nouvelle Héloïse* rappresentano rispettivamente tre aspetti di questa forma di vita sociale: a) i lineamenti di un ordine politico-istituzionale giusto, b) la creazione di una personalità autonoma e infine c) uno stile di vita basato su una relazione autentica con sé e con gli altri. Mi soffermerò su questi tre aspetti poiché essi hanno maggiore rilievo nel pensiero di Rousseau e sono anche quelli su cui il suo pensiero è più esplicito, ma la visione rousseauiana di una vita sociale emancipata non si riduce ad essi. I *Dialoghi*, le *Lettere dalla montagna* e le *Fantasticherie* meriterebbero un'analisi altrettanto attenta, che purtroppo non può essere effettuata in questo saggio.

Il «Discorso sull'origine della disuguaglianza»

Spesso visto come una condanna storica e astratta della società in generale o peggio ancora come un'esortazione a tornare alla natura, ad un esame più attento e meno influenzato dalla vicende della fortuna rousseauiana, il *Discorso sull'origine della disuguaglianza* si rivela invece una critica del principio di organizzazione sociale alla base della società occidentale moderna. Società e forme di civiltà del passato vi sono condannate solo nella misura in cui partecipano ad una modalità riproduttiva che la modernità occidentale ha sviluppato fino alle estreme conseguenze. Questa modalità riproduttiva consiste nell'incentivare la partecipazione attiva alla divisione sociale del lavoro attraverso beni costituzionalmente conflittuali, quali ricchezza, potere o prestigio. Questi incentivi, infatti, funzionano ed hanno valore solo se sono distribuiti in maniera ineguale.

L'intento principale di Rousseau nel Secondo Discorso è di mostrare come la società si sia potuta formare senza che l'uomo avesse la minima propensione naturale verso di essa. Riuscire in ciò è necessario a Rousseau per potere confutare la tesi hobbesiana secondo cui i pericoli insiti nella

convivenza umana nello stato di natura spiegherebbero la sottomissione volontaria degli uomini a un ordine sociale sovra-individuale¹². Contro Hobbes Rousseau intende sostenere che la guerra di tutti contro tutti è già un prodotto sociale e non può spiegare quindi perché gli uomini abbandonino volontariamente lo stato di natura¹³. Nel sostenere questa posizione Rousseau si imbatte in parecchie difficoltà, su cui ho discusso altrove¹⁴. Parte di queste difficoltà potrebbero essere eliminate attraverso una opportuna riformulazione del suo argomento, ma il punto è che in realtà questa polemica anti-hobbesiana fa parte di ciò che nel Discorso è irrimediabilmente datato. Ciò che invece rimane attuale è l'interesse di Rousseau per gli effetti di un certo tipo di riproduzione sociale. Cerchiamo qui di seguire il testo più da vicino. Nella transizione da una società patriarcale a una società agricola più avanzata si può osservare un importante sviluppo della divisione del lavoro ed insieme il sorgere del problema dell'appropriazione del nuovo surplus prodotto. Il momento chiave della transizione è l'introduzione della tecnica metallurgica e dell'agricoltura. Nello stadio patriarcale della società non si cooperava ancora su base stabile dentro una divisione sociale del lavoro. Ciascuno intraprendeva solo quei compiti che poteva portare a compimento da solo e si teneva a quelle attività che non richiedevano la collaborazione degli altri. In seguito però la scoperta del modo di ottenere i metalli e delle tecniche agricole venne a sconvolgere questo quadro¹⁵. Ci fu bisogno di cooperare in maniera continuativa ai nuovi e più complessi compiti produttivi e le attività degli uomini cominciarono a differenziarsi. La nuova divisione del lavoro per Rousseau, come più tardi per Marx, non è mai soltanto una divisione di compiti. Essa porta con sé anche una diversità di chances prima, di diritti poi, all'appropriazione del prodotto sociale. Ma nessun effetto intrinsecamente negativo sarebbe scaturito dalla nuova situazione di accresciuta interdipendenza — secondo Rousseau — se le forze e le capacità naturali degli uomini fossero state più o meno simili. Invece le disuguaglianze naturali andarono a congiungersi con la nuova forma di organizzazione sociale e sorse così un tipo diverso di disuguaglianza, interamente prodotta dalla società¹⁶. La proprietà divenne la prima forma di ricompensa sociale per il lavoro. Essendo le capacità degli uomini diseguali, diseguale divenne ben presto la quantità di beni e di proprietà da essi posseduta. Attraverso l'istituzione del diritto di eredità queste disuguaglianze, che all'inizio erano solo un riflesso di disuguaglianze naturali, si consolidarono e furono trasmesse di generazione in generazione. In questo modo si sviluppò una società civile fondata sulla disuguaglianza e sulla sua perpetuazione. Anche qui non mancano le difficoltà nell'argomento di Rousseau. Per esempio, egli non fornisce una spiegazione plausibile sul piano motivazionale di come il differimento della gratificazione necessario per intraprendere delle pratiche agricole o metallurgiche potesse essere accetta-

¹² V. THOMAS HOBBS, *Leviatano*, Bari, Laterza, 1974, Parte I, Cap. XIII.

¹³ V. J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, Milano, Feltrinelli, pp. 41-42 e 60-61. V. anche nota «o» in Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Garnier, p. 118.

¹⁴ Cfr. il capitolo «Society and the Self» in ALESSANDRO FERRARA, *Autonomy and Authenticity*, Berkeley, University of California Press, volume in corso di pubblicazione.

¹⁵ V. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, op. cit., p. 80.

¹⁶ V. ROUSSEAU, *ibidem*, p. 83.

to da individui che, a quel punto della loro evoluzione, Rousseau presenta come incapaci di interessarsi al loro futuro e indifferenti alla sete di guadagno¹⁷. Nuovamente, però, va sottolineato come queste difficoltà interne all'argomentazione rousseauiana non siano essenziali ai fini del nostro tema. Ciò che invece rimane essenziale è la sua analisi degli effetti prodotti da un meccanismo di riproduzione sociale di questo genere.

Il primo effetto di una riproduzione affidata a meccanismi competitivi è l'erosione della solidarietà sociale. Perché l'erosione della solidarietà sociale? Perché ricchezza, potere e prestigio sono beni a somma zero, per così dire. In una società dove tutti sono egualmente ricchi o potenti nessuno lo è. Ora, il risultato di qualunque competizione strategica dipende, fra l'altro, da ciò che possiamo far credere agli altri, dall'immagine di noi che proiettiamo. Così, continua Rousseau, nel premiare la conformità ai ruoli e la partecipazione produttiva alla divisione del lavoro con questi beni, tutte le società del passato, ma in particolare quella società moderna che più di ogni altra ha svincolato l'agire sociale da significati tradizionali e religiosi, hanno premiato motivazioni e qualità che di solito si accompagnano all'agire strategico, quali furbizia, doppiezza, avidità, mancanza di scrupoli, indifferenza per il destino altrui, invidia, risentimento, diffidenza e aggressività. Nella misura in cui tutte le società del passato si sono in qualche misura avvalse di queste incentivi per indurre i comportamenti funzionali alla loro riproduzione, esse possono essere accusate di aver corrotto la natura dell'uomo. Nessuna forma di vera solidarietà sociale può emergere sotto gli imperativi della competizione per il potere o la ricchezza, ma solo quella parvenza di solidarietà descritta da Rousseau nel suo ritratto della vita parigina del tempo¹⁸. Questa solidarietà sociale di cui parla Rousseau è concepita in termini di un'ecologia delle relazioni interpersonali e non in chiave di coesione sistemica. La coesione basata sulla interdipendenza degli interessi è destinata ad accrescersi col crescere di complessità della società e della divisione del lavoro. Ma non è questo tipo di solidarietà, più tardi analizzata da Durkheim, che Rousseau ha in mente. Non è la mera solidarietà fondata sulla dipendenza reciproca (la solidarietà organica di Durkheim) che rischia di essere inficiata da una vita sociale competitiva, quanto piuttosto quella solidarietà che è iscritta nelle relazioni intime della sfera privata e nell'interazione non distorta all'interno della comunità. È questa una delle intuizioni più feconde di Rousseau. Ciò che egli vede come corruzione della natura umana, in un quadro concettuale ed un linguaggio a noi lontani, è in realtà un'intuizione degli effetti distruttivi dell'estendersi della logica del mercato o della *Realpolitik* ad aree della vita sociale che possono sopravvivere e riprodursi solo attraverso un'interazione non strategica ma cooperativa. La teoria marxiana del feticismo delle merci, l'estensione che Lukacs ne offre nella sua teoria della reificazione, la tesi della dialettica dell'Illuminismo di Horkheimer e Adorno e la teoria della colonizzazione del mondo della vita di Habermas condividono con Rousseau questa intuizione centrale, che sviluppano a livelli molto più articolati¹⁹.

¹⁷ Cfr. ALESSANDRO FERRARA, «Society and the Self», op. cit.

¹⁸ Le impressioni di Rousseau su cultura, costume e vita quotidiana nella Parigi di metà settecento le troviamo nelle lettere XIV, XVI, XVII e XXI della seconda parte di *Julie, ou la nouvelle Héloïse* e nel libro XII delle *Confessioni*.

¹⁹ Cfr. KARL MARX, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1970, libro primo, (1), pp. 84-98; GYÖRGY LUKACS, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1971, pp. 107-275;

Il secondo effetto della riproduzione sociale mediata dalla competizione è l'erosione della soggettività stessa, ossia la perdita di autonomia dell'individuo. Per definizione, essere membri di una società vuol dire dipendere in un certo senso dalle opinioni degli altri. Ma la pressione di una società civile competitiva accresce oltre misura questa dipendenza. Non solo diventa interesse di ognuno apparire diverso da quello che è — più ricco, più potente o se del caso meno ricco e meno potente — ma la paura di perdere terreno nella competizione in cui si è sublimata la guerra di tutti contro tutti spinge gli individui ad accettare le immagini di sé già depositate nella cultura e nel proprio ruolo piuttosto che intraprendere la lunga e incerta ricerca di un'autodefinizione personale. In secondo luogo, l'erosione della solidarietà minaccia la continuità di quel contesto interpersonale cooperativo ed affettivamente non distorto senza il quale una personalità autonoma non può né crescere né stabilizzarsi. Di nuovo, se in un certo senso tutte le società, ricorrendo a meccanismi competitivi, hanno contribuito a indebolire l'autonomia dell'individuo, nessuna società ha portato tale processo più in là della società occidentale moderna. La vita parigina della metà del secolo XVIII è per Rousseau la forma di vita dove è diventato quasi superfluo conoscere il carattere delle persone per prevederne le azioni: è sufficiente conoscerne di volta in volta gli interessi. È la forma di vita dove, «caricati come gli orologi per funzionare solo 24 ore», gli individui devono ogni sera andare in società per apprendervi ciò che dovranno pensare l'indomani²⁰. Sotto l'effervescenza esilarante di una nuova differenziazione di attività, di ruoli e di stili di vita, celebrata dai suoi contemporanei a partire da Diderot come apportatrice di nuove possibilità di autoespressione, Rousseau vede invece il rischio di una sempre maggiore frammentazione e indebolimento dell'identità individuale e il rischio di un conformismo crescente.

In conclusione, il nucleo più importante del *Discorso sull'origine della disuguaglianza* è dato dalla analisi critica che Rousseau vi conduce sugli effetti dei moderni meccanismi di riproduzione sociale. Importante è in Rousseau non tanto l'insistere sui temi della oppressione politica o della disuguaglianza economica, né l'insistere sulla distinzione fra Stato e società civile — distinzione che da Locke in poi era già patrimonio della teoria politica. Importante è il fatto che, all'interno della società civile, Rousseau distingue tra *influenze sistemiche sull'agire sociale* da un lato — cioè i modelli comportamentali che gli ordinamenti istituzionali, le disuguaglianze e la divisione del lavoro concorrono a promuovere — e dall'altro lato i *requisiti della riproduzione sociale*, tra i quali vanno incluse la riproducibilità di relazioni interpersonali non distorte e di identità vivibili. Laddove Smith, Mandeville e gran parte dei suoi contemporanei partivano dal presupposto — sintetizzato dalla metafora della mano invisibile o dalla formula «private vices, publick benefits» — di un'armonia prestabilita tra influenze sistemiche e imperativi della riproduzione, va a Rousseau il merito di aver scosso per primo questa improbabile certezza e di aver suggerito che alla funzio-

MAX HORKHEIMER E THEODOR W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 11-180; e JÜRGEN HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, vol. II, pp. 489-547.

²⁰ V. ROUSSEAU, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, Paris, Garnier-Flammarion, parte II, lettera XIV.

nalità dei meccanismi competitivi per la riproduzione di mercato, istituzioni e stratificazione sociale può non corrispondere un'altrettanto ottimale capacità, da parte di tali meccanismi, di riprodurre identità e solidarietà personali. Se questa è la diagnosi del *Discorso sull'origine della disuguaglianza* riguardo agli effetti delle modalità riproduttive della società civile moderna, qual è il rimedio? Da un lato il rimedio consiste nel ridurre la pressione competitiva e se possibile eliminarla da certe aree della vita sociale, dall'altro consiste nel rafforzare le risorse interne dell'individuo in modo da accrescerne la capacità di resistere a tali pressioni. *Il contratto sociale* è il progetto di un ordine sociale dove almeno la formazione della volontà politica è sottratta al gioco competitivo degli interessi particolari. Ad esso Rousseau affianca le sue riflessioni su un metodo educativo capace di promuovere l'autonomia morale ed infine lo sviluppo di una particolare «virtù privata» su cui torneremo più avanti. Questi altri due aspetti della concezione rousseauiana di una vita sociale non alienata li possiamo ricostruire rispettivamente dall'*Emile* e da *La nouvelle Heloise*.

Il contratto sociale

Tra i classici della scienza della politica *Il contratto sociale* è forse quello dove maggiore attenzione è data al rapporto tra interessi particolari e interesse generale della collettività. L'idea centrale è che un ordinamento istituzionale è giusto e legittimo soltanto se al suo interno la formazione della volontà politica segue modalità che neutralizzano il particolarismo degni interessi privati o di gruppo. In continuità con la tradizione classica, anche Rousseau collega concettualmente il giusto ordine politico con la promozione della moralità fra i cittadini. Da un lato la virtù civica del cittadino è il presupposto fondamentale perché l'ordinamento della *polis* possa funzionare, dall'altro una *polis* con ordinamenti giusti rappresenta il miglior terreno per la formazione del carattere. Ma, in rottura con Aristotele e in accordo con la visione moderna della politica, ciò che per Rousseau fonda la legittimità di un ordine istituzionale non è la rispondenza a criteri sostanziali del bene e del giusto, quanto il suo uniformarsi a dei principi puramente procedurali. Lo stesso vale per le decisioni legislative. Ciò che rende giusti e legittimi, dunque degni di obbedienza, gli atti legislativi è il loro essere decisi in conformità ad alcuni requisiti formali, cioè indipendenti dal contenuto della decisione, che *Il contratto sociale* appunto definisce. Tra questi requisiti troviamo condizioni di natura strettamente formale, altre di natura psicologica ed altre ancora di natura sociale. Tra le condizioni formali: l'oggetto della decisione deve concernere l'interesse comune, deve potersi applicare a tutti i membri della società, non può contenere riferimenti a gruppi o individui singoli, né può imporre un onere inutile al mantenimento della società²¹. Tra le condizioni psicologiche: ciascun partecipante al processo decisionale deve pronunciarsi sulla rispondenza della proposta legislativa in esame all'interesse di tutti e non semplicemente assentire riguardo alla compatibilità della medesima con i suoi propri interessi. Questa condizio-

²¹ V. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Torino, Einaudi, 1958, libro II, cap. IV, pp. 47-49.

ne permette a Rousseau di distinguere fra *volontà generale*, la quale esprime un interesse generale e può servire da cardine dell'ordinamento istituzionale legittimo, e *volontà di tutti*, la quale esprime soltanto l'accordo contingente degli interessi particolari e può dar luogo a compromessi vantaggiosi ma non a pratiche legislative legittime²². In terzo luogo, *Il contratto sociale* specifica le condizioni sociali che devono essere rispettate perché il processo legislativo possa funzionare in modo equo. In particolare, vi deve essere fra i cittadini una certa eguaglianza di potere e di ricchezza²³. Infatti per Rousseau le differenze di opinione traggono origine da differenze di interesse e queste, a loro volta, hanno le loro radici nelle differenze di condizione sociale. Manca a Rousseau un concetto di classe, al di là dell'ovvia constatazione che esistono gruppi di cittadini privilegiati e maggiormente influenti. Ma la realtà delle classi si manifesta indirettamente nel suo pensiero, quando Rousseau avverte il pericolo che differenze sociali troppo nette possano non solo distruggere ogni senso di identità comune fra i cittadini ma anche vanificare l'esistenza, e non solo la ricerca, di un interesse generale.

In breve, la teoria politica del *Contratto sociale* si presenta come una moderna teoria procedurale del consenso qualificato. L'innovazione rispetto alla tradizione aristotelica sta nel carattere formale dei criteri per la legittimità. L'innovazione rispetto ad altre teorie moderne, come quella di Hobbes ad esempio, sta nel carattere qualificato del consenso. Solo il consenso a certe condizioni rende legittime le istituzioni ed eque le leggi. Rispetto a Locke, invece, Rousseau nel *Contratto sociale* elabora un concetto di libertà che non sta più in una paralizzante tensione con quello di uguaglianza. Infine, *Il contratto sociale* opera un distacco completo dalla tradizione giusnaturalistica nell'abbandonare la nozione di diritto naturale e nel fare della società il solo fondamento di ogni diritto. Si è spesso parlato di un potenziale totalitario presente nella teoria rousseauiana dello Stato. Rimando per ragioni di spazio ad un altro lavoro dove ho esaminato questo aspetto più estesamente²⁴. Di quella discussione vorrei qui richiamare soltanto la conclusione. Vi sono certamente nel pensiero di Rousseau elementi di totalitarismo. Questi però non vanno cercati nella teoria della volontà generale. L'impianto del contratto sociale non consente di sapere a priori, prima della deliberazione effettiva, quale sarà il contenuto della volontà generale, e dunque non è possibile agire legittimamente in nome di una volontà comune non ancora espressa. Ciò diverrà possibile solo nelle teorie politiche basate su una filosofia della storia, come quella di Hegel o di Marx. Gli elementi di totalitarismo presenti nella dottrina politica rousseauiana vanno invece individuati nella sua separazione di democrazia e discussione e soprattutto nella sua visione della religione civile²⁵.

Torniamo ad un punto toccato in precedenza. Una società giusta, dove soltanto quegli interessi che sono veramente generali vengono istituziona-

²² V. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, op. cit., libro II, cap. III, p. 44.

²³ V. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, op. cit., libro II, cap. XI, p. 73.

²⁴ Cfr. il capitolo «Neither totalitarian nor liberal», in A. FERRARA, *Autonomy and Authenticity*, op. cit.

²⁵ I limiti della concezione rousseauiana di una «democrazia senza discussione» sono criticati in JÜRGEN HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari, Laterza, 1977 (1962) p. 122.

lizzati in leggi e orientamenti politici richiede per funzionare che i suoi cittadini posseggano già una virtù civica, senza la quale le condizioni di natura psicologica poste dal contratto non possono essere soddisfatte. Questa circolarità è un problema che ricorre in tutte le dottrine politiche ispirate da un intento emancipatorio. Per esempio, sotto altre forme ed altre premesse, tale circolarità la ritroviamo in Hegel e in Marx. La condotta degli individui storico-mondiali o la capacità del proletariato di acquisire coscienza di classe rappresentano per Hegel e per Marx fattori in grado di superare la frattura tra l'inadeguatezza delle motivazioni attuali — ancora influenzate o dalla parzialità di stadi culturali non ancora pervenuti alla trasparenza del Sapere Assoluto o dagli effetti ideologici del modo di produzione capitalistico — e i requisiti motivazionali della società giusta. Solo attraverso le azioni di questi Soggetti della storia è possibile rompere l'inerzia dell'esistente e raggiungere stadi nuovi della socialità. La teoria rousseauiana ha di fronte lo stesso problema. Ma la risposta non la troviamo nel *Contratto sociale* il quale, in quanto analisi sui fondamenti delle nozioni di diritto e di obbligo politico, nulla ci dice su come la società attuale possa evolversi fino a raggiungere lo stadio politico-istituzionale in esso delineato. Le idee di Rousseau riguardo a questa transizione devono essere ricostruite a partire dal resto della sua opera, soprattutto a partire da *Emile* e da *La nouvelle Héloïse*. Dal *Contratto sociale* emerge, in negativo, che Rousseau non identifica la vita sociale emancipata con l'acquisizione generalizzata della virtù civica. Piuttosto, nella misura in cui nessun insieme di istituzioni può di per sé plasmare la natura interna degli individui e portarla a coincidere con gli atteggiamenti richiesti dalla società giusta, nella misura in cui l'orientarsi ad interessi particolaristici rimane frequente nelle decisioni pubbliche, nella misura in cui le classi sociali e la competitività legata ai meccanismi riproduttivi continuano a esercitare influenza, e infine nella misura in cui spesso gli individui non hanno accesso neppure alle proprie vere motivazioni, si rende necessaria l'acquisizione di una certa *virtù privata* perché possa esistere una virtù civica responsabile. Se da un lato la società governata dalla volontà generale richiede una virtù civica, dall'altro la virtù che maggiormente può contribuire a realizzare quella società rimane per Rousseau la ricerca privata e individuale di moralità e autoconoscenza. Niente di più falso che leggere in Rousseau una intenzione di politicizzare ogni aspetto della vita sociale. La sua opera suggerisce al contrario una riflessione sui limiti della politica come asse centrale di un progetto emancipatorio.

Emile

Quella virtù di natura non-pubblica che è necessaria perché la società possa avvicinarsi alla forma istituzionale delineata dal *Contratto sociale* coincide in parte, per Rousseau, con l'acquisizione di una coscienza morale *autonoma*, cioè guidata da principi liberamente scelti e indipendente tanto dalle attese etiche della società quanto da una mera disposizione al «buon cuore». L'*Emile* discute il modo di generare e sviluppare l'autonomia morale attraverso una corretta educazione e, in questo senso, rappresenta il corrispettivo psicologico della *Critica della ragion pratica* e della *Fondazione della metafisica dei costumi*. Laddove Kant analizza i fondamenti di una moder-

na morale di principio, Rousseau analizza le condizioni che permettono al bambino di acquisire una tale moralità di principio. L'idea centrale dell'*Emile* è che il processo filogenetico attraverso cui la specie umana ha avuto accesso ad una moralità di principi si riflette nella sequenza ontogenetica di stadi attraverso cui il bambino acquisisce le sue competenze cognitive e morali, e che una corretta educazione dovrà rispettare la specificità dei compiti evolutivi di ogni stadio e permettere al bambino di risolvere da sé, con soluzioni sue, una serie di sfide ambientali di complessità crescente. Rousseau distingue cinque stadi della crescita: la primissima infanzia, il periodo che separa l'acquisizione del linguaggio dall'inizio della pubertà, la prima adolescenza (dai 12 ai 15 anni), la seconda adolescenza (dai 15 ai 20 anni) ed infine l'«età della saggezza e del matrimonio» (dai 20 ai 25 anni)²⁶. Ma sottesi a questi cinque stadi possiamo ricostruire tre stadi «profondi», per così dire, che rispecchiano più chiaramente gli stadi evolutivi attraversati dalla specie e che definiscono i diversi livelli di complessità delle sfide vitali che il bambino si trova a fronteggiare. Il primo stadio «profondo» copre i primi due stadi trattati da Rousseau ed è caratterizzato dalla maturazione della capacità del bambino di cogliere nessi di necessità fisica e di causalità meccanica tra fenomeni in grado di procurargli piacere o dolore. Le sequenze di azioni che il bambino impara ad eseguire comportano il padroneggiare relazioni mezzo-fine, ma il fine è sempre invariabilmente il benessere fisico e i mezzi stanno sempre in relazioni semplici con il fine e tra loro. L'educazione appropriata a questa fase consiste nel lasciare sviluppare al bambino le sue risposte immediate agli stimoli ambientali. Il secondo stadio «profondo», equivalente al terzo stadio descritto nell'*Emile*, si caratterizza per un'accresciuta capacità del bambino di seguire ragionamenti formali e astratti. Il processo di apprendimento e i metodi educativi possono ora concentrarsi sulla razionalità formale. Mentre nello stadio precedente era rilevante solo la scelta dei mezzi, adesso il bambino è in grado di coordinare anche la scelta dei fini secondo preferenze e fini di più vasta portata. Tuttavia egli rimane vincolato all'ambito della razionalità formale. Nella sua valutazione i fini sono parte di una gerarchia di scelte in cui ogni mossa è subordinata a una preferenza di ordine più elevato, mentre nessuna rilevanza è ancora attribuita agli aspetti etici di fini e preferenze. Infine, il terzo stadio «profondo», corrispondente agli stadi quattro e cinque del testo rousseauiano, è contraddistinto dalla capacità del bambino di inserire la sua azione nel contesto più ampio dell'interazione con altri e di valutare il lato morale della propria condotta. Partito da riflessi di autoconservazione rivolti a stimoli ambientali di complessità crescente, attraverso la manipolazione autonoma dell'ambiente per il conseguimento di fini arbitrariamente selezionati il bambino giunge ora ad una fase in cui le sfide evolutive che ha di fronte si imperniano attorno alla relazione fra i propri fini e quelli, altrettanto legittimi, di altre volontà simili alla sua che operano nello stesso ambiente.

Anche ricostruita secondo queste linee, la pedagogia esplicita e la psicologia implicita in *Emile* contengono una serie di assunti discutibili. Di nuo-

²⁶ Ad ognuno di questi stadi è dedicato uno dei cinque libri che compongono l'*Emile*.

vo, per ragioni di spazio rimando ad un altro lavoro²⁷. Qui vorrei invece riprendere due idee della pedagogia rousseauiana. La prima riguarda il rapporto tra sviluppo individuale ed evoluzione della specie. In ciascuno degli stadi si verificano, per Rousseau, processi che hanno insieme qualcosa di universale e qualcosa di individuale. Di universale vi è il fatto che ciascun essere umano attraversa questi stadi nello stesso ordine seguito dalla specie anche se non necessariamente li percorre tutti nella loro interezza. Di individuale vi è il fatto che la specificità delle circostanze e degli oggetti che ci hanno stimolato a inventare delle soluzioni nostre ci permette di realizzare quegli schemi evolutivi universali in modi che rimangono unici. Attraverso il concetto di stadio Rousseau giunge a ripensare in maniera nuova il rapporto tra aspetti sociali e presociali dell'individuo. Ciò che l'uomo in società ancora condivide con l'uomo dello stato di natura è la sequenzialità ordinata del proprio sviluppo mentale. La seconda idea riguarda la psicologia dell'autonomia suggerita da Rousseau. Anche qui l'analogia tra sviluppo della specie e crescita dell'individuo si rivela utile. Come la specie umana dovette elaborare delle soluzioni originali per i problemi nuovi che emergevano, così il risultato dei processi di crescita e apprendimento individuale sarà radicalmente diverso a seconda se è stata lasciata al bambino la possibilità di inventare soluzioni sue o se invece gli sono stati imposti dei modelli da imitare. Per Rousseau la coesione del Sé è il prodotto di un'altra parte dell'individuo. Nella sua psicologia implicita non esiste un equivalente dell'Io freudiano — cioè un'agenzia interna una delle cui funzioni è di integrare l'attuale percezione che si ha di sé con i frammenti dei Sé già abbandonati nel nostro passato e con le immagini di quello prefigurato nel futuro come ideale. Ma il ruolo di una tale agenzia è presente ed è ciò che Rousseau tenta di cogliere con la metafora dell'autonomia. L'autonomia nel risolvere le sfide ambientali — una capacità che l'ambiente primitivo impose all'uomo pre-sociale e che adesso, nella società, è compito dell'educazione negativa di coltivare — gioca lo stesso ruolo nel quadro concettuale rousseauiano della *forza dell'Io* freudiana nel contribuire a consolidare il Sé e a infondervi un senso di integrità e forza. Educare vuol dire proteggere il bambino dall'influenza di modelli esterni per quanto possibile allo scopo di lasciare dispiegare pienamente la sua capacità di risolvere le difficoltà che l'ambiente gli pone. Manca in Rousseau la consapevolezza che ruoli e attese sociali non sono soltanto strettoie e binari per l'identità individuale, ma anche condizioni necessarie perché vi possa essere individuazione, attraverso meccanismi di rispecchiamento e riconoscimento reciproco. Questo secondo aspetto della relazione fra attese sociali e identità, più tardi analizzato da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, è totalmente ignorato da Rousseau ed è forse questa una delle ragioni che spiegano la sua sotto-utilizzazione in teoria sociologica.

Concludendo, il contributo che una educazione appropriata può offrire alla transizione verso l'ordine del *Contratto sociale* è la crescita di una coscienza autonoma negli individui, accompagnata da coesione e forza della personalità. Ciò tuttavia non basta: un'altra qualità, oltre l'autonomia, è necessaria. Se l'autonomia giocava metaforicamente il ruolo dell'Io, il luogo dell'Es è occupato nella psicologia rousseauiana da quelle circostanze indi-

²⁷ Cfr. il capitolo «Rousseau's Implicit Psychology of the Self», in A. FERRARA, *Autonomy and Authenticity*, op. cit.

viduanti che accompagnano e caratterizzano le sfide vitali fronteggiate dal bambino. Da queste circostanze uniche hanno origine emozioni, sentimenti e impulsi che a loro volta producono oscillazioni e deviazioni da quel Sé ideale che la coscienza autonoma suggerisce alla persona di diventare. Questi sentimenti, emozioni e impulsi fanno parte del nostro Sé reale e contribuiscono anch'essi alla nostra individuazione. La discrepanza tra Sé reale, che essi inducono, non è per Rousseau un semplice «difetto» della personalità, da azzerare attraverso un più deciso uso della volontà. È piuttosto una dissonanza da comprendere riconducendola alla sua genesi. Non si dà vera moralità senza conoscere la natura e la direzione di queste forze, senza cogliere il tema diverso che si esprime in questa dissonanza. Per questo motivo l'autonomia non esaurisce in sé la virtù privata, anche se ne è parte indispensabile. Si richiede un complesso di altre qualità che ho raggruppato sotto il termine *autenticità*, e che comprendono la sensibilità per quei bisogni legati in modo essenziale all'identità, autoconoscenza, empatia, capacità di accettare emotivamente le parti non gradite del proprio Sé, coraggio di seguire le proprie intuizioni su ciò che è giusto anche laddove queste entrino in tensione con i principi autonomamente scelti. L'acquisizione di questa disposizione va al di là del programma educativo tracciato nell'*Emile*, poiché essa non può essere insegnata nello stesso senso in cui lo possono essere altre qualità del carattere. Una disposizione autentica può essere acquisita attraverso l'esercizio continuo della propria capacità di autoriflessione, di comprensione empatica e della propria capacità di riconoscere ciò che è essenziale in un equilibrio psichico. Queste capacità possono venire affinate principalmente all'interno di relazioni intime e solidali. *Emile* termina quando Emile incontra Sophie e inizia una tale relazione. Ciò che Rousseau ha da dire sul tema dell'autenticità non lo troviamo quindi nella sua opera pedagogica. Lo troviamo piuttosto nella *Nouvelle Héloïse*, dove egli esplora le conseguenze psicologiche di una moralità autonoma ma non accompagnata da una disposizione autentica.

Julie, ou la nouvelle Héloïse

La nouvelle Héloïse comincia, in un certo senso, dove termina *Emile*. Nell'*Emile* Rousseau si sofferma sul problema di come sviluppare l'autonomia dell'individuo. Nella *Nouvelle Héloïse* Rousseau si spinge un passo più in là e centra la sua attenzione sui limiti dell'autonomia. Nella misura in cui un'opera letteraria può «vertere» su qualcosa, *La nouvelle Héloïse* verte sul rapporto tra moralità e identità. Più che la qualità letteraria ciò che ne favorì la grande popolarità, negli ultimi decenni del '700, furono proprio gli aspetti psicologici della trama. Vi si narra della disgregazione di un'identità, quella di Julie, sotto la pressione di un'etica dell'autonomia guidata da principi ma non sorretta da una disposizione autentica. Riassumerò per sommi capi la trama e riprenderò alcune delle implicazioni etiche che vi sono contenute.

Il romanzo, scritto nello stile epistolare reso di moda da Richardson, si apre con la reciproca dichiarazione d'amore di Julie e Saint-Preux. Quest'ultimo, un piccolo-borghese senza mezzi economici, è il precettore di Julie. Julie è la figlia unica di una famiglia nobile, la cui posizione sociale, in declino da tempo, il padre spera di risollevarsi attraverso un buon matri-

monio. Viste le avversità che prevedibilmente affliggeranno la loro relazione, Saint-Preux si offre di partire, ma Julie gli chiede di non farlo dicendosi convinta di poter trovare col tempo una soluzione. A questo punto Lord Bomston, un ricco nobile inglese amico del padre di Julie, viene a trovare la famiglia per un po' di tempo. Saint-Preux sospetta ben presto che il padre di Julie stia negoziando con lui il matrimonio della figlia. Nell'atmosfera di tensione che si è creata un malinteso giunge quasi a provocare un duello fra Saint-Preux e Lord Bomston. L'equivoco infine si dissolve, il duello è evitato, ma Saint-Preux viene di conseguenza a trovarsi al centro dell'attenzione generale e il padre di Julie, il quale si trovava lontano quando egli era stato assunto, gli chiede conto della sua presenza nella casa. Lo scandalo è ormai scoppiato. Lord Bomston, venuto nel frattempo a conoscenza di tutti i retroscena, tenta di intercedere a favore di Julie e Saint-Preux e di convincere il padre ad accettare il loro matrimonio. Il padre rifiuta di considerare la cosa e Saint-Preux, costretto a lasciare la casa, inizia una lunga peregrinazione che lo condurrà in giro per il mondo per alcuni anni. Qui ha luogo la svolta narrativa che è importante per il nostro tema. Lord Bomston, a riparazione degli sviluppi involontariamente creati dalla sua presenza, offre a Julie una proprietà in Inghilterra dove poter andare a vivere con Saint-Preux una volta abbandonata la sua famiglia. Bomston cerca di convincere Julie esitante e lo fa adoperando il primo esempio, nella storia dell'etica occidentale, di un nuovo genere di argomentazione morale, l'argomentazione dal punto di vista dei requisiti di un'identità. Bomston offre a Julie due ragioni a sostegno del suo consiglio di lasciare la famiglia paterna. La prima è un argomento classico: se rimani, egli dice a Julie, prima o poi tuo padre sceglierà per te un marito. E allora sarai costretta a legarti in matrimonio a qualcuno per cui non senti un vero trasporto. L'approvazione pubblica che senza dubbio riceverai sarà continuamente contraddetta dalla tua coscienza. Sarai rispettata ma disprezzabile. Un argomento classico, appunto, già presente in Platone e tra gli Stoici, in cui vengono contrapposte una morale del principio e i costumi della comunità, la rettitudine e la mera rispettabilità. La seconda argomentazione è invece quella più originale. Dice Lord Bomston a Julie: non riuscirai mai a cancellare il tuo sentimento per Saint-Preux senza allo stesso tempo distruggere ciò che di più importante vi è in te. Quando sarai riuscita a non provare più amore per Saint-Preux non sarai rimasto più nulla degno di stima in te ²⁸. Questa seconda argomentazione pone l'identità della persona come un bene ultimo, dotato di un equilibrio e di una coerenza interna, su cui non è dato neppure agli imperativi etici di legistare, se non in forma mediata e in ogni caso sintonica. Ma torneremo più avanti sul significato di questa posizione per la razionalizzazione della morale occidentale dopo l'apogeo del protestantesimo.

Riprendiamo la trama del romanzo. Julie rifiuta l'offerta di Bomston, non perché condivida i valori del padre ma perché ritiene, precorrendo un tema kantiano, di non avere il diritto di perseguire la propria felicità a spese di quella del padre. Una felicità acquisita a tali condizioni non sarebbe una felicità meritata, ma piuttosto una felicità segnata dal senso di colpa. Da questo punto alla fine il romanzo narra della progressiva dissoluzione dell'identità di Julie. Il padre la persuade a sposare Wolmar, un personaggio in cui Rousseau ritrae in modo quasi caricaturale la mentalità raziona-

²⁸ Cfr. ROUSSEAU, *Julie, ou la nouvelle Heloise*, parte II, lettera III.

lizzante della borghesia del suo secolo. Julie tenta di convincere se stessa della profondità del suo nuovo sentimento e del fatto che quello che provava per Saint-Preux era solo un'infatuazione dell'adolescenza. Per un po' la finzione sembra tenere, ma poi Saint-Preux fa ritorno, i due si reincontrano e tentano di stabilire un'amicizia. Con un incidente Rousseau fa morire Julie. Nei suoi ultimi momenti Julie si rende conto della giustezza della profezia di Lord Bomston. Riconosce che il suo affetto per Saint-Preux è stato eliminato solo a prezzo di uno stravolgimento irreversibile della sua identità e adesso in quelle che una volta le apparivano come conquiste di una desiderata «maturità» vede solamente dei «sacrifici» compiuti senza necessità. In linea con il suo personaggio, Julie dichiara all'ultimo che per lei morire significa poco più che morire una seconda volta.

Nessuno dei personaggi della *Nouvelle Heloise* è portatore o rappresentante positivo di un'etica dell'autenticità. Saint-Preux, Julie, Wolmar, agiscono quasi sempre in modo inautentico, spesso tentano di ingannarsi l'un l'altro e certamente si trovano spesso nella posizione di ingannare se stessi. Tuttavia questo romanzo, trascurato come fonte per la comprensione della teoria sociale rousseauiana, contiene una descrizione in negativo del potenziale distruttivo inerente a una morale di principio rigida e sganciata da una sensibilità per l'equilibrio dell'identità.

Questa descrizione viene a completare il discorso rousseauiano sull'alternativa a una società civile competitiva. Come non si dà emancipazione puramente politica, come effetto di buone istituzioni, se gli individui non hanno maturato la capacità di operare con autonomia all'interno di quelle istituzioni, così non si dà vera autonomia morale, ma solo una caricatura rigorista e repressiva della morale senza un atteggiamento autentico e una capacità empatica verso sé e gli altri. C'è in questa visione un'accentuazione del momento non machiavellico nella politica e del momento non moralistico nella morale, e soprattutto un'insistenza sulla dignità degli imperativi dell'identità, che avvicinano Rousseau alla sensibilità contemporanea. Su questa rilevanza attuale dell'etica rousseauiana torneremo più avanti, quando avremo tracciato un quadro di riferimento più ampio — costituito dalla teoria weberiana della razionalizzazione culturale — entro il quale valutare il senso e la misura in cui essa rappresenta un contributo allo sviluppo del razionalismo occidentale moderno. Prima di passare a questo ci rimane da chiarire il senso in cui questa ricostruzione del pensiero di Rousseau ha attinenza con la critica delle interpretazioni neo-conservatrici.

Rousseau e la sindrome post-moderna

I neo-conservatori considerano fra i fenomeni più salienti del nostro tempo la disaffezione crescente dalle modalità competitive proprie della modernità economica e sociale, la diffidenza egualmente crescente verso l'identificazione puritana di autorealizzazione e successo professionale, la diffidenza nei riguardi dell'universalismo sia scientifico sia etico ed infine il crescente apprezzamento dell'intimità come esperienza morale di per sé valida. Come sappiamo, i neo-conservatori vedono queste tendenze come nuove e recenti e come un'inversione in senso irrazionalista della direzione evolutiva della cultura occidentale. Tale inversione sarebbe dovuta all'influenza del modernismo estetico o nella versione artistico-bohemien o nella versio-

ne terapeutica. Ora, nonostante le ambiguità presenti nel suo pensiero politico, il caso di Rousseau non è facile da collocare dentro un quadro del genere.

Da un lato, infatti, ritroviamo in lui parecchi elementi della sindrome post-moderna. Ad esempio, la sua critica della società civile moderna è concepita come una critica della competizione dal punto di vista dei suoi effetti negativi sulle relazioni interpersonali e sull'identità delle persone. Inoltre, la critica rousseauiana della vita quotidiana parigina del tempo è da lui prospettata come la critica di una falsa solidarietà e di una falsa autonomia. Contro questi effetti di una modernizzazione distorta Rousseau evoca l'immagine di una socialità liberata dalla pressione di modalità strategiche. E questa socialità la vede anticipata, prima dell'instaurazione del contratto sociale, nella realizzazione di un'intimità non distorta. A sua volta questa rete di relazioni personali immuni da motivi strategici è vista da Rousseau come un terreno fertile per lo svilupparsi di quella coscienza etica matura, cioè non repressiva, senza la quale non vi è mutamento istituzionale significativo o duraturo. Infine, il rimedio rousseauiano contro i danni psicologici di una vita sociale dominata dalla competizione mira non a un modo più efficace di controllare il proprio mondo interno ma a un atteggiamento di maggiore apertura verso il Sé reale, non ad una maggiore capacità di abnegazione ma ad una maggiore attenzione verso l'autorealizzazione.

Dall'altro lato, non si può scambiare Rousseau per un sostenitore del modernismo estetico. Non solo egli non può essere considerato un precursore delle posizioni che Bell e altri attribuiscono a Baudelaire ma, al contrario, ci sono elementi per sostenere che vi è in Rousseau una netta avversione per queste tendenze. Rousseau ha semmai ecceduto dal lato della diffidenza calvinista per il gioco e più in generale per la sfera estetica. Sospettoso delle arti in generale ²⁹, Rousseau si oppose attivamente alla costruzione di un teatro a Ginevra con la motivazione che inevitabilmente esso avrebbe favorito la «vanità» e la corruzione. Ben uso ai modi della metropoli, habitat irrinunciabile del *flâneur* baudelairiano, Rousseau continuava a contrapporgli ciò che idealizza come la schiettezza della gente di campagna. Infine, influenzato profondamente dalla cultura e dagli intellettuali francesi del tempo, Rousseau prese sempre partito per quella cultura svizzera che egli continuò a descrivere come «meno affettata». Non solo non si ritrova, nel caso di Rousseau, quella affinità elettiva che i neo-conservatori vogliono riscontrare fra i tempi del post-moderno e l'ideologia della vita come arte o come gioco, ma anzi si trova una decisa anticipazione dei primi insieme a una altrettanto decisa avversione alla seconda.

La rilevanza delle posizioni rousseauiane sugli effetti della riproduzione sociale basata sulla competizione e di una rigida etica dell'autonomia va però al di là dell'evidenziare l'implausibilità delle tesi neo-conservatrici sulla modernità contemporanea. Tante assonanze con motivi contemporanei troviamo nell'opera di Rousseau perché egli, da osservatore perspicace della sua epoca, vi riflette come temi centrali due tensioni culturali nuove, aperte dall'affermazione dell'etos protestante sull'etos della solidarietà immediata e della fratellanza tipico della religiosità cristiana medievale. Gli spostamenti di enfasi oggi presenti nella nostra cultura rappresentano, più

²⁹ Cfr. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, in *Du Contrat social*, Paris, Garnier, 1962, pp. 1-24.

che il prodotto spurio di ideologie estranee alla sfera morale, una risposta tardiva e non finale a queste tensioni morali prodotte dalla modernità culturale le quali, già avvertite da Rousseau, soltanto oggi sono chiaramente percepite dalla coscienza comune. Percepita ed espressa da Rousseau, il quale scriveva quando tali tensioni andavano formandosi, la base *etica* dell'insistenza oggi popolare su temi di autenticità e identità contro il deficit di solidarietà ed il surplus di autorepressione apportati dall'etos acquisitivo ancora sfugge alla comprensione dei neo-conservatori. Rendere esplicita questa base etica delle attuali tendenze culturali e mettere in evidenza gli aspetti di continuità che vi sono con il moderno razionalismo occidentale richiede però una ricostruzione della dinamica evolutiva dell'etica occidentale ed una ricostruzione del contesto in cui l'etica dell'autenticità anticipata da Rousseau viene ad inserirsi. Queste due ricostruzioni saranno l'oggetto del resto di questo saggio.

Autenticità ed evoluzione dell'etica

La diffusione a tutti i livelli della nostra cultura di un interesse per quelle problematiche che ruotano attorno all'identità e all'autenticità dell'individuo ha come determinanti causali una serie molto ampia di fattori di cui è impossibile trattare qui in maniera esauriente. Fra questi fattori troviamo i mutamenti nella struttura e funzione della famiglia³⁰, l'urbanizzazione³¹, l'estensione del periodo adolescenziale³², la nascita e diffusione delle terapie³³. Troviamo inoltre grandi trasformazioni socio-economiche, quali la transizione ad un'economia dominata da organizzazioni complesse e da un modificato rapporto fra produzione e consumo³⁴, mutamenti che interessano la sfera del lavoro³⁵, e processi culturali su cui ci soffermeremo più estesamente. Infine troviamo fattori i quali, pur essendo in realtà sintomi e indicatori piuttosto che cause del diffondersi dell'attenzione per identità e autenticità, indirettamente contribuiscono in maniera non trascurabile al rafforzarsi delle tendenze attuali. Tra questi fattori vanno inclusi gli sviluppi recenti del diritto, dell'etica professionale della medicina, il mutamento delle filosofie manageriali, il sorgere di nuove teologie post-deontiche e ovviamente il nascere e diffondersi di movimenti di massa di tipo nuovo³⁶.

³⁰ La riduzione della famiglia a famiglia nucleare, la riduzione del numero medio di figli e la specializzazione del ruolo genitoriale sull'asse dello scambio affettivo contribuiscono a un riverberarsi più intenso dei disturbi affettivi o d'identità dei genitori sui figli, con la conseguenza di una maggiore incidenza dei medesimi disturbi fra questi ultimi e di una loro maggiore sensibilità in generale per problemi inerenti all'identità. Vedi KENNETH KENISTON, *The Uncommitted. Alienated Youth in American Society*, New York, Harcourt Brace & World, 1965, pp. 241-310; PHILIP SLATER, *Footholds*, New York, E.P. Dutton, 1977, pp. 27-35; DAVID RIESMAN, *La folla solitaria*, op. cit., pp. 49-62; ALEXANDER MITSCHERLICH, *Society Without the Father*, New York, Schocken 1970 (1963), pp. 155-156. Inoltre la presenza di una conoscenza specializzata, a livello medico e psicologico e divulgata dai *media* sulla educazione dei bambini alimenta, attraverso il mito del genitore perfetto che implicitamente crea, le ansie di genitori la cui identità è già fragile. Queste ansie accresciute a loro volta si trasmettono ai figli. Vedi PETER BERGER e BRIGITTE BERGER, *The War over the Family*, Harmondsworth, Penguin, 1984, pp. 132-136 e RIONA RAPAPORT, ROBERT RAPAPORT, ZIONA STRELITZ, *Fathers, Mothers and Society. Perspectives on Parenting*, New York, Vinta-

Tra i processi culturali che maggiormente hanno contribuito al diffondersi di una sensibilità per la tematica dell'identità troviamo anche le trasformazioni messe in luce dai neo-conservatori. Uno di questi processi è la graduale conversione delle élites intellettuali occidentali a una concezione di vita influenzata dall'ideale di una completa autorealizzazione. Inoltre, come Bell e altri sottolineano, la diffusione dei *media*, l'allargamento dell'istruzione e l'espansione dell'industria culturale hanno fornito alle élites intellettuali dei mezzi senza precedenti per la propagazione dei loro valori e orientamenti. Questa analisi, esposta sopra nella introduzione, trascura però la domanda più importante. E cioè, come spiegare in primo luogo l'attrattiva di un'ideale di vita centrato sull'autorealizzazione? Una risposta a questa domanda possiamo darla solo se tentiamo di ricostruire la dinamica interna della cultura morale occidentale nell'età moderna.

ge, 1980, pp. 33-87. D'altro canto, la famiglia contemporanea ha contribuito non soltanto in negativo a creare una generazione più attenta a questioni di identità attraverso il suo generare più frequentemente che in passato individui con problemi in questo senso. Anche le famiglie psicologicamente più « sane », quelle che riescono ad allevare individui con un forte senso di coesione e identità, tendono a farlo all'interno di un pattern di relazioni orientate alla persona più che al ruolo, il che di nuovo conduce — sebbene per differenti motivi — a una speciale sensibilità per ciò che attiene all'identità. Vedi KENNETH KENISTON, *Young Radicals. Notes on Committed Youth*, New York, Harcourt Brace & World, 1968, pp. 70-73; GUY E. SWANSON, « Family Structure and the Reflective Intelligence of Children », in *Sociometry*, n. 37, 1974, pp. 459-490.

³¹ Sulle implicazioni sociali e socio-psicologiche della crescita delle città cfr. LOUIS WIRTH, « Urbanism as a Way of Life », in *American Journal of Sociology*, 44, 1938; LOUIS WIRTH, *On Cities and Social Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1964; LEWIS MUMFORD, *The City in History*, New York, Harcourt Brace & World, 1961; CLAUDE FISCHER, *Networks and Places. Social Relations in the Urban Setting*, New York, Free Press, 1977 e CLAUDE FISCHER, *To Dwell Among Friends: Personal Networks in Town and City*, Chicago, University of Chicago Press, 1982. Riguardo all'influenza della vita metropolitana sul carattere vedi la classica analisi di GEORG SIMMEL, « The Metropolis and Mental Life », in *The Sociology of Georg Simmel*, a cura di Kurt H. Wolff, New York, Free Press, 1967, pp. 409-424.

³² Negli Stati Uniti fra il 1870 e il 1970 la proporzione di studenti universitari rispetto alla totalità dei giovani nel gruppo di età rilevante è salita dall'1,7% al 50% circa (vedi SAMUEL BOWLES e HERBERT GINTIS, *Schooling in Capitalist America*, New York, Basic Books, 1976, p. 201). Fenomeni di allargamento della scolarità di portata simile si sono prodotti in tutte le società industriali avanzate. Ma al prolungamento della condizione di studente corrisponde una estensione della *moratoria psicosociale* sull'acquisizione di quei ruoli adulti che fino a qualche generazione fa dovevano essere assunti in età giovane; vedi ERIC ERIKSON, *Identity, Youth and Crisis*, New York, Norton & Co., 1968, pp. 156-157; RAINER DÖBERT e GERTRUDE NUNNER-WINKLER, *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975. È ragionevole attendersi che individui i quali hanno avuto a disposizione più tempo per sviluppare, provare e adattare un'identità adulta e che durante tale tempo hanno goduto dell'opportunità di esaminare criticamente ruoli e sistemi di attese del mondo adulto tendano a sviluppare anche una sensibilità più fine per la percezione dell'autenticità nella condotta e un interesse maggiore per i problemi ad essa collegati, di quanti hanno dovuto pervenire a un'autodefinizione in base a ruoli imposti loro molto più presto. Una parziale conferma viene dalla ricerca di Ronald Inglehart sul mutamento dei valori (cfr. RONALD INGLEHART, *La rivoluzione silenziosa*, Milano, Rizzoli, 1983), in cui si evidenzia una relazione positiva tra livello di istruzione e orientamenti post-materialistici. Tale relazione resiste ai controlli effettuati per numerose altre variabili, ivi incluso il reddito: vedi ROLAND INGLEHART, *La rivoluzione silenziosa*, op. cit., pp. 101-114. An-

È a questa ricostruzione che il resto di questo saggio cercherà di offrire un primo contributo. Nella prima parte di questa sezione riprenderò da Weber la prospettiva dalla quale questa ricostruzione può risultare maggiormente feconda, cioè la prospettiva della razionalizzazione della cultura e, in particolare, dell'etica. Nella seconda parte mi soffermerò sulla distinzione weberiana fra etica magica, etica religiosa delle norme ed etica della convinzione, che integrerò con la distinzione di L. Kohlberg tra livello pre-convenzionale, convenzionale e post-convenzionale della coscienza morale. Nella terza parte verrà dedicata maggiore attenzione all'etica protestante, in quanto prima etica post-convenzionale o basata su principi ad essere diffusa ampiamente nella società occidentale. In particolare, verranno messe a fuoco le tensioni culturali tipiche della transizione tra società medievale e società moderna e verrà analizzato, sulla scorta delle « Osservazioni inter-

che se ciò che Inglehart chiama valori post-materialistici non è esattamente equivalente a un orientamento verso l'autenticità, si può giustificatamente ritenere che un orientamento post-materialista rappresenta un terreno più favorevole allo sviluppo di una attenzione e sensibilità a questioni di identità e autenticità che non un orientamento materialistico.

³³ Il ruolo della diffusione delle psicoterapie nella crescita di una diffusa sensibilità per i problemi legati all'identità non può essere disconosciuto, anche se non può essergli attribuito quel preponderante peso causale che Rieff e altri tendono ad assegnargli. Tutte le terapie, infatti, da quella freudiana classica alla psicologia dell'Io neo-freudiana, dalla psicologia umanistica di Maslow alla terapia della famiglia, dall'analisi transazionale all'anti-psichiatria esistenziale mettono in risalto, come qualità più importanti dell'individuo, la conoscenza di sé e la capacità di accettarsi insieme all'accettare l'ambivalenza della propria condotta. È fondato supporre che la diffusione delle terapie tra le classi medie delle società industriali avanzate e l'integrazione di idee e metodi simili in settori del sistema giudiziario (giustizia minorile), così come nei servizi di consulenza offerti a famiglie, personale militare e studenti, abbia contribuito in qualche modo a diffondere quanto meno una ricettività e apertura rispetto alle problematiche dell'identità individuale.

³⁴ Si pensi ad esempio alla perdita di funzionalità di vecchi atteggiamenti verso il risparmio e la frugalità in un'economia tardo-capitalistica orientata al consumo e alla produzione di massa, e all'innalzamento del tenore di vita delle società industriali avanzate negli ultimi decenni. Dal lavoro di Inglehart emerge che tale innalzamento è connesso ad un riorientamento da valori materialistici a valori post-materialistici (v. RONALD INGLEHART, *La rivoluzione silenziosa*, op. cit., pp. 46-48). Risultati simili emergono anche dagli studi empirici di DANIEL YANKELOVICH, *New York, Random House, 1981*, e di JEAN STOETZEL, *I valori del tempo presente*, Torino, SEI, 1985. Inoltre il maggiore reddito discrezionale a disposizione degli individui viene di frequente speso in attività culturali, di viaggio e ricreative in genere. Nel corso di tali attività facilmente gli individui si trovano esposti a messaggi culturali già pervasi da temi di autorealizzazione e autenticità (cinema, media e industria culturale) o si trovano esposti a una diversità di situazioni umane, di valori e di pratiche, la quale di per sé costituisce uno stimolo alla riflessione sulla propria identità.

³⁵ Mentre nella società pre-moderna e moderna lavorare vuol dire per lo più fare qualcosa a qualcosa, nella società post-industriale per la maggior parte delle persone l'oggetto del proprio lavoro è il trattare con altre persone: cfr. DANIEL BELL, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, Basic Books 1973 e ALAIN TOURAINE, *La società post-industriale*, Bologna, Il Mulino, 1970. Di conseguenza qualità personali di empatia, sensibilità ed autoconoscenza diventano, insieme a varie *social skills*, sempre più importanti nella vita lavorativa di un numero sempre maggiore di persone. Cfr. WILLIAM WHYTE, *The Organization Man*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1957, e C. WRIGHT-MILLS, *White-Collar*, Oxford, Oxford University Press, 1951. Arlie Hochschild

medie» di Weber, il contributo dato dal protestantesimo alla loro ricomposizione. Successivamente nella quarta parte, cercherò di identificare le nuove tensioni aperte o acuitizzate dalla diffusione del protestantesimo. Queste tensioni nuove costituiscono uno dei più importanti stimoli agli sviluppi post-protestanti dell'etica occidentale, fino alle tendenze contemporanee. Infine, nelle conclusioni, riprenderò la concezione dell'individuo e dell'etica di Rousseau, collocandola nel contesto delle risposte alle tensioni culturali del moderno elaborate dalla tradizione etica occidentale.

L'eredità weberiana

Parlare di continuità o rottura delle tendenze attuali rispetto alla linea evolutiva del razionalismo occidentale richiede l'elaborazione di un quadro teorico entro il quale misurare appunto continuità e discontinuità. Questo quadro lo possiamo a grandi linee derivare da Weber. Le indicazioni più feconde in questo senso si trovano non tanto nel Weber metodologo delle scienze sociali, che più ha avuto fortuna nel nostro Paese, né nel Weber delle conclusioni dell'*Etica protestante*, che ha ispirato l'analisi dei neo-conservatori e anche un certo apocalittismo con intenti radicali ma non meno fuorviante (Adorno e Horkheimer), quanto nel Weber sociologo della religione e nel Weber di *Economia e società*. Troviamo qui un Weber direttamente alle prese con la domanda programmatica che apre e sottende non solamente l'*Etica protestante*, come lascia intendere la scelta editoriale di Parsons traduttore di Weber, ma l'insieme dei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. E cioè la domanda perché in Occidente e soltanto in Occidente si siano prodotti certi sviluppi culturali di significato e portata universali, i quali sono riassumibili soprattutto nella mentalità peculiarmen-te razionalistica che vediamo espressa in ogni manifestazione della nostra cultura, dalla scienza alla notazione musicale, dall'architettura alla buro-

ha analizzato recentemente alcune delle nuove professioni in cui ciò che il lavoratore cede al datore di lavoro in cambio di uno stipendio è la sua capacità di suscitare emozioni e sentimenti nel cliente. Il suo studio sulle hostess e sulle agenzie di riscossione dei debiti dimostra come questo genere di *impiego emotivo* abbia ripercussioni negative sul senso di identità, autenticità e coesione del lavoratore. Si calcola che negli USA il 50% dell'occupazione femminile comporti qualche forma di lavoro emotivo. Emerge inoltre che i gruppi occupazionali in maggiore crescita sono negli USA proprio quelli ad alto contenuto di lavoro emotivo. Cfr. ARLIE HOCHSCHILD, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 234.

³⁶ La letteratura su questi temi è immensa. Segnalo qui FERDINAND D. SCHOEMAN, *Philosophical Dimensions of Privacy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; REINHARD BENDIX, *Work and Authority in Industry*, New York, Harper & Row, 1956; PETER DRUCKER, *The Practice of Management*, New York, Harper & Row, 1954; RENSIS LIKERT, *New Patterns of Management*, New York, McGraw Hill, 1961, e *The Human Organization: Its Management and Value*, New York, McGraw Hill, 1967; GUY E. SWANSON, «A Basis of Authority and Identity in Post-Industrial Society», in Roland Robertson e Burkart Holzner (a cura di), *Identity and Authority. Explorations in the Theory of Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1980, pp. 190-217; KLAUS EDER, «A New Social Movement?», in *Telos* 52, 1982, pp. 5-20; JÜRGEN HABERMAS, «New Social Movements», in *Telos* 49, 1981, pp. 33-37, e il capitolo sui nuovi conflitti di classe in ALAIN TOURAINE, *La produzione della società*, Bologna, Il Mulino, 1975.

crazia, dall'impresa capitalistica al diritto. La risposta Weber la cerca nel potenziale di razionalizzazione insito in alcuni ingredienti della religiosità occidentale — ingredienti quali la prevalenza della profezia etica rispetto a quella esemplare, la maggiore diffusione di un'idea della divinità come fonte della legge più che come principio cosmico immanente, una maggiore disposizione al monoteismo, la prevalenza del momento ascetico su quello mistico nella ricerca della salvezza, la tendenza a riunificare il male in un principio contrario alla divinità, ecc. La presenza di tali elementi nelle concezioni religiose occidentali ha favorito, secondo Weber, una continua razionalizzazione in primo luogo della cultura etica e religiosa e indirettamente di tutti gli aspetti della vita quotidiana. Non entreremo qui nel merito della tesi weberiana sul contributo causale che tale razionalizzazione della vita religiosa, di cui il protestantesimo rappresentò il punto più alto, ha dato alla nascita del capitalismo. Importante per i nostri scopi è piuttosto sottolineare alcuni presupposti teorici che stanno alla base del progetto weberiano.

Il primo presupposto riguarda il concetto di razionalizzazione di cui Weber fa uso nei suoi studi sulla religione e più in generale sulla cultura occidentale. Qui il termine razionalizzazione ha ben poco a che vedere con l'idea di una accresciuta predominanza del momento strumentale e strategico o dell'ottimizzazione dei mezzi rispetto ai fini. Ha anche poco a che fare con l'idea di calcolabilità che talvolta Weber associa alla razionalità dell'azione. Razionalizzazione per un sistema di senso, per una cultura, una religione o uno stile di vita vuol dire invece esplicitare il più possibile le proprie premesse di valore, portarle alla coscienza ed eliminarne o mediarne le contraddizioni interne. In altri termini, un sistema di senso è tanto più razionale quanto più le premesse di valore ad esso sotteso sono insieme esplicitate e coerenti.

Secondo presupposto: per le religioni razionalizzarsi vuol dire cercare di dare espressione e coerenza concettuale a dottrine che vertono sullo stesso nucleo esperienziale costituito dalle costanti umane della sofferenza, della morte e della discrepanza fra merito e fortuna. Ogni etica religiosa deve fornire una risposta a queste inquietudini e la sua evoluzione interna consiste nel rendere questa risposta sempre più completa, sempre più esplicita e sempre più coerente. Il motore interno del processo di razionalizzazione è la presenza e continua riproduzione a un diverso livello di incongruenze, tensioni e contraddizioni.

Naturalmente, questo nulla ci dice ancora sulla possibile influenza storica di un certo prodotto della evoluzione culturale. È questo il terzo presupposto. Gli effetti sociali della razionalizzazione di una certa dottrina religiosa o di una data morale dipendono dalla costellazione di interessi attorno ad essa che possono mobilitarsi, venire lesi o semplicemente restare indifferenti. Un'innovazione evolutivamente importante può restare storicamente lettera morta se non si sposa a interessi e gruppi sociali concreti oppure, se questo è possibile, come nel caso del calvinismo, può liberare un potenziale di trasformazione sociale di grandi proporzioni.

Il quarto presupposto è più una scelta programmatica di Weber che una proposizione teorica. Weber nei suoi studi sulla religione in rapporto al razionalismo occidentale sceglie una rotta che gli consente di navigare sicuro tra due secche dove molti tentativi simili al suo si sono arenati. Weber evita da un lato l'astrattezza di una comparazione meramente tipologica delle

culture e delle religioni e dall'altro evita anche il rischio di un evoluzionismo teleologico. Invece di caratterizzare la specificità del moderno razionalismo attraverso una comparazione statica di somiglianze e differenze rispetto a un ideal-tipo della religiosità orientale, Weber cerca l'accesso a questa specificità attraverso una ricostruzione della dinamica evolutiva della religiosità occidentale stessa, vista in controluce rispetto alle tendenze della religiosità orientale. Incontriamo qui un Weber hegeliano suo malgrado, per il quale comprendere la specificità del moderno razionalismo occidentale vuol dire, come per Hegel, essenzialmente comprendere da dove esso sia emerso e come. Dall'altro lato, Weber si distacca da Hegel in quanto evita di attribuire necessità alle sequenze evolutive che ricostruisce. Laddove la domanda che sottende le ricostruzioni hegeliane della *Fenomenologia dello spirito* è sempre «perché x necessariamente si trasforma in y ?», la domanda che sta dietro la *storia evolutiva* della cultura occidentale tracciata da Weber è piuttosto: «come è possibile che da x si sia sviluppato y ?». Weber non cerca una spiegazione del perché il cattolicesimo "dovesse" dar luogo a una religiosità più razionale, quale il calvinismo, ma si chiede come il calvinismo e il suo accentuare il razionalismo ascetico sia potuto emergere dal cattolicesimo medievale.

Il Weber della *Religionsoziologie* è infine un Weber che, in dissonanza con le accentuazioni degli scritti metodologici, spesso insiste sulla superiorità globale di un sistema etico o di una cultura religiosa su di un'altra. Il problema è però che quando Weber ad esempio sostiene che un'etica religiosa delle norme contiene una risposta alle situazioni limite dell'esistenza umana superiore o più razionale di quella fornita da una religiosità magica, o quando sostiene che un'etica della convinzione, quale quella puritana, rappresenta un progresso rispetto all'etica del cattolicesimo medievale, egli di solito illustra il suo giudizio con riferimenti al contenuto dell'una o dell'altra forma culturale, ma nulla ci dice sui criteri in base ai quali una forma culturale è giudicata un progresso o un salto evolutivo rispetto a un'altra. Questa base sistematica sottesa alla sua analisi della razionalizzazione culturale dobbiamo ricostruircela a partire da notazioni e significati impliciti. Seguendo la proposta di Wolfgang Schluchter, una tale base sistematica possiamo generarla integrando la tipologia weberiana delle etiche religiose con la teoria dello sviluppo morale di Kohlberg³⁷. Secondo Kohlberg lo sviluppo morale dell'individuo attraversa tre livelli fondamentali³⁸. Al primo livello della coscienza morale, che Kohlberg chiama *pre-convenzionale*, un'azione viene giudicata moralmente giusta se può generare piacere per l'attore o se può soddisfare un bisogno suo oppure, occasionalmente, se soddisfa i bisogni di qualcun altro a lui vicino. Al livello successivo, quello *convenzionale*, un'azione è giudicata moralmente giusta se è in accordo con le attese di un'autorità o di un gruppo di riferimento (per esempio degli anziani, dei sacerdoti, del re, del clan, del capo carismatico, della comunità ecclesiale o del *peer-group*). Infine, al livello *post-convenzionale* un'azione è giudicata moralmente giusta nella misura in cui le sue conseguenze o la in-

³⁷ Cfr. WOLFGANG SCHLUCHTER, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley, University of California Press, 1981 (1979) specialmente le pp. 39-48.

³⁸ Vedi LAWRENCE KOHLBERG, *Essays on Moral Development*, San Francisco, Harper & Row, 1981, vol. I, pp. 17-19.

tenzione che la ispira (o entrambe), si accordano con un principio generale e formale scelto autonomamente dall'attore in virtù delle sue qualità di comprensività, universalità e coerenza ³⁹. Da questi tre livelli della coscienza morale, che Kohlberg utilizza per lo studio dello sviluppo morale del bambino, è possibile derivare dei criteri per distinguere i sistemi etici in base alle loro qualità formali. Questi criteri ci possono infine aiutare a identificare gli assi su cui l'evoluzione etica ha luogo. Possiamo distinguere due o più sistemi etici in base a:

- a) *l'ambito di validità* del giudizio morale;
- b) *il fondamento della validità* del giudizio morale;
- c) *l'oggetto* del giudizio morale;
- d) *il tipo di coscienza* presupposta.

L'ambito di validità di un sistema etico concerne l'insieme degli attori a cui si applicano e i giudizi e le prescrizioni derivate dal sistema stesso. Questo ambito può essere circoscritto a un gruppo quale la famiglia o il clan (mentre all'esterno di questo gruppo le regole della morale si intendono sospese), oppure può comprendere un gruppo più ampio quale la nazione, oppure ancora coincidere con l'umanità intera, nel caso delle etiche moderne. Negli ultimi anni la problematica ecologica ha favorito il sorgere di etiche con ambiti di validità ancora più estesi, per esempio estesi al di là della umanità presente (responsabilità verso le generazioni future) o al di là della stessa specie umana (responsabilità verso le specie animali e verso l'ambiente). In base a questo criterio, l'evoluzione etica procede lungo un asse che va dal *particolarismo* all'*universalismo*.

Il fondamento della validità di un giudizio etico ha a che fare con le condizioni alle quali un giudizio etico è considerato un buon giudizio. In altre parole, il fondamento della validità definisce e delimita quali *tipi* di giustificazioni, piuttosto che quali singole giustificazioni, vanno considerati validi. Quando muta il fondamento del giudizio, il cambiamento riguarda non tanto il fatto che una giustificazione o un'altra è vista come non più valida, ma che *un certo tipo* di giustificazione ha perso validità. Al livello pre-convenzionale, per esempio, qualcosa è giusto perché può produrre conseguenze piacevoli oppure, al livello della coscienza convenzionale, qualcosa è giusto perché si accorda con una legge o una norma della comunità. A un livello post-convenzionale, infine, giustifichiamo un'azione sulla base di principi riflessivi scelti autonomamente fra diversi possibili. Da questo punto di vista i sistemi etici si evolvono lungo un asse che va dalla *concretezza* all'*astrazione* e lungo un asse che va dall'*immediatezza* alla *riflessività*. Il primo ci dice che più è evoluto un sistema, etico maggiore è la distanza tra il piano su cui avviene il giudizio e la situazione concreta che ha generato il dilemma. Torneremo su questo punto a proposito delle nuove tensioni generate dalla vita morale moderna. Il secondo asse ci dice che col procedere dell'evoluzione i sistemi etici incapsulano l'oggetto del giudizio in gradi di riflessività crescente. Dapprima ciò che può essere giusto o non giusto sono singole azioni, poi (al livello convenzionale) non sono più solo azioni concrete ma anche classi di azioni (non più questo omicidio ma l'uccidere) che possono essere giudicate in base a norme. Ad uno stadio ancora successivo le norme stesse possono venire giudicate in base a principi più generali. Per esempio, possiamo giudicare la legislazione di un paese riguardo all'omici-

³⁹ Vedi LAWRENCE KOHLBERG, *Essay on Moral Development*, op. cit., p. 19.

dio come giusta o meno in base a principi di equità, garanzie costituzionali, ecc. Ad uno stadio ancora più avanzato, che finora è rimasto dominio dei filosofi, è infine possibile giudicare della appropriatezza degli stessi principi.

Anche l'oggetto della valutazione etica, ciò che può essere giudicato giusto o ingiusto, muta con l'evoluzione dei sistemi etici. Esso può consistere di un'azione, una sequenza di azioni o al limite la condotta di un'intera vita, considerate sotto l'aspetto del risultato o dell'intenzione o di entrambi. Da questo punto di vista l'evoluzione dell'etica procede dalla *semplicità* alla *complessità*.

Infine, i vari tipi di etica richiedono vari tipi di coscienza morale per potere essere concretamente applicati alla vita sociale. Ai primi stadi le restrizioni sul tipo di coscienza morale che l'attore deve possedere non sono molte, ma già un'etica dei principi quale l'etos puritano richiede una coscienza autonoma e un'etica dell'autenticità, come vedremo in seguito, richiede una coscienza autonoma ma anche dotata di particolare flessibilità ed empatia. Da questa prospettiva l'etica si evolve su un asse che va dall'*eteronomia* all'*autonomia*.

Combinando queste linee direttrici dell'evoluzione etica possiamo ridefinire il concetto weberiano di razionalizzazione dell'etica come un processo evolutivo orientato verso una maggiore autonomia dell'individuo, verso una sempre maggiore astrattezza e riflessività delle argomentazioni etiche, verso un ruolo crescente dell'intenzione nel determinare la giustezza di un'azione, verso una maggiore complessità dell'oggetto della valutazione etica e infine verso un'applicazione sempre più universalistica delle prescrizioni etiche.

Tre tipi di etica e loro rapporto con il Sé

Siamo ora in grado di caratterizzare meglio tre tipi di etica analizzati da Weber e di esaminare alcuni loro aspetti dall'ottica del processo di razionalizzazione. Il primo tipo di etica è quella che Weber chiama *etica magica*, il secondo è l'*etica religiosa delle norme* e il terzo è dato dall'*etica del principio o della convinzione*, tipo al quale appartiene il puritanesimo e a cui dedicheremo maggiore attenzione ⁴⁰.

Il termine *etica magica* è in parte fuorviante. Infatti a questo primo stadio dell'evoluzione della morale non si danno ancora norme vere e proprie, non c'è una vera consapevolezza della trasgressione, non vi è nozione di colpa o di peccato e la valutazione etica dell'azione concerne soltanto le conseguenze e non l'intenzione. Benché il mondo sia ancora il «giardino incantato»

⁴⁰ Il termine *etica religiosa delle norme* è adoperato qui con un significato diverso da quello attribuitogli da Weber. Weber lo usa per riferirsi sia a un'etica della convinzione (p. es. l'etica puritana) sia a un'etica convenzionale basata su norme concrete (p. es. l'etica dei Dieci Comandamenti). Seguendo Schluchter, abbiamo qui separato questi due significati weberiani e adoperato il termine *etica delle norme* solo per designare il secondo. *Etica di principio* non è un termine di Weber. È usato qui per designare tutte quelle etiche che giustificano le loro prescrizioni in base a principi piuttosto che in base a norme. L'«etica dei fini ultimi» e l'«etica della convinzione» insieme all'«etica della responsabilità» sono tutti esempi di etiche di principio.

dove tutto ha un significato e dove agiscono emissari magici di un altro mondo, quello dei demoni e degli spiriti, questi demoni e spiriti non sono ancora dèi. Non hanno una volontà propria cui gli uomini devono obbedire. Al contrario sono essi che subiscono la volontà umana attraverso le manipolazioni magiche. Attraverso la supremazia assicurata dalla pratica magica il mondo di qua, quello umano, domina quello di là ⁴¹. All'interno di un'etica magica il giudizio e le prescrizioni tendono a riguardare singole azioni e solo occasionalmente, nella forma di tabù, riguardano classi di azioni. Il tipo di coscienza presupposto da questo genere di etica è una coscienza ancora eteronoma e alquanto indifferenziata. L'attore deve essere in grado di valutare le conseguenze immediate delle proprie azioni, di calcolare strategicamente costi e benefici e di riconoscere quei contesti sociali e naturali a cui si applicano i tabù. Così come nella cultura la sfera della moralità non si è ancora differenziata da quella della razionalità strumentale, per cui ciò che è giusto non è ancora percepito come distinto da ciò che è utile, così l'attore individuale non ha ancora consapevolezza dell'antagonismo fra dovere e inclinazione. Le passioni, in particolare, non sono ancora diventate qualcosa di potenzialmente pericoloso per la propria salvezza. Sono negative solo se il loro influsso conduce un attore sprovvisto al fallimento magico.

Una prima vera differenziazione all'interno della cultura e della personalità ha luogo soltanto con l'avvento di un'*etica religiosa delle norme*. Tale etica rappresenta un progresso su quasi tutti gli assi evolutivi illustrati sopra. Mentre nell'etica magica non si dà legge divina, con la transizione a un'etica delle norme i demoni si trasformano in dèi con una volontà propria da cui discendono le varie norme etiche, le quali sono ora valide per tutti i membri di una società e non solo per gruppi totemici o clan particolari. Accanto a questo maggiore universalismo troviamo anche una nuova differenziazione. Diventa possibile distinguere tra colpa e insuccesso: la trasgressione del volere divino diventa un'azione ingiusta indipendentemente dai risultati. Questa volontà che definisce il giusto non ha più la frammentarietà dei singoli tabù, legati ai più disparati contesti, ma si organizza in sistemi di norme, come i Dieci Comandamenti, la cui osservanza è in grado di assicurare la compensazione etica nella forma di una duratura salvezza ⁴². Il fondamento della validità dei giudizi etici si trasforma dal successo all'osservanza delle norme e con ciò la moralità viene a costituirsi come un dominio autonomo. L'attore morale rimane ancora caratterizzato da una coscienza eteronoma — non gli è mai richiesto di giudicare le norme della sua comunità ecclesiale né tanto meno le norme divine — ma deve ora essere in grado di distinguere questioni di utilità da questioni di equità e deve controllare la sua natura interna in modo più stretto. È a questo stadio che comincia a delinearci il conflitto tra ragione e passioni, così come è espresso ad esempio nel mito platonico dell'auriga.

La transizione da un'etica delle norme a un'*etica di principio* è la più interessante dal punto di vista dei contenuti del processo di razionalizzazione, poiché questo passaggio coincide con la nascita di una moralità moderna. L'innovazione più importante ha luogo al livello della concezione della salvezza. Nelle religioni orientate verso il rito il fedele si affranca dalle colpe commesse attraverso una qualche manipolazione sacra. Tale processo,

⁴¹ Vedi MAX WEBER, *Economia e società*, Milano, Comunità, 1961, pp. 411-418.

⁴² Vedi MAX WEBER, *Economia e società*, op. cit., pp. 443-445.

come del resto ogni forma di manipolazione magica, dà luogo a una qualche simbologia specifica la quale però rimane staccata dal resto della vita quotidiana e conseguentemente non vi esercita grande influenza. In altre religioni, specialmente in quelle che mettono l'accento sulla onnipotenza divina e sulla natura etica della volontà divina, la salvezza viene a dipendere per il fedele meno dalla partecipazione a riti collettivi e più dalle «opere buone» compiute personalmente. La salvezza del fedele è come un conto corrente, su cui ad ogni azione buona o cattiva possono essere registrati crediti o debiti. Lo stato finale del conto, in attivo o in passivo, determinerà la redenzione o la dannazione del fedele. Nel cattolicesimo tradizionale ciò che costituisce merito o demerito ai fini della salvezza è l'intento sotteso a ogni singola azione. In questo modo però la condotta del fedele «assume il carattere di una successione di singole azioni prive di metodicità etica»⁴³. L'innovazione introdotta dalla religiosità protestante e dal calvinismo in particolare consistette nel trattare le singole azioni e opere come manifestazioni di una disposizione globale della personalità. Questo significa che le azioni il cui risultato è fortuitamente positivo non valgono più come meriti religiosi, ma anche e soprattutto un forte ridimensionamento del valore di quelle azioni che non sono espressione della personalità.

Sforzarsi di redimere con un solo atto finale di eroismo un'intera vita di servilismo diventa, da una prospettiva protestante, moralmente meno meritorio del compiere atti qualitativamente meno straordinari ma che derivino da un'inclinazione abituale verso il coraggio. Di conseguenza, la via migliore per garantirsi la salvezza diventa lo sforzo costante di plasmare il proprio carattere. Questo «plasmare il carattere» prenderà la forma di quella direzione metodica della condotta di vita, che ancora oggi vediamo all'opera nel carattere nazionale dei paesi protestanti.

L'etica di Calvino, se considerata dalla prospettiva teorica sopra delineata, contiene un certo numero di importanti svolte evolutive rispetto alle etiche delle norme. In primo luogo, il fondamento della validità del giudizio morale compie un salto di qualità sul piano della riflessività. L'agire è visto come giusto o ingiusto non più in base al suo conformarsi o trasgredire norme concrete ma piuttosto in base al suo soddisfare un principio etico più generale — nel caso del puritanesimo, il dovere di favorire la realizzazione dei disegni divini attraverso la dedizione al proprio lavoro. Non solo l'agire, ma anche le norme della vita religiosa poterono essere sottoposte a giudizio in termini della loro compatibilità col principio. Questo principio generale, però, era ancora considerato dal fedele come un'espressione della volontà divina e come tale al di sopra di ogni esame critico. In questo senso il puritanesimo costituisce soltanto il punto di partenza della razionalizzazione etica propria dell'età moderna. Esso include già una morale di principio, ma il principio è ancora accettato in maniera dogmatica. L'etica kantiana costituirà un ulteriore passo avanti, per il suo fondare il principio (in questo caso l'imperativo categorico) non più in termini di volontà divina ma dei presupposti necessari della razionalità pratica. Le etiche di Habermas e Apel si spingono ancora più in là, su questa stessa linea evolutiva, nel fondare la validità del principio non più sulla razionalità depositata in un soggetto trascendentale ma su processi di formazione collettiva del consenso. In secondo luogo, l'oggetto del giudizio cresce di complessità con

⁴³ Vedi MAX WEBER, *Economia e società*, op. cit., p. 259.

l'etica puritana. Non si tratta più solo di stabilire se una data classe di azioni si accorda o trasgredisce certe norme specifiche. Piuttosto, si tratta di valutare la condotta di una vita in base al principio della dedizione a una vocazione e in base al suo esprimere i motivi centrali di una personalità. Di nuovo, l'etica calvinista rappresenta solo il punto di inizio dell'etica moderna. La condotta di vita di una persona è ancora valutata soltanto in rapporto all'intenzione che la sottende, ed è per questo che l'etica puritana rimane per Weber un'etica della convinzione o dei fini ultimi. Uno sviluppo ulteriore sarà rappresentato dalle *etiche della responsabilità*, fra cui quella suggerita da Weber stesso, le quali estenderanno l'oggetto del giudizio fino ad includere anche le conseguenze obiettive e prevedibili di un certo modo di vita. In terzo luogo, un'etica di principio come quella puritana presuppone degli attori morali capaci di generare da sé orientamenti normativi e di distanziarsi da quelli della comunità se necessario. In una parola, presuppone l'autonomia dell'individuo. Tuttavia l'interesse dell'etica puritana ai fini del nostro discorso sulle radici culturali del «post-moderno» non si esaurisce in queste innovazioni evolutive. La sua rilevanza può essere percepita appieno solamente se leghiamo queste innovazioni formali con le modificazioni di contenuto che essa ha portato nel contesto storico-culturale della prima modernità.

La risposta puritana alle tensioni culturali della prima modernità

L'etica calvinista della vocazione resta il punto di riferimento più importante per comprendere non solo la nascita del moderno razionalismo occidentale, che costituiva l'oggetto di studio di Weber, ma anche per comprendere il disagio contemporaneo verso tale razionalismo, che costituisce il nostro oggetto d'indagine. Da un lato, infatti, l'etica puritana apportò una soluzione innovativa alle tensioni culturali della prima modernità, ma dall'altro ne aprì delle nuove, alle quali le tendenze contemporanee danno una prima e certo non definitiva risposta.

Nelle «Osservazioni intermedie» Weber analizza le tensioni che si produssero nella prima modernità tra il processo di razionalizzazione che aveva investito sei sfere dell'agire sociale e l'etos della fratellanza o della solidarietà che prevaleva nella religiosità cristiana pre-moderna. Dapprima Weber considera la sfera dell'agire economico.

Il motivo costante dell'etica della fratellanza era:

«l'obbligo di aiuto fraterno a chi era in difficoltà, limitato ai rapporti interni: concessioni di uso gratuito, prestito senza interessi, dovere di ospitalità e di soccorso dei nobili e benestanti nei confronti di chi era privo di mezzi, lavoro senza compenso sul podere del vicino o anche su quello del signore in cambio del semplice vitto. Tutto ciò in base al principio: quello che oggi manca a te, domani può mancare a me, naturalmente non formulato razionalmente, ma sentito emotivamente»⁴⁴.

⁴⁴ Vedi MAX WEBER, «Osservazioni intermedie. Teoria degli stadi e delle direzioni del rifiuto religioso del mondo», in MAX WEBER, *Sociologia delle religioni*, Torino, UTET, 1976, pp. 585-625. V. p. 592.

Questa etica della solidarietà col prossimo, che per l'ininterrotta egemonia della cultura cattolica forma ancora l'ossatura della vita morale del nostro Paese con il suo umanitarismo particolarista e ipocrisia o formalismo pubblici, non poteva non entrare in tensione con gli imperativi di un'economia in via di modernizzazione. Ovviamente, il desiderio di guadagno e di un arricchimento rapido sono sempre esistiti e finché hanno preso la forma dell'approvazione violenta ma episodica o dello sfruttamento economico del privilegio politico non sono mai entrati in grave contrasto con la spiritualità religiosa pre-moderna. Invece il perseguimento sistematico della ricchezza attraverso l'organizzazione razionale dell'impresa e l'impiego razionale delle risorse richiedeva l'accessibilità motivazionale (e l'accettabilità culturale) di relazioni sociali basate sul puro interesse economico — il *cash nexus*. Nel quadro di queste relazioni sociali non c'è posto per il «prossimo», ci sono solo gli «altri». Nella prima metà del sedicesimo secolo, con l'accumulazione capitalista già avviata da qualche tempo, con le attività mercantili che fiorivano e generavano una considerevole prosperità, ed infine con l'espansione dell'impresa manifatturiera in Inghilterra e in una certa misura anche sul Continente, questo settore emergente dell'economia, ancora largamente sommerso da relazioni sociali tradizionali e in nessun modo egemone, già cominciava a scontrarsi con l'ideale di fratellanza proprio del cattolicesimo pre-moderno. A questo punto, prosegue Weber, due strade rimanevano aperte alla cultura occidentale per riconciliare questo contrasto in una visione del mondo coerente. Una era la fuga mistica dal mondo verso un'anarchia dell'amore per l'altro. L'altra consisteva nella semplice rinuncia al comandamento «ama il prossimo tuo come te stesso», e questa fu la soluzione avanzata nella teologia puritana. Il calvinismo legittimò teologicamente, in un'epoca in cui solo una legittimazione religiosa poteva avere efficacia, atteggiamenti di indifferenza verso la sofferenza del prossimo — anche verso quella causata dal proprio agire sociale — in nome del non interferire con il piano divino.

Una tensione simile si ritrova nella sfera politica. Il consolidamento dello Stato nella prima modernità portò con sé un consolidamento di prassi e atteggiamenti strategici, insieme al riconoscimento di questa modalità dell'agire come costitutiva del politico. Questi motivi sono presenti in modo esemplare nell'opera di Machiavelli. Questo riconoscimento che la ragione di Stato ha una sua logica interna e che il successo nella sfera politica dipende più dalla geografia del potere che dall'essere nel giusto non può che apparire inaccettabile a una religione della fratellanza. La politica sarà quindi «tanto più estranea alla fratellanza, quanto più sarà "oggettiva" e calcolatrice, libera da sentimenti appassionati, senza ira e senza amore»⁴⁵. Anche in questo caso rimanevano due vie per una razionalizzazione coerente della cultura. O l'atteggiamento radicalmente antipolitico del mistico, o la accettazione calvinista della necessità di imporre ad un mondo depravato ciò che è giusto «anche con l'uso dei mezzi di questo mondo, ossia con la violenza»⁴⁶.

La terza sfera dell'agire sociale considerata da Weber, è quella estetica. La relazione tra arte e religione è sempre stata complessa. Nella religiosità magica l'arte viene spesso usata come un mezzo fra gli altri per ottenere

⁴⁵ Vedi MAX WEBER, «Osservazioni intermedie», op. cit., p. 597.

⁴⁶ Vedi MAX WEBER, «Osservazioni intermedie», op. cit., p. 599.

il controllo magico degli spiriti. Più tardi, sia nella civiltà classica che in quella cristiana l'arte è spesso usata per scopi di edificazione. In generale è sempre esistita una certa armonia fra sfera religiosa e sfera estetica fintanto che l'arte è stata intesa come frutto di un'ispirazione divina o come gioco spontaneo e immediato. Invece non appena l'arte comincia a essere vista come un'attività orientata a valori autonomi, coltivati e affinati consapevolmente, comincia a emergere una grande tensione fra arte e religione sul terreno del senso. Entrambe infatti condividono in qualche modo il fine di fornire senso alle persone, e soprattutto di fornire un senso situato al di là dei significati ordinari della vita di ogni giorno. Nel moderno l'arte comincia a svolgere una funzione in qualche modo vicina a quella della religione nel suo offrire una salvezza *sui generis*, in questo mondo, dalle routine del quotidiano e soprattutto «dalla pressione crescente del razionalismo teorico e pratico». Inevitabilmente, ogni etica religiosa deve prendere posizione contro questa forma di redenzione fatta di «godimento irresponsabile e di una segreta mancanza d'amore»⁴⁷. Nel caso di questa sfera dell'agire sociale, il deprezzamento dell'arte implicito nella corrente puritana della Riforma non constitui né un'innovazione né un impulso alla modernità culturale.

Una vicenda simile, segnata da una primitiva armonia e poi da un entrare in conflitto, caratterizza la relazione tra religione e sfera erotica. Pratiche orgiastiche e prostituzione sacralizzata erano in molte religioni pre-moderne parte integrante dell'attività di culto. Tuttavia anche la sfera erotica ad un certo punto inizia ad autonomizzarsi, a diventare un'area di condotta con una propria dinamica, propri valori, propri rituali, propri codici simbolici e così via. Quanto più si sviluppa una cultura in grado di sublimare l'eros in amore e di distaccarlo dall'ingenuo naturalismo del sesso, tanto più diventa inevitabile la collisione tra questa cultura e l'etica della fratellanza. Nuovamente, come nel caso dell'arte, una cultura erotica pone esigenze che contrastano spesso con quelle dell'esistenza quotidiana e nuovamente promette un surrogato di salvezza nella forma socialmente esclusiva della fusione totale con l'identità di un altro. Questo surrogato di redenzione non può che apparire sospetto ad ogni etica religiosa che si voglia coerente. Anche nel caso di questa sfera dell'agire, come per la sfera estetica, l'etica del protestantesimo, con il suo accettare un eros addomesticato nella forma del matrimonio finalizzato alla procreazione, non fece che seguire l'unico cammino praticabile per una coerente razionalizzazione.

Il perseguimento razionale della conoscenza o sfera intellettuale è la quinta area di tensione tra religione pre-moderna e una società in via di modernizzazione. Ogni fede domanda a un certo punto e in qualche maniera il sacrificio dell'intelletto. Laddove la conoscenza empirica perseguita con metodologie razionali mette capo a una visione «disincantata» del mondo, tale visione non può che apparire minacciosa alla coscienza religiosa pre-moderna, la quale ha sempre dato per scontato che il corso del mondo dovesse in qualche modo avere senso, almeno per quel che riguarda le cose umane. Venivano così a contrasto due immagini del mondo. L'una, quella scientifica, vedeva il mondo come un universo della causalità naturale, l'altra, quella religiosa, lo vedeva come un cosmo della compensazione etica, dove vengono distribuiti premi e punizioni e dove gli eventi assumono sen-

⁴⁷ Vedi MAX WEBER, «Osservazioni intermedie», op. cit., p. 605.

so rispetto a questo punto di vista. Esisteva però un'altra area di frizione tra sfera intellettuale e religione, legata al concetto di *Bildung*. Il protestantesimo ascetico si comportò davanti a questa sfida come tutte le altre religioni, cioè deprezzando la conoscenza non rivelata. Ma introdusse una importante distinzione. Tale deprezzamento e diffidenza interessò soltanto il tentativo di cogliere il mondo nella sua totalità attraverso categorie metafisiche, speculative e filosofiche, ma non toccò invece il perseguimento razionale della conoscenza attraverso la ricerca empirica, specialmente nell'ambito delle scienze naturali. Con questa innovativa distinzione il puritanesimo aprì la strada ad una riconciliazione parziale tra religione e sfera della conoscenza razionale.

Infine, una sesta sfera di tensioni aveva a che fare con il problema della teodicea. La prima cristianità e il cattolicesimo considerarono il demone come fonte e radice del male nel mondo e considerarono il demonio una creatura di Dio, seppure degenerata. Ma questa soluzione non poteva dirsi coerente, poiché riusciva difficile riconciliare il presupposto dell'onniscienza e onnipotenza divina con quello della benevolenza. Il puritanesimo calvinista sciolse la tensione ridimensionando e di fatto quasi abbandonando l'idea di paterna benevolenza associata all'idea di Dio propria della religione cattolica medievale.

Fin qui l'analisi weberiana. In questo scritto Weber ci offre forse la sua indicazione più importante per un'indagine sulle origini del mutamento culturale nella transizione al moderno contemporaneo. La rilevanza dell'etos puritano per il sorgere della società moderna è qui identificata con la sua capacità di fornire risposte alle tensioni fra cultura pre-moderna e fermenti modernizzanti. Ciò che mi propongo di fare è proseguire l'analisi di Weber applicando questa stessa strategia di ricerca al contesto culturale successivo all'affermazione dell'etica protestante. Tale contesto, determinato in larga parte dallo stesso successo dell'etos puritano, è il punto d'attacco per comprendere l'attuale presa di distanza da certi aspetti del razionalismo occidentale. Non è possibile che la soluzione puritana alle tensioni della prima modernità, nel liberare il potenziale di razionalizzazione della vita sociale che forma l'oggetto degli interessi di Weber, abbia anche aperto nuove e forse più devastanti tensioni che ancora attendono una positiva risoluzione? Se questa ipotesi è plausibile, acquista plausibilità anche l'ipotesi che parecchi dei fenomeni che preoccupano i neo-conservatori costituiscano risposte contemporanee a tensioni culturali generate dalla stessa modernità. Tali fenomeni risulterebbero allora legati meno alle fortune di ideologie estetizzanti e più alla dinamica interna della razionalizzazione della cultura occidentale. Le considerazioni che seguono sono il frutto di una prima e ancora provvisoria esplorazione del terreno.

Le nuove tensioni culturali del moderno

La soluzione puritana alle tensioni fra i requisiti motivazionali di una sfera economica-politica in via di modernizzazione e l'etos della fratellanza pre-moderno — soluzione egemone in tutte le società protagoniste della prima ondata modernizzatrice e poi ulteriormente propagata dalla influenza crescente di tali Paesi sulla scena storica mondiale — aprì la strada a tensioni nuove che possono essere raggruppate, per quanto riguarda la sfera

morale, in due tipi fondamentali. Da un lato vi sono tensioni che hanno a che fare con le proprietà formali dell'etica puritana in quanto etica di principio. Questo genere di tensioni accompagna inevitabilmente il modernizzarsi della vita morale di una società. Qualunque altro etos storico fosse stato protagonista di questa transizione in Occidente, queste tensioni sarebbero emerse ugualmente. Dall'altro lato vi sono tensioni che hanno a che fare con il puritanesimo come prodotto storico unico. Sono queste tensioni culturali legate alle contingenze storiche della prima modernizzazione che stanno alla base, come bersaglio reattivo, dell'odierno disagio verso certi aspetti del razionalismo occidentale.

Tra le tensioni legate agli aspetti formali dell'etos puritano riscontriamo una *decontestualizzazione dei problemi morali* e una corrispondente *demotivazione delle prescrizioni etiche*⁴⁸. Queste tensioni traggono origine dalla differenziazione, propria di ogni cultura morale moderna, di una sfera della riflessione etica razionale (Ethik) dal contesto più ampio dei costumi morali di una società (Sittlichkeit). Quell'ambito, ancora indifferenziato nel pre-moderno, di dilemmi *pratici* riguardo a quale azione sia *miglior* compiere in un dato contesto (cioè quale azione realizzi di più del bene) si scinde con l'avvento di una vita morale moderna in un ambito di domande propriamente *etiche*, connesse alla generalizzabilità degli interessi e all'*equità* delle varie soluzioni ad ogni conflitto di interessi, ed un altro ambito di domande *valutative* sulla qualità delle forme di vita, dei valori e delle identità. A questa differenziazione corrisponde una specializzazione e maggiore astrattezza delle prescrizioni *etiche*, ora orientate solo a questioni di giustizia ed equità. Le etiche pre-moderne, centrate su norme concrete, sono talmente integrate nella cultura e nell'identità collettiva della comunità che le adotta, da non porre alcun problema di comprensibilità delle prescrizioni. Norme e prescrizioni, infatti, trovano espressione in un linguaggio e in una serie di presupposizioni che conservano per l'attore la forza e indiscutibilità dei contenuti della prima socializzazione. In questo quadro l'identificazione dei contesti rilevanti per l'applicazione delle norme non pone alcun problema. La morale dell'onore o la morale dell'omertà, ancora presenti e vive nelle parti meno moderne del nostro Paese, costituiscono esempi di questa compenetrazione di morale e costumi. Per esempio, la prescrizione di vendicare l'onore della propria famiglia quando questo venga pubblicamente leso è una prescrizione corredata da un pacchetto cognitivo e motivazionale *nel* quale si viene socializzati e che non lascia all'attore incertezze sul da farsi. Non così all'interno di una moderna morale di principio. Ad uno stadio post-convenzionale i costumi a cui uno è stato socializzato, e che costantemente si vedono riconfermati nella propria comunità, hanno perso il loro status morale privilegiato. La constatazione che essi vigono di fatto non li rende necessariamente giusti agli occhi dell'attore morale. Inoltre, la generalità dei principi morali cui ci si riferisce — si pensi all'imperativo categorico o all'etica della dedizione alla vocazione — non contengono alcuna specificazione riguardo a come si debbano applicare ai casi concreti. Questo lavoro di sussunzione del caso particolare sotto principi così generali è uno dei

⁴⁸ Questa analisi degli aspetti formali della transizione a una moralità moderna è tratta nelle linee essenziali da Jürgen Habermas, *Etica del discorso*. Bari, Laterza, 1985 (1983).

punti di tensione di ogni etica moderna poiché richiede delle qualità erme-
neutiche e cognitive certamente non richieste all'attore pre-moderno e non
sempre facilmente disponibili.

In secondo luogo, le risposte che le moderne etiche di principio fornisc-
cono ai dilemmi pratici della vita sociale sono anch'esse risposte generali
le quali devono poi essere ritradotte in termini locali e adattate al contesto
in questione. Questo nuovamente richiede competenze che vanno al di là di
quanto è presupposto da una morale pre-moderna. Inoltre, ciò che una mo-
rale di principio impone all'attore di fare spesso esige disposizioni e orien-
tamenti non necessariamente coordinati con i contenuti della prima
socializzazione. Per esempio, può richiedere motivazioni che non hanno po-
sto nell'identità collettiva a cui l'attore partecipa oppure motivazioni per
cui non esiste una motivazione culturalmente sedimentata. È questo uno
degli aspetti della difficoltà a estirpare il fenomeno mafioso in alcune parti
del nostro Paese. Le motivazioni che portano con sé la forza della prima so-
cializzazione sono indubbiamente più resistenti di quanto le nuove motiva-
zioni, generate da una moderna etica di principio, siano facili a generarsi.
Sembra plausibile concludere che queste due componenti del passaggio a
una moralità autonoma, e cioè a) l'astrattezza dei principi e il loro essere
distanti da quella vita sociale che dovrebbero regolare e b) la novità e rela-
tiva estraneità delle motivazioni prescritte rispetto alla personalità degli at-
tori, costituiscono due tensioni del tutto inevitabili che hanno accompagnato
il diffondersi dell'etos puritano. Appare però evidente che l'acutezza di queste
tensioni dipende anche dal grado di flessibilità cognitiva e competenza in-
terpretativa dell'attore morale. Più la coscienza che opera il giudizio è fles-
sibile maggiore sarà la sua capacità di adeguare le prescrizioni derivate dal
principio a quelle configurazioni di bisogni che costituiscono il dilemma in
esame. Da questo punto di vista sorge qui la domanda se l'etos puritano e
la cultura puritana non abbiano costituito un terreno particolarmente ino-
spitale per il crescere e diffondersi di flessibilità ed empatia ed abbiano per-
ciò reso le tensioni connesse alla transizione verso un etos moderno più acute
del necessario. Ma questa è una domanda che non può ricevere qui una ri-
sposta.

Tra le tensioni legate invece alla specificità del puritanesimo troviamo
un *deficit di motivazione alla solidarietà* e un surplus di *autorepressione* che
ancora oggi, nei paesi a egemonia protestante, stanno al centro dell'atten-
zione di quanti riflettono criticamente sull'evoluzione del costume. Il *defi-
cit di motivazione alla solidarietà* apportato dall'affermazione del
puritanesimo ha le sue radici nella singolare solitudine del credente nella
teologia calvinista⁴⁹. Né i legami personali, né l'amore concreto e indivi-
duato per il prossimo, né un atteggiamento comprensivo o soccorrevole verso
gli altri sono di alcuna utilità per la propria salvezza. Anzi, una certa diffi-
denza e la determinazione a non dipendere dall'aiuto degli altri in alcuna
circostanza venivano presentate dai predicatori puritani come qualità più
importanti a questo riguardo. Il fedele era esortato a considerare la riser-
vatezza e l'autosufficienza come le due virtù che maggiormente lo avrebbe-
ro aiutato a ottenere buoni risultati nel suo lavoro e dunque a ottenere la
certezza di appartenere agli eletti. L'amicizia, l'affetto per i vicini e il pros-
simo in generale non solo non contribuivano alla propria redenzione ma,

⁴⁹ Vedi MAX WEBER, *L'etica protestante*, op. cit., pp. 177-178.

se presenti in forma «eccessiva», potevano anche ostacolarla. Tali sentimenti e affetti se non accompagnati da un senso della misura finiscono con il distrarre il fedele dal contribuire alla realizzazione dei piani divini, entro cui la sua vocazione si inserisce, e disperdono la sua energia nella pochezza particolaristica di progetti meramente creaturali per il raddrizzamento etico del mondo. Laddove la religiosità cattolica tradizionale insisteva su un atteggiamento di comprensione verso il fratello peccatore in nome della comune fragilità umana («Scagli la prima pietra chi è senza peccato»), il protestantesimo ascetico scava un fossato invalicabile fra il giusto e il peccatore. L'atteggiamento di fronte al fratello che pecca, e poi di fronte al fratello che perde in una delle tante competizioni sociali, diventa per il puritano un atteggiamento di odio e disprezzo per un nemico di Dio il quale attraverso la sua sfortunata testimonianza la sua malvagità. Perdere, nel lavoro, nei commerci, nella vita sociale è come è noto un'esperienza drammatica nei paesi puritani appunto per l'associarsi di uno stigma morale al perdere. Weber ha insistito sull'importanza di questo atteggiamento per l'accettazione di modelli comportamentali strategici nella sfera economica e politica. Dal nostro punto di vista, invece, va messo in risalto il fatto che questa costellazione etica e poi anche caratteriale, una volta divenuta egemone e istituzionalizzata nei principali ruoli sociali delle società moderne, ha contribuito a creare una visione della società — anche questa facilmente osservabile nei paesi a tradizione puritana — come mera arena per l'affermazione dell'individuo. L'atteggiamento verso la società legittimato dall'individualismo possessivo non fa che rispecchiare il modo di porsi della società nel suo complesso nei confronti della natura esterna. Questo modo di rapportarsi alla società, che Kant avrebbe felicemente chiamato insocievole socievolezza, non può a sua volta non entrare in tensione con quell'orientamento alla solidarietà che è necessario alla riproduzione di qualunque comunità umana ma che in particolare è reso necessario dalle esigenze di integrazione dei mondi vitali che stanno immersi nelle società moderne.

Insieme a questa caduta relativa della motivazione alla solidarietà il puritanesimo produsse un *innalzamento dell'autorepressione dell'individuo*. L'insistenza puritana su una condotta sistematica e metodica della vita da un lato rese possibile una razionalizzazione della vita sociale senza riscontro in altre società, ma dall'altro si tradusse anche in una repressione, egualmente sistematica, di quegli aspetti della natura interna che non erano direttamente connessi alla propria vocazione. Veniva condannato lo sport quando non fosse finalizzato al mantenersi in forma per il lavoro. Feste e riunioni di società erano guardate con sospetto, le arti e soprattutto il teatro vennero associate nella mentalità puritana a preoccupazioni che nel linguaggio odierno chiameremmo «effimere». Come riporta Weber, la lettura dei romanzi fu sconsigliata dal predicatore Baxter ai suoi fedeli come una «perdita di tempo» e nel 1777 a Birmingham venne rifiutata la licenza a un teatro per il motivo che avrebbe incoraggiato la pigrizia e avrebbe perciò nuociuto al commercio⁵⁰. Tra i Quaccheri le attività ricreative accettabili erano specificate con precisione: comprendevano le visite agli amici, la lettura di opere storiche, il condurre o osservare esperimenti di scienza naturale, il giardinaggio, il discutere di affari o di politica. Tuttavia questi esempi non colgono che la superficie delle dinamiche repressive messe in moto dal

⁵⁰ Vedi MAX WEBER, *L'etica protestante*, op. cit., pp. 283-285.

protestantesimo ascetico. Più che di una lista di attività più o meno sconsigliate si tratta qui del rapporto che si richiede al fedele di stabilire tra volontà razionale e mondo emotivo e affettivo. Ancora una volta, troviamo nel protestantesimo un'accentuazione e insieme un rendere più razionali certi atteggiamenti preesistenti. Per la morale cattolica il mondo interno delle emozioni presenta, insieme al potenziale di tentazione che vi è connesso, anche una valenza positiva. Certamente ogni volta che emozioni o affetti entrano in conflitto con le norme sacre la morale cattolica non è meno categorica di nessun'altra nel domandare la repressione delle proprie emozioni. Ma un tale intervento attivo è richiesto solo in condizioni di emergenza. Di fatto, l'eliminazione di tutti i sentimenti, desideri, emozioni e affetti «impuri» non ce la si aspetta che dal santo e, in misura minore, dal monaco. Il puritanesimo trasferisce invece questa aspettativa al livello della relazione del credente con il proprio Sé. Tale rapporto assume le stesse caratteristiche di progettazione sistematica che contraddistingue il rapporto del fedele con il mondo esterno, naturale in primo luogo, sociale in secondo. Il mondo soggettivo delle emozioni viene a costituire, per la razionalità dell'attore sociale, una specie di ambiente interno che circonda e limita l'esercizio della moralità così come il mondo naturale costituisce un ambiente che limita la nostra azione dall'esterno. Manca un ruolo positivo che possa essere ricoperto da questa realtà interna, poiché anche l'accordo spontaneo di prescrizione etica e inclinazione soggettiva nulla aggiunge al merito dell'azione etica. Affetti ed emozioni possono soltanto essere ostacoli dell'azione morale. In questo deprezzamento della natura interna pre-razionale però il puritanesimo non è che una stazione di passaggio del razionalismo occidentale, che da Platone a Kant è percorso da un motivo simile. Diventa più chiaro in questo senso il perché l'etica puritana non poté rappresentare un terreno ideale per lo sviluppo di quelle qualità di flessibilità, autoaccettazione, disponibilità all'introspezione, empatia per gli equilibri dell'identità, tolleranza dell'ambivalenza e dell'ansia, che avrebbero attenuato le tensioni della transizione a una moderna moralità di principi.

Conclusione

Nelle ultime parti di questo saggio abbiamo esaminato alcuni aspetti del contesto culturale determinato dal sorgere dell'etica puritana. Di questo nuovo contesto abbiamo preso in considerazione solamente gli aspetti che concernono la sfera morale e abbiamo messo in luce due tensioni, legate alla specificità dell'etos puritano, che abbiamo descritto come un deficit di motivazione alla solidarietà sociale e un surplus di autorepressione. Da questa prospettiva gli sviluppi del pensiero etico e delle dottrine sociali dal settecento a oggi possono essere analizzati come risposte e reazioni a queste due tensioni fondamentali o, per dirla con Weber, come tentativi di ulteriore razionalizzazione della cultura morale occidentale. Naturalmente il terreno su cui questa razionalizzazione ha luogo si è spostato dall'ambito teologico in senso stretto, anche se la teologia ha continuato a conoscere sviluppi importanti, al più vasto ambito di teorie e dottrine secolarizzate della società e della razionalità. Si apre qui un nuovo campo di ricerca per una teoria sociologica della cultura che voglia comprendere le radici dei mutamenti «post-moderni» guardando con Weber, ma oltre Weber, alle vicissitudini del razionalismo occidentale dopo la prima modernità.

Tra le risposte alle tensioni della moralità moderna elaborate dalla tradizione etica successiva al protestantesimo va notato un certo squilibrio. La prima tensione è stata privilegiata come punto focale dalle correnti principali del pensiero etico moderno, a detrimento della seconda. La domanda «qual è il rapporto tra agire secondo giustizia e fare il proprio interesse?» ha sempre ricevuto più attenzione della domanda in cui si può sintetizzare la seconda tensione, e cioè «qual è il rapporto tra agire secondo giustizia ed essere se stessi?». Ciò vale tanto per la tradizione che da Kant si sviluppa attraverso Fichte, Hegel, Marx, fino al neo-trascendentalismo comunicativo di Apel e Habermas, quanto per la tradizione utilitaristica da Bentham a Mill. Le reazioni di ciascun autore alle tensioni del moderno sono ovviamente diverse, ma le accomuna un eguale interesse per la definizione di un punto di vista etico superiore alla moralità concreta e ai costumi di una società già pervasa da orientamenti strategici. Kant tenta una fondazione di questo livello più alto di moralità in termini di una legge morale iscritta nella razionalità pratica di ogni soggetto umano e sganciata da specificità storiche o culturali. Hegel tenta il cammino opposto. Criticando l'ineffettualità sussiegosa di un'etica formale separata da ogni etos reale Hegel fonda la sua concezione di relazioni sociali moderne ma non strategiche sulla visione di una comunità emancipata retta da uno Stato «dalle buone leggi». Marx prende le mosse da questa futurizzazione del fondamento etico, operata da Hegel, e si interroga sulle condizioni storiche e sociali di una sua effettiva realizzazione. Anche tra gli utilitaristi si dà per scontato che il compito principale del pensiero etico è stabilire i principi della scelta morale corretta in relazione agli interessi. Infine, «agire secondo giustizia» e «fare i propri interessi» rimangono i due poli principali di ogni dilemma etico anche per pensatori contemporanei come Habermas, Apel e Rawls.

L'altra domanda, sul rapporto tra agire secondo giustizia ed essere se stessi, è rimasta molto più in ombra. Essa ha ricevuto attenzione sistematica solo all'interno di quella che propongo di chiamare la tradizione dell'autenticità, iniziata da Rousseau e continuata più tardi da Schiller, dal giovane Hegel, da Kierkegaard, da Nietzsche e da Heidegger. Il pensiero di questi autori ha una rilevanza sociologica per la comprensione della modernità contemporanea che la teoria sociale è in ritardo nel riconoscere e valutare. Il termine tradizione va preso con estrema cautela: questi autori non si riconoscono in un nucleo di pensiero cui si riallacciano e che tentano di sviluppare. Anzi, le loro intenzioni filosofiche sono spesso in contrasto. Dal punto di vista della razionalizzazione etica post-protestante, invece, essi appaiono accomunati a) dal richiamare l'attenzione sul rapporto fra moralità e identità o autorealizzazione, b) dal considerare la capacità di essere se stesso (o non esserlo), piuttosto che la capacità di conoscere e/o trasformare il mondo, come caratteristica distintiva dell'essere umano, c) dal muovere al moderno razionalismo occidentale l'accusa di ostacolare, con la sua tendenza alla differenziazione, l'esercizio di questa capacità di autoespressione.

Da questa prospettiva è possibile comprendere anche il significato del pensiero di Rousseau per l'evoluzione etica dopo il puritanesimo e per il sorgere della modernità contemporanea. La rilevanza dell'opera di Rousseau sta nel suo offrire una risposta bilanciata a *entrambe* le tensioni generate dall'egemonia puritana, sia al deficit di motivazione alla solidarietà sia al surplus di autorepressione. Da un lato, nelle sue prime opere, Rousseau mostra di aver percepito il potenziale di reificazione delle relazioni sociali

insito nell'individualismo acquisitivo promosso dal puritanesimo. In questa sua critica dell'insocievole socievolezza Rousseau si trova in compagnia di Kant, di Hegel e di Marx. Dall'altro lato, però, nella *Nouvelle Héloïse* è implicita una concezione della morale che, pur rimanendo legata a principi, pone l'identità e gli imperativi della sua integrità come un terreno indipendente, su cui la prescrizione etica non ha giurisdizione. Si trova qui anticipata una concezione dell'etica — centrata sulla nozione di autenticità più che su quella di autonomia — la quale forma il centro della sensibilità morale contemporanea. Tale concezione risponde a quel surplus di autorepressione connesso all'affermazione, nella prima modernità, di una morale di principio puritana introducendo una distinzione fra bisogni periferici e bisogni centrali rispetto all'identità. Bisogni, *feelings* e desideri periferici possono e devono venire controllati e modificati ogni volta che entrano in conflitto con il nostro giudizio morale. Invece quei bisogni, *feelings* e desideri a cui il senso di identità di una persona è indissolubilmente legato non possono essere controllati o modificati nello stesso modo senza con ciò dare luogo a fenomeni di spersonalizzazione, frammentazione e alienazione del Sé. Essi cadono quindi al di fuori della giurisdizione dei principi etici: nessuna prescrizione etica può imporre a qualcuno di diventare un'altra persona. Ovviamente questa distinzione pone a ogni etica dell'autenticità il problema di come separare ciò che appartiene al centro da ciò che appartiene alla periferia di un'identità. Di qui il ruolo centrale attribuito generalmente dalle etiche dell'autenticità alla facoltà del gusto. Ciò è stato spesso scambiato, sulla base del *cliché* che vuole il giudizio estetico come il terreno del soggettivismo e dell'irrazionale, per una rinuncia all'universalismo proprio di ogni etica di principio e per una professione di nichilismo. Niente di più fuorviante. Ciò che muta, nel passaggio dalle etiche orientate all'autonomia della prima modernità alle etiche orientate all'autenticità, è solo la base su cui poggia l'universalità del giudizio etico. Mentre le etiche dell'autonomia, quali quella di Calvino o di Kant, basano la validità universale dei giudizi che generano sulla «costrizione senza coercizione» della deduzione da principi primi (la volontà divina o l'imperativo categorico che, in quanto legge morale, è insito nella nostra natura umana), le etiche dell'autenticità basano la validità egualmente universale dei loro pronunciamenti sulla coerenza, suscettibile di riconoscimento ma non di dimostrazione deduttiva, del giudizio di gusto.

Infine, nell'etica dell'autenticità prefigurata in Rousseau si trova una critica implicita delle concezioni «produttivistiche» del Sé e della autorealizzazione che hanno dominato la prima modernità. Per il puritanesimo la retta vita è una vita spesa nel forgiare la natura esterna attraverso il lavoro e la natura interna attraverso la volontà. Solo questo plasmare unito al produrre può assicurare dignità a un'esistenza umana e coesione a una personalità. Per Hegel lavoro e autodisciplina si uniscono a un terzo elemento, che diventa il più importante ingrediente di una retta vita: il cercare di intrecciare la propria vita individuale al processo universale di autosuperamento proprio dello Spirito. Soltanto chi rinuncia alle felicità del privato e riesce ad accedere a un ruolo storico-mondiale ha vissuto con piena dignità. Con Marx questa costellazione di base non muta ma si specifica nel senso che la dignità della retta vita poggia sul partecipare attivamente alla trasformazione di rapporti di produzione iniqui e poi, nella società emancipata, sul partecipare attivamente alla trasformazione della natura dentro

modalità associative non più alienate. La retta vita è una vita spesa nel liberare la società da rapporti di produzione alienati. Per tutte e tre queste concezioni, la dignità dell'esistenza e la piena realizzazione della persona sono legate alla produzione di qualcosa, o in senso stretto o nel senso traslato della produzione di un nuovo ordine sociale. In Rousseau avvertiamo un tono diverso. La retta vita e anche l'emancipazione sono pensate a misura dell'individuo. La realizzazione di Sé e la dignità di un'esistenza non richiedono necessariamente la produzione di un oggetto, sia pure di natura istituzionale o sociale. L'uomo non si fa solamente nel corso del suo trasformare la natura o la società attraverso l'agire strumentale: «si fa» anche ed egualmente nell'iscrivere tratti salienti della sua identità in rapporti personali autentici ma di natura privata. Mentre va spegnendosi la suggestione esercitata per più di un secolo dall'insistenza hegeliana e marxiana sulla priorità del costruire lo «Stato dalle buone leggi» rispetto al cercare la propria autorealizzazione e mentre va spegnendosi anche il loro «realistico» richiamo all'azione strumentale al servizio dell'emancipazione, una posizione come quella rousseauiana appare contenere una critica ben più radicale del mito moderno dell'«homo faber».

Ritornando alla domanda iniziale, in questo lavoro ho cercato di contribuire a definire in che senso la cultura morale del periodo contemporaneo abbia cominciato a divergere dal solco della prima modernità. Mentre nello spostarsi dell'accento dall'idea di autonomia a quella di autenticità alcuni vedono una ricaduta nichilista dovuta all'effetto di ideologie estetizzanti, abbiamo qui cercato di mettere in luce i momenti di continuità che collegano l'attuale interesse per autenticità e identità alla tradizione del razionalismo occidentale moderno. E questa continuità l'abbiamo ritrovata al livello del processo di razionalizzazione che l'etica moderna è andata attraversando dopo la prima modernità. Rousseau e Weber ci hanno offerto rispettivamente una prima anticipazione della diversità della moralità attuale e un metro per misurarla. Rimane ancora da percorrere la lunga strada che unisce questa prima ma equilibrata risposta alle tensioni della vita morale moderna data da Rousseau alle risposte che la cultura contemporanea dà oggi alle stesse tensioni.

ALESSANDRO FERRARA

Il rapporto De Martino-Adorno. Contributo all'analisi di una convergenza possibile e di una controversia irrisolta

Parte prima

Qualche passo indietro critico e riesposizione del problema

Il riconoscimento della presenza ne *Il mondo magico* di Ernesto De Martino di una riflessione critica affine a quella adorniana sulla « dialettica dell'illuminismo » è, dal punto di vista storiografico, limitato a indizi labilissimi, che il silenzio tenace degli addetti a lavori e qualche perentoria ancorché maldestra smentita hanno contribuito ad assottigliare ulteriormente. Malgrado l'inconsistenza apparente di un rapporto che elementari considerazioni filologiche fanno sembrare improbabile, la tentazione di leggere il MM attraverso la *Dialektik der Aufklärung* di Horkheimer e Adorno¹ è però ricorrente e si giustifica innanzitutto in relazione al bisogno di spiegarsi l'eccezionale portata teorica di quest'opera demartiniana secondo riscontri situabili al di là dell'orizzonte della cultura filosofica italiana.

Di fronte a un rapporto che tale tentazione postula come evidenza innegabile, è di per sé un problema l'impermeabilità della critica a riceverlo e credo che le ragioni filologiche su cui ci intratterremo non bastino a spiegare questa resistenza. In prima approssimazione, mi pare che essa lasci intravedere motivazioni ideologiche non molto diverse da quelle che abbiamo incontrato nel clima della « riscoperta » di De Martino e rimandi al modo in cui quest'ultima si è realizzata². Poiché, se è vero che la tentazione di cui parlo si giustifica anche attraverso quella diffusa e impalpabile « contaminatio » che il '68 aveva finito per fare, scoprendo e riscoprendo in contemporanea due autori come Adorno e De Martino, è anche vero che la « riscoperta » vera e propria di quest'ulti-

* Le opere di De Martino sono di solito citate nel testo e nelle note con le seguenti abbreviazioni:

NS = *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941.

MM = *Il mondo magico*, Einaudi, Torino 1948.

MPR = *Morte e Pianto rituale nel mondo antico*, Einaudi, Torino 1959.

SM = *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959.

TR = *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 1960.

MC = *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano 1962.

FSV = *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano 1962.

FM = *La fine del mondo*, Einaudi, Torino 1977.

¹ M. HORKHEIMER e TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, Trad. di L. Vinci, idest Renato Solmi). L'edizione originale, *Dialektik der Aufklärung*, esce ad Amsterdam nel 1947 e, come risulta dalla « premessa », la coincidenza cronologica col MM si estende anche alla fase della stesura. Al pari del MM., gli anni della composizione si inquadrano fra il 1942 e il 1944. D'ora in poi, nel testo e in nota, pur facendo riferimento all'edizione italiana, la indicheremo come *Dialektik*.

² Si veda il capitolo che apre la « Parte prima » di questo volume.

ma accade in un momento in cui da parte della sinistra istituzionale incomincia a esser data dei Francofortesi una lettura volta a raffreddare gli entusiasmi iniziali. E anzi, poiché il '68, per quel che ne so, non è andato oltre la soglia incerta degli indizi cui si accennava, la letteratura demartiniana della « riscoperta », accanto al ridimensionamento esorcistico dei Francofortesi, ha voluto collocare un'apodittica rescissione del flirt puramente ideale che i lettori del '68 postulavano tra De Martino e Adorno, pretendendo di cancellarne per sempre l'insistente pulsione. Altro segno, questo, della necessità, tipica della « riscoperta », di amputare esorcisticamente gli aspetti demartiniani che potevano essere piaciuti al '68, così da renderne più facile la riduzione-integrazione nell'area istituzionale e gramsciana della sinistra.

Ma di tale clima — esaminato altrove con qualche insistenza — in queste pagine mi interessa tener conto soltanto per ciò che riguarda la funzione catalizzante che esso può aver giocato nell'accentuarsi delle carenze già presenti nel modo di impostare il rapporto Adorno-De Martino da parte di chi per la prima volta era venuto indicandone la possibilità. Di fatto, anche alle motivazioni puramente filologiche è necessario riconoscere un peso adeguato, se si vuol comprendere lo scarso credito storiografico accordato alla possibile relazione fra MM e *Dialektik*. L'eventualità che una lontana osservazione di Solmi, inserita a conclusione della sua ormai storica introduzione alla prima edizione italiana dei *Minima moralia* di Adorno³, possa aver depistato e indebolito l'attenzione che sarebbe stato necessario esercitare sui contenuti reali del rapporto in questione, è un'eventualità troppo probabile per non considerarla in tutte le sue conseguenze. Solmi aveva l'indubbio merito di presentare con tempestività sorprendente la convergenza di MM e *Dialektik* e di sostenerla in termini netti: ma la individuava in una tematica per molti versi ellittica, rispetto alla quale la relazione tra i due testi non avrebbe potuto essere a lungo sostenuta. Tracciava, cioè, un'ipotesi il cui valore si affidava più agli elementi di contesto che non al tema che veniva esplicitamente indicato, definendo una condizione nella quale agli sforzi di quanti avessero voluto dare per scontata quella tesi sarebbe mancato sotto i piedi un terreno analitico adeguato. Nella paralisi che esso contribuiva in modo indiretto a determinare, avrebbero avuto buon gioco le prese di posizione decisamente contrarie e si sarebbe anche spiegata la scarsa fortuna critica del suo suggerimento.

« Dove gli odierni marxisti preferiscono tacere e voltar pagina — scrive Solmi —, Adorno prende sul serio i paradossi del giovane

³ Th. W. ADORNO, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1954, a cura e con introduzione di Renato Solmi. L'importanza dell'introduzione solmiana è in gran parte dovuta al fatto che essa, con una dozzina d'anni in anticipo sulla traduzione italiana della « Dialettica dell'illuminismo », presenta per la prima volta in Italia un resumé della *Dialektik*, facendo conoscere al lettore medio italiano (e non solo a lui!) alcune fra le più importanti tematiche della « teoria critica ». La struttura antologica di questa edizione dei *Minima moralia* darà luogo a una vivace polemica, il cui punto culminante (ma è per molti versi anche un punto di partenza) è rappresentato dall'integrazione dei *Minimi moralia* che Gianni Carchia pubblica nelle edizioni de « L'erba voglio » col significativo titolo di *Minima* (in) *Moralia*. Aforismo « *Tralasciati* » nell'edizione italiana (Einaudi, 1954), Milano 1967. L'edizione integrale Einaudi, ancora con la traduzione di Solmi e con l'introduzione di L. Ceppa, è del 1979. In queste pagine salvo indicazione contraria, faremo riferimento costante alla edizione del '54.

Marx: il rapporto reciproco e inestricabile di alienazione e scambio, divisione del lavoro e dominio di classe. E sviluppa i temi marxiani oltre i limiti della lettera e dello spirito di Marx, ma con un'innegabile coerenza. In *Dialektik der Aufklärung*, e, in forma sparsa e allusiva, anche nei *Minima moralia*, appaiono spunti di una concezione che presenta molte affinità con quella sostenuta da un nostro studioso di storia delle religioni, Ernesto De Martino, in un libro che avrebbe meritato maggiore notorietà. Si tratta, per dirla in breve, dell'origine storica del sé, o della presenza individuale. A differenza dei problemi relativi alla dialettica di economia e cultura, struttura e superstruttura, che sono, in un certo senso, problemi "microstorici", il problema dell'origine del sé è un problema "macrostorico", e, come tale, potrebbe sembrare inattuale, prematuro, o addirittura insolubile. In realtà esso rappresenta un problema-limite — ma un problema essenziale — del marxismo, erroneamente impostato dal materialismo dialettico, che oscilla tra una concezione positivistica della genesi della coscienza e una formulazione di tipo statico e trascendentale del rapporto tra coscienza ed essere»⁴.

Ora, proprio in rapporto all'origine storica del Sé, un'implicita postulazione del contesto solmiano è che Adorno e De Martino ammettano come punto di partenza un'identica riplasmazione in chiave marxiana della tesi hegeliana sulla genesi dello spirito soggettivo, e che il MM e la *Dialektik* si rispecchino l'uno nell'altra attraverso una comune mediazione. Osservazione che, per il suo valore euristico, non è di poco conto, soprattutto in rapporto allo spessore che l'analogia, al di là del tema indicato, conserva. Ma il problema particolare che qui fa da cardine a un tale intrecciarsi di rimandi è, come termine medio, inadeguato alla sua funzione e rischia di produrre un paralogismo. Se è facile a prima vista consentire a questa convergenza, è però il caso di andarci più cauti.

Alla luce di una rinnovata lettura, comincia a farsi strada la convinzione che dal punto di vista filologico il rapporto ha più un fondamento per così dire negativo che positivo, nel senso preciso che, nel problema in questione, le differenze prevalgono sulle analogie. E' proprio vero che nella *Dialektik* dei due pensatori francofortesi la genesi della persona sia interpretata nel ruolo e nella direzione delle analisi sviluppate da De Martino nel MM? Se si tiene presente il modo in cui questo aspetto essenziale viene affrontato dalla *Dialektik* nell'incalzante requisitoria sulla «dialettica dell'illuminismo» e se non si trascura il segno di irriducibile negatività a cui viene ricondotto il processo che produce il Sé, si direbbe di no. Laddove tutto il MM è un'acutissima fenomenologia della genesi del Sé, posto come punto conclusivo di una faticosa conquista. La *Dialektik*, pur guardando alla medesima vicenda, rovescia in disfatta ciò che per la persona magica è conquista. Il Sé viene interpretato nel contesto della corrosiva negatività della «dialettica dell'illuminismo» e finisce con l'essere il reale punto di partenza di tutte le scissioni-separazioni che la ragione illuminata incontra-determina nel corso del suo progressivo autonomizzarsi come forma specializzata dell'autoconservazione. Poiché, se «l'illuminismo, nel senso più ampio del pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obbiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni», e se il suo «programma (...) era di liberare il mondo dalla magia»⁵, la conclusione tragica e fatale è che «la terra illuminata

⁴ SOLMI, «Introduzione» a *Minima moralia*, cit., p. LIII.

⁵ *Dialektik*, p. 11.

splende all'insegna di trionfale sventura». Come stanno a provare le spendede pagine della *Dialektik* dedicate a «Odisseo, o mito e illuminismo», la radice dell'illuminismo come pensiero in continuo progresso è un logos che perfeziona il superamento del mito e ne sancisce la desacralizzazione nel dominio sulla natura. Il logos è il Sé che esplora temerariamente gli elementi costitutivi della sua autonomia e nel differimento della passione costruisce lo spazio della sua identità.

Ma quale sia il segno di questa origine conviene vedere attentamente, entrando in una lettura distesa della parte centrale della *Dialektik*.

«L'illuminismo — scrivono Horkheimer e Adorno — prova un orrore mitico per il mito. Di cui esso avverte la presenza non solo in concetti e termini confusi, come crede la critica semantica, ma in ogni espressione umana, in quanto non abbia un posto nel quadro teleologico dell'autoconservazione. La proposizione spinoziana "Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum", è la vera massima di ogni civiltà occidentale, in cui si placano le divergenze religiose e filosofiche della borghesia. Il sé, che dopo la metodica estinzione di ogni segno naturale, concepito come mitico, non doveva essere più corpo, né sangue, né anima, e nemmeno io naturale, costituiti — sublimato a soggetto trascendentale o logico — il punto di riferimento della ragione, dell'istanza legiferante dell'agire. Chi si affida alla vita, direttamente, senza rapporto razionale all'autoconservazione, ricade, secondo il giudizio dell'illuminismo come del protestantesimo, allo stato preistorico»⁶.

Autoconservazione come *Einstellung* della civiltà occidentale e sublimazione del naturale nella soggettività logico-trascendentale sono gli elementi che riproducono i margini profondi entro cui si è sviluppata la conquista dell'identità «storica». Il Sé è molto di più l'esito di un lungo esorcismo che non il risultato di un processo addizionale di integrazioni: si autosecerne nella carestia delle espropriazioni, mantenendosi all'altezza di se stesso grazie al disconoscimento organico di sé. La separazione-scissione è l'unica garanzia contro il risucchio della natura. Il Sé come autoconservazione negli spazi delle sublimazioni è puro strumento tattico nel rischioso fronteggiamento con tutto ciò dalle cui viscere esso è faticosamente uscito. L'accento di Adorno insiste sulla dimensione della perdita che la «dialettica dell'illuminismo» inesorabilmente produce. La conquista dell'umano è contemporaneamente la pietrificazione dell'uomo, il suo irrecuperabile sperpero:

«Il Sé totalmente afferrato dalla civiltà si risolve in un elemento di quell'umanità a cui la civiltà ha cercato fin dall'inizio di sottrarsi. Si realizza l'angoscia più antica, quella di perdere il proprio nome. L'esistenza puramente naturale, animale e vegetativa, era per la civiltà l'assoluto pericolo. Il comportamento mimetico, mitico e metafisico, apparvero uno dopo l'altro come ere superate, ricadere al livello delle quali era associato al terrore che il Sé potesse riconvertirsi in quella natura da cui si era estraniato con sforzo indicibile, e che gli spirava, proprio per questo, un indicibile orrore»⁷.

Col Sé pienamente affermato, dunque, tornano le insidie della preistoria, ma la nuova estraneazione, che il Sé ha dispiegato nel suo sforzo di individuazione, ha insidie assai più temibili di quelle che hanno turbato l'essere preistorico. Al punto estremo del processo scatta il meccanismo che fa coincidere gli opposti e aggiunge al primo termine — il Sé totalmente afferrato dalla civiltà — una connotazione transcre-

⁶ *Ibid.*, pp. 37-38.

⁷ *Ibid.*, p. 39.

sciuta che lo vanifica nel suo contrario, tanto più tremendo perché dato come paesaggio dell'oggettivizzazione impersonale del Sé. La dialettica dell'illuminismo è la descrizione di questa fatalità, il racconto di come il Sé separato attraversa un lungo viaggio storico che lo porta a separarsi dalla natura e a riprecipitare in un mondo acosmico di realtà pietrificante. Dai terrori della preistoria, dunque, fino alla sopravvivenza senza passioni della reificazione.

« Nelle grandi svolte della civiltà occidentale — sottolinea la *Dialektik* —, dall'avvento della religione olimpica fino al rinascimento, alla riforma e all'ateismo borghese, ogni volta che nuovi popoli e ceti espulsero più decisamente il mito, il timore della natura incontrollata e minacciosa, conseguenza della sua stessa materializzazione e oggettivazione, fu abbassato a superstizione animistica, e il dominio della natura esterna ed interna fatto scopo assoluto della vita. Da ultimo, automatizzata l'autoconservazione, la ragione viene abbandonata da coloro che hanno preso il suo posto alla guida della produzione, e che la temono ora nei diseredati. L'essenza dell'illuminismo è l'alternativa, la cui ineluttabilità è quella del dominio. Gli uomini avevano dovuto sempre scegliere fra la loro sottomissione alla natura e quella della natura al Sé. Con l'espansione dell'economia mercantile borghese l'oscuro orizzonte del mito è rischiarato dal sole della ratio calcolante, ai cui gelidi raggi matura la messe della nuova barbarie. Sotto la coazione del dominio il lavoro umano si è sempre più allontanato dal mito, per ricadere, sotto il dominio, sempre di nuovo in sua balia »⁸.

Il deprezzamento del naturale è postulato dal bisogno di dominarlo: e il dominio si esercita come ripulsa sistematica di ciò che si imporrebbe in virtù della qualità. L'autoconservazione automatizzata è un carattere del Sé contratto anche sul piano della ragione e ridotto a riproduzione meccanica dello schematismo dell'intelletto. Non è più in grado di viversi come protagonista e avverte la ragione solo ormai in ciò che gli è contrapposto. La ragione stessa assume i connotati della non-ragione solo ormai in ciò che gli è contrapposto, facendo prevalere le certezze dello spazio anche nel dominio del tempo, nella coscienza. Il mito, che era carico di temporalità, riemerge denudato di questo suo carattere e si dispiega, fuori di ogni oscurità, nella spazialità assoluta del presente: il senso della genesi è ciò che meno appartiene al Sé nel gioco scotomizzante del tempo gestito dal dominio. E la profondità della storia resta negata dalla sporgenza di un presente che ripete se stesso nel passato, estendendosi fino agli ultimi confini del ricordo. L'orizzonte delle opere e dei giorni si concentra nella coazione del lavoro dominato, anamorfoosi spaziale del tempo.

« In un racconto omerico — insiste la *Dialektik* — è custodito il nesso di mito, dominio e lavoro. Il dodicesimo canto dell'Odissea narra del passaggio davanti alle Sirene. La tentazione che esse rappresentano è quella di perdersi nel passato. Ma l'eroe a cui la tentazione si rivolge è diventato adulto nella sofferenza. Nella varietà dei pericoli mortali in cui ha dovuto conservarsi, si è consolidata in lui l'unità della vita individuale, l'identità della persona. Come acqua, terra e aria, si scindono davanti a lui i regni del tempo. L'onda di ciò che fu rifluisce dalla roccia del presente, e il futuro campeggia nuvoloso all'orizzonte. Ciò che Odisseo ha lasciato dietro di sé, entra nel mondo delle ombre: il Sé è ancora così vicino al mito primordiale, da cui è uscito con immenso sforzo, che il suo stesso passato, il passato direttamente vissuto, si trasforma in passato mitico. A questo egli cerca di rimediare con un so-

⁸ *Ibid.*, p. 40.

lido ordinamento del tempo. Lo schema tripartito deve liberare l'attimo presente dalla potenza del passato, ricacciando quest'ultimo dietro il confine assoluto dell'irrecuperabile, e mettendolo, come sapere utilizzabile, a disposizione dell'ora»⁹.

L'identità della persona, dunque, è creatura di un tempo spazializzato, frutto dell'esorcismo operato sul passato. L'«ora», su cui si stabilizzano le sicurezze del Sé, funge da equivalente generale per ogni seduzione della memoria, debitamente rintuzzata dalle istanze del principio della realtà. Il Sé-ora discrimina le trame che lo impigliano nel cadavere del passato e si garantisce un divenire nel futuro attraverso la liquidazione di ciò che fu. Il distanziamento dal passato, vissuto come emancipazione dal mito, mette sotto cattiva luce le lusinghe del ricordo e afferma gli imperativi del presente col far passare le fascinazioni anamnestiche oltre il confine assoluto dell'irrecuperabile. Perdersi nel passato vuol dire aprire il passo al principio del piacere, e il Sé vi contrasta per un intimo bisogno di autoconservazione. Il solido ordinamento del tempo in uno schema tripartito prova che la qualità è lo spazio dell'autoconservazione, e che il Sé si può salvare solo respingendo da sé gli infiniti legami che lo ancorano all'essere qualitativo. L'illuminismo contrae lo spessore della storia e glorifica il presente, celebrandolo come approdo alla salvezza: la storia, in quanto movimento della genesi, è cancellata come passato passato per sempre e viene fatta sparire nella trufaldina assimilazione al mito. Alla mitologia ctonica del passato terrorifico succede la mitologia olimpica del presente rischiarato: il tempo dominato nella riduzione spaziale, quantificato nel metro delle distinzioni tripartite, diviene il paesaggio coscienziale del Sé, è, dunque, molto di più una categoria destoricata che non un organico momento di autocoscienza trascendentale: appartiene cioè molto di più a un carattere feticcio che non a una presenza dinamicamente relazionata ai momenti della propria genesi: l'indifferenza pianificatrice dell'oggettività dell'«ora» lo assorbe fino in fondo e ne trionfa. E' l'anonima oggettività dell'«ora» che lo assorbe e lo possiede, onde il Sé finisce col cominciare ad essere nella logica della sorte che, attraverso la distinzione-separazione, ne aveva segnato fin dall'inizio il destino. Comincia ad essere, con la negazione qualitativa del tempo, una semplice spoglia del «nostos», un relitto della propria storia ormai abbandonato alla deriva della sopravvivenza. Il paesaggio quantificato e mercantile dello scambio, unico orizzonte dell'«ora» senza passato, lo deprime nella illusoria tracotanza della sua autonomia. Poiché la sola autonomia reale è quella che si impone nelle condizioni dell'esteriorità, nella stolidità perseveranza dei rematori sordi a ogni lusinga e al grido disperato del Sé dilaniato dal richiamo delle Sirene. La nave dell'«ora» continua il suo andare oltre il risucchio del passato. Più che da questo Odisseo, signore del limite e Cristo magico in anteprima, l'etica del Sé è rappresentata dalla sordità dell'equipaggio. L'autoconservazione è garantita da questa sordità e la rotta del futuro passa lungo la scotomizzazione del passato. L'illuminismo del Sé trionfa nell'impermeabilità ai richiami polarizzanti del passato. La storia non può fermarsi. E il Sé appartiene alla storia che avanza verso la sua più profonda perdizione, affascinata da un mito ancora più terribile e oscuro del mito da cui si allontana: «La maledizione del progresso incessante è l'incessante regressione»¹⁰. Opportunamente insistendo sul mito odissaico delle Sirene, la *Dialektik* aggiunge:

⁹ *Ibid.*, pp. 40-41.

¹⁰ *Ibid.*, p. 44.

« Chi cede ai loro artifizii è perduto, mentre solo una costante presenza di spirito strappa l'esistenza alla natura. Se le Sirene sanno di tutto ciò che accade, esse chiedono in cambio il futuro, e la promessa del lieto ritorno è l'inganno con cui il passato cattura il nostalgico. Odisseo è messo in guardia da Circe, la dea che ritrasforma gli uomini in animali: egli ha saputo resistere, ed essa, in compenso, lo mette in grado di resistere ad altre forme di dissoluzione. Ma la tentazione delle Sirene resta invincibile, e nessuno può sottrarsi, ascoltando il loro canto. L'umanità ha dovuto sottoporsi ad un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia. Lo sforzo di tenere insieme l'io appartiene all'io in tutti i suoi stadi, e la tentazione di perderlo è sempre stata congiunta alla tentazione di conservarlo. L'ebbrezza narcotica, che fa espiare l'euforia in cui il Sé resta come sospeso con un sonno simile alla morte, è una delle antichissime istituzioni sociali che mediano fra l'autoconservazione e l'autoannientamento, un tentativo del Sé di sopravvivere a se stesso. L'angoscia di perdere il Sé, e di annullare, col Sé, il confine tra se stessi e il resto della vita, la paura della morte e della distruzione, è strettamente congiunta ad una promessa di felicità da cui la civiltà è stata minacciata in ogni istante. La sua via fu quella dell'obbedienza e del lavoro, su cui la soddisfazione brilla eternamente come pura apparenza come bellezza impotente. Il pensiero di Odisseo, ugualmente ostile alla propria morte e alla propria felicità, sa di tutto questo »¹¹.

Quanto più è afferrato dalla civiltà, tanto più il Sé acconsente all'istinto di morte. Vera e propria coscienza infelice, esso ha nostalgia del nulla totale nel momento stesso in cui si è individualizzato nella particolarità. L'oscillazione tra la tendenza a dissolversi e quella a mantenersi unitario e identico, muove dall'oscura percezione che il Sé, in quanto categoria storica divenuta, racchiude il peccato di una smisurata violenza sulla natura. Il senso oscuro di una colpa lo accompagna in tutta la sua parabola di autocenservazione e di autoannientamento. Più che nel processo che porta alla sua costituzione, il dramma si annida nella fatica di mantenersi all'altezza del proprio se stesso scisso e separato: qui, più che altrove, ha luogo l'insorgenza della tentazione più temuta dalla civiltà: è qui che il « nostos » dispiega tutta la sua potenza di richiamo verso latitudini abbandonate. Il Sé ha la sua più rischiosa debolezza proprio nelle ragioni che lo vogliono fissare alla sua identità, che è possibile solo nella sorveglianza mai intermessa sulle condizioni che lo garantiscono in quanto essere separato. La faticosità del Sé sta nel resistere come risultato di una lunga storia di rinunce. Se alla figura hegeliana della coscienza infelice apparteneva la promessa di superarsi nelle risoluzioni dello spirito oggettivo, al Sé della *Dialektik* il paesaggio dello spirito oggettivo appare come il minaccioso naufragare all'interno di quell'esteriorità in cui si perfeziona la dialettica dell'illuminismo, ove il mito risorgente ha i tratti inconfondibili di una nuova barbarie. Ove, appunto, l'eroismo del Sé, trionfalmente perseguito nelle fasi della sua genesi, viene a incontrarsi come suo contrario, ammesso che gli avanzino margini utili di adeguata consapevolezza. E già nell'autorispecchiamento negativo è impresso il limite storico e ontologico dell'esercizio ascetico che lo ha prodotto. La promessa di felicità è ritrattata dalle astuzie dell'autoconservazione, attraverso cui il Sé si perpetua come inganno. All'eroismo mitico dell'origine succede la fenomenologia riduttiva dell'« ora », che decreta la liquidazione di ogni legame profondo

¹¹ *Ibid.*, pp. 41-42.

col passato e l'appaesamento nelle persuasioni della ragionevolezza di una ratio calcolante. Alla vita che si chiude, però, fa da contrappeso la struggente memoria organica della vita che pulsava di speranza; e l'istinto di morte è promessa di una felicità perduta o almeno intravista. La dialettica dall'illuminismo è già tutta in questa disperata dialettica interna del Sé, intuita come punto sempre possibile di un'inarrestabile regressione. Perciò,

« Chi vuol durare e sussistere, non deve porgere ascolto al richiamo dell'irrevocabile, e può farlo solo in quanto non è in grado di ascoltare. E' ciò a cui la società ha provveduto da sempre. Freschi e concentrati, i lavoratori devono guardare in avanti, e lasciar stare tutto ciò che è lato. L'impulso che li indurrebbe a deviare va sublimato — con rabbiosa amarezza — in ulteriore sforzo »¹².

L'autoconservazione esige ottusità e mutilazioni profonde. L'anestesia che è stata necessaria per sopportarle si perpetua come riflesso condizionato: il Sé si regge su un cinismo che è l'assuefazione all'anestetico. Né passioni né slanci turbano più la sua vita entro limiti perentoriamente stabiliti, ma il rigurgito della memoria lo assale come cattiva coscienza di un passato non interamente liquidato, e il ritorno del rimosso si impone con le sue periodiche insorgenze. Con rabbiosa amarezza, l'impulso a deviare si sublima in ulteriore sforzo. Le oscillazioni del Sé, fra autoconservazione e autoannientamento segnano i confini del viveri nell'infelicità. E l'illuminismo, di cui il Sé è impregnato e marchiato fin dall'origine, ha su di sé, questa maledizione. Il disoccultamento delle oscurità del mito è inesorabilmente intrecciato all'occultamento in altri e più oscuri miti, ove il Sé appare solo come miserabile sopravvivenza, appena dotato di quanto un insopprimibile disagio gli insinua come sospetto: che il Sé non sia in tutto e per tutto una conquista, ma il segno di un'irreparabile perdita. Gli affanni della filosofia nel mantenere ghezzata la devianza, relegando nella non-ragione le catastrofi dialettiche della persona posseduta dalla volontà di annientamento culturale, dicono molto di più *ex argumento* contrario di tutte le sue persuasioni in positivo. Il pensiero in continuo progresso rivela, suo malgrado, l'inquietante presenza di ciò contro cui esso ha preso movimento. Ma i fantasmi parassitari dell'ottimismo illuministico non sono una sua intrinseca qualità: testimoniano solo la negatività della dialettica dell'illuminismo e mettono in luce i nefasti esiti delle discontinuità catastrofiche che gli hanno aperto la strada. Documentano le rotture e le mutilazioni che hanno fissato i connotati storici dello sviluppo del Sé. Dalla coinonia con la natura, liberandosi in una sua autonomia soggettiva, il Sé è giunto a una coinonia con l'oggettività che perfeziona la sua espropriazione qualitativa e lo nega ontologia heideggeriana viene ritrascritta nello spessore della storia, al « diverso », ma vi si perde con irrimediabile tristezza: in luogo del formale distanziamento dalla natura, succede l'interiorizzazione del dominio dell'oggettività. La natura formalmente sottomessa al Sé, si rovescia, ormai, nella reale sottomissione del Sé all'oggettività. E' questo lo spazio della nuova barbarie. Che significa, infine, annullamento della funzione critica del Sé, dalla cui esigenza esso era disceso.

« Odisseo è sostituito nel lavoro. Come non può cedere alla tentazione dell'abbandono a sé, così — in quanto proprietario — manca anche della partecipazione al lavoro, e — da ultimo — anche della sua direzione, mentre d'altra parte i compagni, per quanto vicini alle cose, non possono godere il lavoro, perché esso si compie sotto la costrizione, senza speranza, coi sensi violentemente tappati. Lo schiavo resta soggiogato nel

¹² *Ibid.*, p. 42.

corpo e nell'anima, il signore regredisce. Nessuna forma di dominio ha saputo ancora evitare questo prezzo, e la circolarità della storia nel suo progresso trova la sua spiegazione in questo indebolimento che è l'equivalente, il corrispettivo della potenza. Mentre attitudini e conoscenze dell'umanità vanno differenziandosi con la divisione del lavoro, essa è risospinta verso fasi antropologicamente più primitive, poiché la durata del dominio comporta, con la facilitazione tecnica dell'esistenza, la fissazione degli istinti ad opera di una regressione più forte. La fantasia deperisce. Il male non è nel ritardo degli individui sulla società o sulla produzione materiale. Dove la evoluzione della macchina si è già rovesciata in quella del meccanismo di dominio, e la tendenza tecnica e sociale, strettamente connesse da sempre, convergono nella presa di possesso totale dell'uomo, gli arretrati non rappresentano solo la falsità. Viceversa, l'adattamento alla potenza del progresso — o al progresso della potenza — implica sempre di nuovo quelle formazioni regressive che convincono il progresso — e non solo il progresso fallito, ma anche e proprio il progresso riuscito — del suo contrario. La maledizione del progresso incessante è la incessante regressione »¹³.

La violenza negativa della dialettica dell'illuminismo raggiunge in questa pagina uno dei punti più alti. La *Dialektik* mostra attraverso quali considerazioni è argomentabile il cammino a ritroso del Sé, quasi trascrivendo nell'iter della storia l'ontologia della *Geworfenheit* heideggeriana. La falsariga teorica è suggerita innegabilmente da Hegel, ma la mediazione è quella del giovane Marx. L'aggressività critica è interamente francofortese e si collega al pessimismo irriducibile di chi conosce ormai le ultime pieghe dello scacco teorico-esistenziale subito dal Sé come autocoscienza trascendentale e assiste alla sua disfatta critica. Così come la ontologia heideggeriana viene ritrascritta nello spessore della storia, al quale resta però dello heideggerismo un segno di fatale progresso verso la morte, allo stesso modo la falsariga della *Fenomenologia dello Spirito* viene letta in direzione opposta. La filosofia critica si vieta ogni consenso all'ottimismo del pensiero in continuo progresso. Come nel giovane Marx, lo Spirito è costretto a camminare sui piedi e a mostrare la gracilità delle sue membra, di troppo inferiori rispetto al compito di fronteggiamento di un'oggettività completamente autonomizzata e impersonale per eccesso di dialettica. La potenza anonima del divenuto stritola la fragilità del Sé e lo sommerge assieme ai residui della coscienza sopravvissuta. La sua lunga genesi storica è approdata a concrezioni oggettive in cui la dialettica negativa del Sé è ormai degradata in una dialettica positiva che è pura celebrazione ideologica dell'esistente, processo autonomizzato dell'oggettività. L'incessante progresso di questa è, dunque, incessante regressione del Sé sotto il suo dispotico dominio. I demoni che proliferano nel mondo antico dell'esperienza espropriata, non trovano più davanti a sé una ragione che li esorcizzi, dal momento che la critica, trasformata in ideologia, si è ridotta al ruolo di persuasore occulto della loro fatalità. La coscienza stessa è accomodante paesaggio di questa fatalità, e la media come condizione di ragionevolezza, investendosene nel gioco mistificatorio della coscienza falsa. Che tutto ciò che è reale sia pure razionale è una massima che si immiserisce come proposizione pragmatica, elevata a supremo criterio dell'accettazione: al di là dell'orizzonte dell'« ora », non c'è nulla che possa trascenderlo. La stessa utopia è solo un cortocircuito della previsione cibernetica e si formula in ipotesi già preordinate sulla base degli elementi selezionati dal programma che si affida alla scheda del calcolatore. La *Dialektik* ha una im-

¹³ *Ibid.*, pp. 43-44.

placabile insistenza sulle condizioni che, a partire dalla separazione dell'uomo dalla natura, hanno ingenerato tutto questo. Esempolari sono le pagine che analizzano la dissoluzione degli antichi istituti sacrificali e la loro trasformata perpetuazione nell'etica dell'autoconservazione del Sé:

« Se il principio del sacrificio si dimostra caduco per la sua irrazionalità, esso, d'altra parte, continua a sussistere in virtù della sua razionalità. Questa si è trasformata, ma non è scomparsa. Il Sé strappa se stesso al dissolvimento in cieca natura, di cui il sacrificio torna sempre a far valere le pretese. Ma proprio così rimane asservito al contesto naturale, vivente che cerca di affermarsi contro il vivente. Il riscatto del sacrificio mediante la razionalità dell'autoconservazione non è meno scambio di quanto lo fosse il sacrificio. Il Sé permanente identico, che sorge dal superamento del sacrificio, è direttamente a sua volta un rituale rigido, e implacabilmente osservato che l'uomo celebra a se stesso opponendo la propria coscienza al contesto naturale »¹⁴.

Sussisteva una dignità nel confronto tra i due contraenti del rapporto sacrificale: una dimensione agonica dominava il fronteggiarsi contrattuale, in cui entrambi i termini si riconoscevano nella reciprocità di contesti oppositivi e diversi. L'irrazionalità della cosa era testimonianza indiretta della sacralità della cosa stessa. Tutto il rischio implicito nell'istituto, mentre rendeva più reale l'emancipazione connessa al suo superamento, manteneva pure come vivente il termine antagonistico. A legittimarne il senso era il profondo coinvolgimento del gesto sacrificale nello sfondo mitico che lo prescriveva. Anche l'autoconservazione, piuttosto che collocarsi fuori della natura, era, in ultima analisi, una conferma della naturalità dell'appartenenza del Sé alla natura e del suo processo eleuterico rispetto al rischio della coionia. Almeno nella mitologia ctonica era questo il rapporto reale tra uomo e natura: una sorta di ricambio organico che l'istituto sacrificale finiva col riconoscere, fissandolo in quella iniziale e necessaria contrapposizione.

Senonché quello strato mitologico dove il Sé appare come sacrificio a se stesso, non esprime tanto la concezione originaria della religione popolare, quanto piuttosto l'assunzione del mito nella civiltà. Nella storia di classe l'ostilità del Sé al sacrificio implicava un sacrificio del Sé, poiché essa era stata pagata con la negazione della natura nell'uomo per il dominio sulla natura esterna e su altri uomini. Proprio questa negazione, quintessenza di ogni razionalità civile, è il germe da cui continua a svilupparsi l'irrazionalità mitica: con la negazione della natura nell'uomo diventa oscuro e impenetrabile non solo il telos del dominio esteriore della natura, ma anche quello della vita stessa »¹⁵.

E' proprio quanto comincia ad accadere con l'avvento della mitologia olimpica. L'assunzione del mito nella civiltà è già un'operazione logica di distanziamento dai contenuti mitici: alla personificazione di questi si sostituisce, sotto il segno di una concreta acquisizione, la personificazione del Sé. Che esige, prima di tutto, adeguate garanzie di un'autoconservazione. L'arco di negazioni che questa comporta, se configura uno spazio di più chiara individuazione della persona, smarrisce proprio in questo spazio il telos che si connette al suo conquistarsi come tale nella distanza e nella differenza. A confondersi è proprio l'orizzonte delle antiche relazioni con la natura, mano a mano che si stabilizza l'autonomia del Sé culturale. Poiché il mito, promosso a elemento integrato del sistema autonomo della civiltà, passa dall'originario contesto della relazione organica col vivente a oggetto di rappresentazione. Nel passaggio dalla

¹⁴ *Ibid.* pp. 62-63.

¹⁵ *Ibid.*, p. 63.

vita alla rappresentazione, dall'esperienza dei sensi mobilitati nell'agone con la natura alla contemplazione catartica dei loro rischiosi conati, quel che ne va di mezzo è la profondità stessa dell'essere naturale del Sé. La resistenza al sacrificio, visto ormai come esclusiva minaccia al principio dell'autoconservazione, è un importante antifatto della riduzione del mito a celebrazione rituale, che estingue nel nominalismo degli elementi formali ogni corposità dei referenziali concreti. Onde il Sé, nel conquistarsi come soggetto logico-trascendentale, si perde come vita.

« Dal momento in cui l'uomo si recide la coscienza di se stesso come natura, tutti i fini per cui si conserva in vita, il progresso sociale, l'incremento di tutte le forze materiali e intellettuali, e fin la coscienza stessa, perdono ogni valore, e l'insediamento del mezzo a scopo, che assume, nel tardo capitalismo, i tratti della follia aperta, si può già scorgere nella preistoria della soggettività »¹⁶.

La proliferazione dell'irrazionalità mitica dalla razionalità per entro la quale il Sé ha determinato i confini della sua autoconservazione riguarda non tanto, o non solo, l'eventualità quanto mai probabile che un esorcismo incompleto o mal riuscito lasci riemergere qualche tratto dell'antica mitologia, quanto piuttosto la lunga catena delle correzioni caratteristiche da sempre della falsa coscienza. Smarrito il telos della natura e della vita, il Sé è solo in balia delle proprie illusioni antroposociocentriche, e persegue scopi dimidiati attraverso mezzi che lo portano sempre più lontano da se stesso. Non resta più compreso in una pregnante autocoscienza, ma la sedicente autonomia logico-trascendentale è sempre più destituita di ogni principio costitutivo e cade sempre più profondamente nella risacca delle eteronomie che esso ha oggettivamente contribuito a legittimare. Ciò che dell'irrazionalità mitica si perpetua è, dunque, l'atteggiamento estraniante e dissolutorio. Fatto preda delle eteronomie impersonali, non resta del Sé altro che la sua falsa coscienza, dispiegata come interiorizzazione della fatalità del divenuto, nei confronti del quale esso si vive in quanto forma della coscienza repressiva: poiché l'autoconservazione è implicitamente stolido consenso a ciò che la figura della coscienza repressiva ha in sé della morte e delle sue nefaste pulsioni. Tutta la dialettica interna del Sé sta nel suo essere contemporaneamente punto di arrivo e di fatale declino verso il proprio autoannientamento.

« Il dominio dell'uomo su se stesso, che fonda il suo Sé, è virtualmente ogni volta la distruzione del soggetto al cui servizio esso ha luogo, poiché la sostanza dominata, oppressa e dissolta dall'autoconservazione, non è altro che il vivente, in funzione del quale soltanto si definiscono i compiti dell'auto-conservazione, e che è proprio ciò che si tratta di conservare »¹⁷.

Nulla poteva essere più avventurosamente sventurato di questo smarrirsi lungo gli « errores » che dovevano produrre un'immagine integrale dell'umano: il cosmo della preistoria della soggettività, con lo scaturire da un signoreggiamento del caos che gettava nell'incubo la sua lontana esistenza, doveva approdare a un caos più sconvolgente. La compiuta razionalità del cosmo storico esclude, nella configurazione del divenuto, la possibilità stessa di confrontarsi col termine dialettico da cui quell'ordinarsi cosmico ha preso movimento. La tentazione del non-umano, sempre annidata nella desolata geometria dell'ordine, è molto di più una nostalgia del caos originario piuttosto che non un reale termine dialettico di rispecchiamento negativo. La scelta è soppressa: quel che avanza è

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, pp. 63-64.

solo la scelta tra una forma condizionata e predeterminata del Sé e la sua soppressione. Una scelta che, nel privilegiamento del primo termine, si riduce all'infinito differimento della vita nella morte.

« L'assurdità del capitalismo totalitario, la cui tecnica di soddisfazione dei bisogni rende — nella sua forma oggettivata e determinata dal dominio — quella soddisfazione impossibile e tende alla distruzione dell'umanità: questa assurdità è esemplarmente preformata nell'eroe che si sottrae al sacrificio sacrificandosi »¹⁸.

L'etica della carestia è il reale fondamento delle povere gratificazioni con cui il Sé si mantiene in vita, illudendosi della pienezza della vita. L'illuminante ermeneutica dei miti odissaiici offerta della *Dialektik*, su questo punto chiarisce abbastanza. La catastrofe storica degli istituti sacrificali, e la distorsione che ne è conseguita, è al tempo stesso la catastrofe del mito, l'affermarsi di un cinismo che non è tanto a vantaggio del Sé e delle sue vitali esigenze, quanto invece delle negazioni che la carestia dell'autoconservazione finisce mano a mano con l'affermare. E come in tutti i decorsi dialettici, il principio si capisce a partire dalla fine.

« La storia della civiltà è la storia dell'introversione del sacrificio. In altre parole: la storia della rinuncia. Chiunque rinuncia dà più, della sua vita, di quel che gli viene restituito, dà più della vita che difende (...). Anche Odisseo è un sacrificio: il Sé che si domina continuamente e perde così la vita che salva e ricorda solo come peripezia. Ma è anche sacrificio per l'abolizione del sacrificio. La sua rinuncia padronale, come lotta col mito, sta per una società che non ha più bisogno di rinuncia e dominio: che prende possesso di sé non per far violenza a sé e ad altri, ma in vista della conciliazione »¹⁹.

Si tratta di un punto culminante della *Dialektik*, ma anche del tratto più scoperto della presenza, in essa, dell'interpretazione freudiana della civiltà. Tra l'altro diviene evidente, lungo questa direzione, l'importanza di presupposto che questi « philosophische Fragmenta » hanno nei confronti del marcusiano, *Eros e civiltà* che amplifica sulla stessa onda l'assunto preciso di tali considerazioni. E' un particolare che dovremo tenere presente tra poco, quando si tratterà di stringere i conti e di focalizzare criticamente il rapporto istituito da Solmi tra Adorno e De Martino. L'exkursus sulla *Dialektik*, intanto, appaga il bisogno di necessario chiarimento circa il segno in cui si colloca, nei due pensatori francofortesi, il problema dell'origine del Sé. Anche se ci siamo limitati alla parafrasi di alcuni passi, sia pure spingendone il senso oltre i significati strettamente letterali, già qui si impone con tutta evidenza la qualità radicalmente negativa delle analisi sulla formazione e sulla dialettica del Sé. In realtà il vero oggetto della ricerca non è il problema di questa formazione, ma quello della dialettica che si instaura al di là di essa, al di là di un qualcosa che è già posto cioè come dato acquisito, come conquista realizzata e già operante nella sua dialettica. Più che sulla genesi, l'accento batte sul « descensus »: non la conquista polarizza l'attenzione della *Dialektik*, ma lo sperpero e la perdita che la conquista del Sé viene inaugurando proprio nei confronti della profondità esistenziale del Sé. La formazione è una formazione dissolvitrice, acquisto espropriante, alienazione che si perfeziona ultimativamente nel distacco radicale dalla natura. Il progresso è regressione, la civiltà è rinuncia, l'essere radiale è contraffatto nel trionfalismo dei lumi. Il cattivo particolare ha la meglio sulla totalità. La conciliazione può essere solo l'esito caricaturale a cui porta la dialettica dell'illuminismo, e ha luogo nell'esclusivo spazio del dominio interamente realizzato. La negazione del Sé si manifesta in ogni

¹⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 64-65.

gesto del Sé che mira con tutte le sue forze a mantenersi. La disfatta dell'umano è un approdo ineluttabile e tragico. Non c'è un problema di caduta o di salvezza, che richiamerebbe un pensiero teleologico e una teologia; esiste piuttosto una storicità con la quale la dialettica ontologica deve fare i conti, misurando i suoi presupposti genetici, globalmente ottimistici, alla luce degli estremi punti d'approdo che il divenuto drammaticamente testimonia. Secondo la ratio calcolante, la salvezza è nella caduta è senza salvezza, poiché la dialettica dell'illuminismo è la di-caduta è senza salvezza, poiché la dialettica dell'illuminismo è la dinamica secondo cui l'universalità dell'essere si incapsula nella particolarità come in una scotomizzazione via via più accecata. Formazione del Sé e formazione della falsa coscienza coincidono nell'imperativo dell'autoconservazione: la conciliazione non accade nello spazio del fronteggiamento antagonistico fra Sé e natura, fra il Sé divenuto e la sua naturalità, ma solo nello spazio dell'appaesamento del Sé tra le reificazioni dell'oggettivo, cui esso non è più in grado di sottrarsi. L'ultima verità dell'autoconservazione è, dunque, l'autoannientamento. La transgressione della dialettica, che chiarisce il senso profondo della dialettica stessa, dimostra come ogni dialettica positiva si rovescia nelle condizioni che la svuotano di ogni funzione critica. Il carattere negativo della dialettica, dunque, si annulla nel buon senso della ratio calcolante e di essa non resta altro che la funzione imbonitoria rispetto a ciò che è. Quel che va sottolineato in questo mirabile testo è, tra l'altro, il suo carattere anticipatorio rispetto alla *Dialettica negativa*, che segue di qualche decennio l'opera del '44, anche se il discorso si articolerà a un diverso livello di motivazioni e di contenuti. Ma resta comune alle due opere il carattere irriducibilmente pessimistico che si connette a ogni idea di progresso postulato sotto il segno dei lumi. L'illusione borghese della storia, in quanto avanzamento del pensiero in continuo progresso, è documentatamente smentita come illusione stessa della storia: l'antica separazione tra cultura e natura è radice e causa, a un tempo, dell'avanzare della regressione all'interno della storia che avanza. Alla dialettica negativa, intesa come teoria critica, spetta l'amareggiata frequentazione dei margini residui della coscienza non interamente asservita: ma ad essa non resta, appunto, che il prendere atto della disfatta: il trascendimento critico dell'ottusità della falsa coscienza è sventuratamente solo la sua possibile constatazione. Si potrebbe osservare naturalmente che una dialettica negativa che si contrappone alla dialettica dell'illuminismo è la migliore smentita che la teoria critica secerne contro il proprio pessimismo. Non rilevarlo significherebbe essere ingenerosi nei confronti di Adorno e Horkheimer, passando sotto silenzio l'eccezionale significato che il loro pensiero assume in una cultura che ha abbandonato da tempo, a favore dell'ideologia, l'orizzonte critico della grande Kultur occidentale, assai meno condizionata dal dispotismo dell'oggettività e dalla sua idolatria.

Se l'entroterra teorico da cui sorge il pensiero critico della *Dialektik* è riconoscibile nel pronunciato riconfluire in esso della filosofia hegeliana e delle riflessioni del giovane Marx, bisogna tuttavia riflettere sulla differenza che separa questo testo dai suoi reali presupposti. Difficile sarebbe, per esempio, non cogliere la distanza fra la dialettica negativa (tale è già, per l'appunto, la demistificazione della dialettica dell'illuminismo) e la dialettica positiva che a vario titolo opera costantemente nella indiscussa fiducia nella storia condivisa da Hegel e da Marx. All'interno di personificazioni diverse, dallo Spirito alla classe che si propone in funzione protagonista, il Sé è in tutti i casi una conquista reale e organica: non lo minaccia il rischio di un annientamento e da ogni parte trapela il compiacimento per il carattere antropocentrico della sua esistenza storica. A tempi di Hegel e di Marx il futuro della storia si configurava

ancora come regno della ragione, e la progressiva acquisizione del Sé aveva un passo eroico. La *Dialektik* ha a suo vantaggio il senno di poi, e proprio in quella positività del Sé protagonista scorge senza reticenze tutti gli inganni. L'orizzonte della oggettività, contro cui il giovane Marx scaglia tutta la forza del suo eroe storico, nella riflessione dei pensatori francofortesi si trasforma nella condizione stessa che defrauda il Sé di ogni sua illusione. La dialettica dell'illuminismo trionfa anche sul pensiero di coloro che più hanno dato per disoccultarne la frode. L'esito negativo era implicito nelle condizioni su cui quel pensiero critico si esercitava. E se il giovane Marx aveva intravisto tutto questo, non è tuttavia meno vero che la sua riflessione resti in seguito paralizzata dall'idea di una oggettività che deve essere più attentamente penetrata al fine di liberarla dai legami che ancora la trattengono nelle more della « preistoria ». La dialettica interna del Sé finisce così col restare imprigionata nella dialettica positiva della « microstoria », onde il capitale si presenta, malgrado tutto, come il reale e fatale dominatore dell'orizzonte della storia, e il Sé ne condivide, oltre che i sussulti, anche le ipotesi di dispiegamento storico. Benché la *Dialektik* non contenga nessuna affermazione esplicita a questo proposito, il suo significato critico generale autorizza l'illazione.

Comunque sia di ciò, importa segnalare il risultato in gran parte trasgressivo, anche se non antitetico, a cui approda la *Dialektik* rispetto alla linea speculativa hegelo-marxiana nella quale De Martino inscriveva l'operazione volta a storicizzare le categorie²⁰, e, come vedremo tra un istante, comporta divergenze insanabili tra le due opere. Proviamoci a misurare su questi primi tratti, intanto, la distanza che viene a stabilirsi tra il De Martino del MM e i due pensatori francofortesi relativamente alla questione posta da Solmi.

Appare già chiaramente come non sia possibile interpretare il senso delle analisi del Sé sviluppate nella *Dialektik* lungo la direzione dell'analisi che struttura il significato di questa genesi nel MM^{20bis}. Trascurando, come è necessario, la generica similarità di campo, risultano evidenti le opposte direzioni del senso e l'opposizione polare dei rispettivi punti di partenza. Laddove la *Dialektik* coglie nel momento del distacco dalla natura il motivo fondamentale della involuzione riduttiva del Sé, il MM legge costantemente il rapporto troppo stretto con la natura alla luce di una rischiosa coinonia con essa. La magia, come « pedagogia della presenza », è per De Martino l'inizio di un processo di emancipazione del Sé che si definisce come acquisto della persona in contrasto con la continua tentazione a lasciarsi riassorbire nell'informale universo dell'indeciso: ma proprio questa emancipazione, che mette capo all'autonomia del Sé, è ciò che per la *Dialektik* determina lo sprofondamento del Sé autonomizzato nel risucchio spersonalizzante dell'ethos dell'autoconservazione, posto come principio della civiltà occidentale. Ciò che per l'uno è una conquista necessaria, se si vuol dischiudere l'orizzonte dell'umano operare e della civiltà, per l'altra è irrimediabile perdita. Se De Martino si preoccupa di ricostruire il processo della genesi del Sé, tutta

²⁰ Si veda, nella prima parte, il capitolo su « Il prezzo della Metis e il problema della storicizzazione delle categorie e della sua detronizzazione (« presunta »).

^{20bis} Devo necessariamente presupporre la conoscenza del MM e dare per scontati i contenuti che hanno costituito l'oggetto specifico dello studio da cui questo Excursus deriva, uno studio dedicato appunto, ai grandi temi ontologico-esistenziali del MM (cfr. Placido Cherchi e Maria Cherchi, « Motivi dell'esistenzialismo heideggeriano nel Mondo Magico di E. De Martino », di prossima pubblicazione).

la *Dialektik* è, invece, interessata a far comprendere il processo della sua dissoluzione all'interno della stessa dinamica che lo ha prodotto. L'opposizione è, in massima parte, del tutto puntuale: qui, una fenomenologia dell'anabasi, là, una sottile requisitoria sulle condizioni del regredire. Da una parte, lo sforzo di un faticoso emergere, dall'altra la facilità del proprio oblio. I due testi si scontrano proprio laddove Solmi li ha posti a confronto. Anche se si tratta — è importante precisare — di uno scontrarsi e di un divergere particolarmente evidente solo su un livello di puntuale immediatezza filologica. Perché se Solmi ha torto dal punto di vista del problema dell'origine del Sè, se ha cioè formalmente torto, in realtà ha visto giusto da un punto di vista più generale, come si tratterà di vedere più avanti.

Intanto, però, va sottolineata un'altra più importante divergenza che si collega alle precedenti e le amplifica. Si tratta dell'inversione del telos della storia. La posizione da cui il MM e la *Dialektik* ne tracciano il disegno, è tutt'altro che coincidente. Il lungo viaggio che va dalle angosce della persona magica alla presenza come « datum » ha sempre come orizzonte il paesaggio storico della civiltà: il progresso che accompagna il farsi della presenza è necessariamente aperto al futuro ed esige, contemporaneamente, che il « dramma storico del mondo magico » abbia per esito il costituirsi di quel « datum », in quanto ineliminabile presupposto di ogni produttivo commercio con la realtà. De Martino interpreta la cultura — ogni cultura, a partire da quella magica — come un processo di autonomizzazione dalla natura: l'autonomizzazione non è un rischio, ma un dato fondamentale: così fondamentale, anzi, che senza di esso si riapre per l'uomo tutto il quadro dei condizionamenti eteropatici e si spalancano gli abissi della crisi della presenza. Esserci vuol dire, per lui, essersi allontanati dalla condizione naturale verso gli orizzonti della cultura secondo una distanza che non può mai essere inferiore a quanto, già nell'elementarmente umano, si presenta come necessaria autonomia formale. La natura è sempre carica di fascinazioni rischiose, riassume in sé le tentazioni del non-umano, è il « caos » dell'irrelata vitalità che il « cosmos » della cultura deve poter dominare in direzione di una « historia condenda ». Essa è, dunque, hegelianamente, un termine dialettico²¹ che deve essere aperto all'operabilità e dominato perché il regno del divenire vi diventi possibile e vi abbia luogo il dispiegamento storico dell'umano, la sua affermazione. Almeno in queste anse delle riflessioni del MM, il telos che De Martino difende è quello stesso che ha prodotto la storia e la coscienza dell'Occidente. Siamo a monte, in un certo senso, di ogni dialettica dell'illuminismo, a monte anche del Sé odissaico, impegnati ancora a contendere il valore della presenza alle mostruosità della preistoria. Siamo, cioè, nelle immani tensioni dello sforzo da cui sarebbe uscita la civiltà. Diventa comprensibile in questa prospettiva, nella prospettiva dello sforzo di distinzione, il configurarsi dell'oggetto dell'agone magico come un traguardo oltre il quale si aprono gli spazi della storia in mo-

²¹ Due parole andrebbero dette, a questo punto, su una questione piuttosto controversa. Ogni volta che si parla della dipendenza della nozione demartiniana di natura dalla posizione che Hegel assegna alla natura come momento exteriorizzato dell'Idea, si pensa implicitamente a un'oggettività di questa exteriorità naturale che non può non apparire in contrasto con l'immagine di una « natura culturalmente condizionata » dispiegata in tutta la sua ampiezza nel MM. Il fatto che la « presenza », nel suo sforzo di autodistinzione, trovi di fronte a sé, come termine negativo a cui è necessario sottrarsi, una natura che chiama perentoriamente a rischiosi rapporti coiconici, è una circostanza che sembra dare fondamento alla tesi di una natura oggettiva sussi-

guadagno e sulla perdita: non è possibile far questione di ciò che ne va di mezzo: solo l'autoconservazione ha significato quando tutto il resto è minaccia di annientamento. E il MM riattraversa questo lontano accecamento provocato dall'alternativa, già illuministica, tra autoconservazione e autoannientamento, per ricostruire le forme della distinzione, disegnando le ipotesi della salvezza dettate dalle pulsioni della vita. In questo senso esso si colloca su un piano molto distante da quello su cui si muove la *Dialektik*, per divenire oggetto, semmai, di una *Dialektik*, almeno per ciò che riguarda la fiducia in quel telos. E' chiaro, nel complesso, che le due opere guardano allo stesso problema con occhi assai diversi: una si colloca al punto di origine e legge la storia come futuro di una possibilità positiva; l'altra si colloca all'attuale punto di arrivo e riepiologa quella medesima storia come un passato di possibilità sistematicamente portate all'atrofia.

La differenza dei rispettivi punti d'osservazione rimanda necessariamente ad altro: occorrerebbe riconoscere le discriminanti teoriche e oggettive che hanno contribuito a determinarla. E' evidente che la *Dialektik* si presenta come eredità condensata di tutto ciò che dal pensiero nietzschiano e dai suoi presupposti in poi, passando anche attraverso l'interpretazione freudiana della civiltà, si è sviluppato come pensiero negativo e come critica depressiva delle sicurezze entro cui si definisce la coscienza occidentale. E' evidente, cioè, l'articolata ritrattazione di ciò che il retaggio della grande Kultur ha potuto divenire nella pratica ideologica di una società compiutamente assoggettata al dominio reale del capitale. La trascendentalità della *Dialektik* non può essere letta al di

vimento. Lo sforzo è così grande da non consentire nessun calcolo sul stente in se stessa e in gran parte coincidente con la nozione hegeliana di «esteriorità». In realtà, la nozione di «mondo» che il MM fonda su un criterio rigorosamente antioggettivistico è rigorosamente coerente con la nozione di «natura culturalmente condizionata» utilizzata come chiave interpretativa rispetto al difficile problema della «realtà dei poteri magici», ma sembra non concordare con quell'immagine di natura da cui la «presenza» con indicibile sforzo si distacca. La difficoltà, che ha dato luogo a qualche fraintendimento, è in realtà apparente e trova soluzione nell'ambito stesso della teoria hegeliana e nel significato funzionale da essa attribuito al momento della natura. Se la controversia riguarda, infatti, l'apparente inconciliabilità tra una natura che è parte di un «mondo» antioggettivisticamente pensato e una natura posta come «esteriorità» in sé, bisogna pensare che la difficoltà ha senso solo se si assume l'«esteriorizzazione» hegeliana come un qualcosa che mette necessariamente capo a quella «naturalità del dato oggettivo» di cui parla la scienza e se dunque si suppone che una tale «esteriorizzazione» ricostituisca sotto il segno dell'ontologia sostanzialistica quel che per la dimensione fenomenologica è invece il risultato di un errore filosofico. Posizione intermedia tra Idea e Spirito, la natura in realtà è per Hegel un elemento già dispiegato nella processualità dialettica della fenomenologia e non a caso viene ragionata in qualche luogo come «corpo inorganico dell'uomo». La natura del MM, così «contesta di psichicità» e così «intrecciata alle intenzioni umane» come appare, sta decisamente dalla parte della natura fenomenologica hegeliana e può presentarsi didascalicamente sotto la forma di un *Prius* esteriorizzato, senza peraltro dar luogo a una «naturalità del dato oggettivo». Ma questo vuol dire che le due caratterizzazioni possibili di natura coesistono nel MM così come coesistono in Hegel, e vuol dire in particolare che la natura a cui la «presenza» si contende non è contraddittoria con la nozione di «natura culturalmente condizionata», né cade al di fuori di un «mondo» antioggettivisticamente definito.

fuori dello spazio oggettivo entro cui insorge e senza tener conto della distanza che la separa dalle forme di coscienza che quell'oggettività ha prodotto. E' peraltro innegabile che De Martino, anche il De Martino del MM, testimoni nei confronti della grande Kultur occidentale un'adesione che, confrontata all'animo critico e alla trascendentalità della *Dialektik*, non può non apparire ingenua e presentarsi come credito indiscusso verso il telos borghese della storia. La fiducia nel destino umanistico del divenire, indistintamente affermata e resa apoletica dalla equivalenza di progresso umanistico e sviluppo delle forze produttive, gli derivava certamente dalla visione hegel-crociana della storia e si fondeva con l'ethos di una fervida militanza politica. E per quanto l'etnologia demartiniana si introduca nella prospettiva storicistica più come frattura epistemologica che come semplice rettifica o « allargamento », la polemica interna che l'autore del MM ha sempre sviluppato nei confronti delle chiusure etnocentriche o delle presunzioni della ratio calcolante non si è mai spinta fino a mettere in causa l'orizzonte dei valori verso cui una tale immagine di storia si protende. Anzi, la stessa polemica ha sempre tratto motivo dalla necessità di un'adesione più rigorosa a quei valori e si è conclusa ogni volta in una loro riaffermazione. Nelle sue più dichiarate e immediate coerenze teoriche, il pensiero demartiniano — come quello crociano — appare nel complesso circoscritto entro sollecitazioni culturali proprie di una periferia nella quale risulta dominante il movimento inerziale di una sovrastruttura che ancora vive come attuale l'ideologia borghese della grande Kultur ottocentesca e ancora si riconosce nei valori progressivi lasciati in eredità da una fase storica che il dominio formale del capitale era ancora in grado di definire compiutamente.

Sebbene le rispettive discriminanti teoriche appaiano, nelle varie soluzioni particolari, assai più sfumate di quanto il loro astratto confronto non lasci vedere (ci accorgeremo, per esempio, che le ritrattazioni della *Dialektik* rivelano, nonostante tutto, più di una tenerezza nei confronti di un'*Aufklärung* estremamente matura, e che De Martino si muove di solito al di là delle proprie coordinate teoriche generali), è necessario tener conto della loro distanza originaria se si vuol comprendere fino in fondo la contrapposizione speculare che la *Dialektik* e il MM presentano sul problema del telos della storia.

Queste differenze, certo, non sono di poco conto. Colpiscono un punto centrale, rispettivamente, delle due opere, lasciando intendere abbastanza del perché l'osservazione di Solmi debba essere collocata all'origine della paralisi analitica in cui si impiglia ogni tentativo di vedere più a fondo (e in quella direzione) il rapporto che essa poneva. E tuttavia, nonostante il grado estremo a cui le ho deliberatamente condotte, esse non attenuano l'impressione che il rapporto del MM con la *Dialektik* possa ancora essere pensato secondo una consistenza in grado di resistere a tutto ciò che immediatamente si presenta come inconciliabile. E' un'impressione che discende dallo stesso terreno su cui si innesta la tematica fondamentale della *Dialektik* e che trae la sua forza dalla persuasione che anche il MM dispieghi una dimensione critica strettamente affine a quella adorniana della « dialettica dell'illuminismo ». Del resto, che — al di là dell'ormai impraticabile problema dell'origine del Sé — debba essere essenzialmente la « dialettica dell'illuminismo » il focus della convergenza, è una necessità che emerge proprio da queste differenze e che, accanto al bisogno di non limitare il confronto al MM e alla *Dialektik*, implica anche un notevole scarto prospettico.

In realtà De Martino, come Horkheimer e Adorno, ha avvertito con acuta sensibilità (a quel livello « macrostorico » di cui parla Solmi) l'importanza cruciale di alcuni nodi storici di un'età estremamente carica di elementi critici (nel senso, appunto, della « crisi »), e ne ha lascia-

to, oltre che un'eccezionale testimonianza, un'esemplare interpretazione. Poco importa, mi pare, l'eventualità (tutta però da dimostrare) che De Martino non conoscesse la produzione dei Francofortesi²². Quel che conta non è un rapporto di stretta dipendenza, ma la constatazione di possibili convergenze su tematiche sorprendentemente simili. L'incontro accade nel punto più alto di una coscienza culturale profondamente turbata ed è reso più stretto da un'angoscia comune che imponeva l'esercizio strenuo di quel « non flere, non lugere, sed intelligere » raccomandato da Spinoza e ricordato altrove da De Martino²³. All'origine è un medesimo « intelligere » ciò che porta il MM, come la *Dialektik*, a trascendere il piano immediato della storia verso lontane radici che possano far comprendere, nelle ampie cadenze della macrostoria, quel che nell'esperienza microstorica dell'ideologia non è spiegabile o si dà come accecante coinvolgimento.

22 Non è sostenibile, crediamo, la tesi secondo la quale i testi canonici della teoria critica avrebbero continuato, successivamente al MM, a restare fuori dell'esperienza culturale o della semplice curiosità di De Martino. La notazione di Solmi e i rapporti personali che l'autore del MM intratteneva col traduttore di Adorno sono elementi da non sottovalutare nel calcolo della assai probabile eventualità di una sia pur tardiva conoscenza diretta. E' possibile che in una lunga fase di isolamento De Martino non fosse spinto a indagare su quest'unico riscontro che Solmi faceva presente? Saremmo propensi a dare all'interrogativo una risposta negativa e a spostare, semmai, la domanda su un altro ordine di questioni. Per quale ragione, cioè, De Martino non fa mai riferimento alla *Dialektik* o ai *Minima Moralia* o *All'Eclisse della Ragione* di Horkheimer, neppure nella FM, che pure dimostra di risolvere, di esplicitare, il gioco di dissimulazioni rintracciabile in varie opere su diverse componenti culturali ampiamente utilizzate? E' possibile, per esempio, che su Adorno la dissimulazione diventi anche più radicale di quel che abbiamo potuto notare a proposito di Heidegger? E' vero che di solito una forte dissimulazione corrisponde a una forte affinità e che questo silenzio assoluto può far pensare addirittura alla consapevolezza di un'affinità assai stretta, sempre che si ammetta la presenza di questa particolare metis della dissimulazione. Crediamo, però, che la condizione che impedisce a De Martino di riconoscere in Adorno un alter ego non sia una pervicace dissimulazione, ma una sostanziale diffidenza. Della *Dialektik*, oltre al taglio antistoricistico di cui si parlerà più avanti, doveva certamente non piacere a De Martino quella regressione alla natura che egli rimproverava come condizione inaccettabile al movimento di rivalutazione esistenziale della vita religiosa o di altre componenti irrazionalistiche. E dei *Minima Moralia*, le tesi sull'occultismo (non tratte, allora, da Solmi: e non è del tutto assurda l'ipotesi che in questo caso l'esclusione operata dal traduttore possa essere stata condizionata dall'ottima conoscenza che egli aveva dell'interpretazione demartiniana del magismo, e dunque dell'incompatibilità delle due posizioni) dovevano certamente apparirgli viziate da un'impostazione illuministica che la dialettica adorniana non basta a riscattare dal sostanziale antistoricismo che esse lasciano intravedere. Antistoricismo reso esplicito, nella sua natura illuministica, dall'impermeabilità che tutta la *Dialektik* dimostra nei confronti della magia. In questi aspetti della teoria critica che vedremo meglio più avanti, c'è quanto basta, crediamo, perché De Martino dovesse respingere l'idea di una parentela fin troppo compromettente per chi, come lui, si trovava impegnato nella difficile mediazione che la metis veniva tentando fra storicismo crociano e diverse componenti della cultura irrazionalistica.

23 E. DE MARTINO, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, cit., p. 239.

In questo senso, almeno per ciò che può essere riferito al MM, si può condividere quel che scrive Carlo Ginzburg e la sua proposta di un contesto di riscontri anche più dilatato, tendente a collocare sotto il segno della necessità un rapporto su cui ha sempre pesato il sospetto della forzatura.

« Dobbiamo riflettere un momento — egli dice — su questa convergenza Adorno-De Martino, così tempestivamente segnalata da Solmi. Per spiegarla proporrei una piccola costellazione di libri, alquanto eterogenea, se non addirittura stravagante, che comprende, oltre alla « Dialettica dell'illuminismo » e al « Mondo magico », « Paura della libertà » di Carlo Levi, l'« Apologia della storia » di Marc Bloch, e perfino « une histoire modèle » di Raymond Queneau. Che cos'hanno in comune questi libri? Io li chiamerei i libri dell'anno zero: sono tutti scritti tra il 1939 e il 1944, secondo prospettive completamente diverse, che però presuppongono tutte il crollo, la fine di un mondo (e in un certo senso « del » mondo) provocati dall'avanzata, che a un certo punto poté parere inarrestabile, degli eserciti nazisti. In questa situazione sorgeva la domanda: come è stato possibile arrivare a questo? E se la storia ha portato a questo, quali sono le condizioni di pensabilità della storia? (E' caratteristico che Bloch, l'unico storico professionale del gruppo sopra ricordato, si ponesse la domanda: quali sono le condizioni di pensabilità della storiografia?). Mi pare evidente da tutto ciò che una lettura storica di De Martino debba prendere in considerazione un contesto culturale non esclusivamente italiano »²⁴.

Giusta osservazione — mi pare — e tanto più significativa in quanto sarebbe futile voler trovare, in tale « stravagante » costellazione di titoli, qualche ben documentato rapporto di geometrie interne e di comprovate dipendenze reciproche che rimpiazzi il filo rosso oggettivo che tutti li collega. E se va detto, per inciso, che se questo luogo di Ginzburg è, accanto a qualche altra pagine di Cases²⁵, il solo sostegno critico di cui ha potuto fruire dopo molto tempo l'osservazione di Solmi, occorre anche notare che esso, al di là del tema del Sé, imposta esplicitamente il rapporto De Martino-Adorno sul piano della « dialettica dell'illuminismo », entrando nel nostro particolare contesto come un elemento singolarmente calzante. A condizione che — per evitare anche il minimo rischio, qui presente, di un'inflazione delle equivalenze — si precisi, naturalmente, che il rapporto del MM con la *Dialektik* può essere reso più pertinente e verosimile dalle concordanze che si danno proprio in ciò che la riflessione sulla « dialettica dell'illuminismo » viene a significare nella sua peculiare accezione critica di corrosiva ermeneutica della ratio scientifica, oltre che rispetto al più generale significato storico-morale su cui insiste Ginzburg.

Sono riconoscibili, all'interno della riflessione critica sulla « dialettica dell'illuminismo », due livelli di significati: quello squisitamente teoretico, che mette in causa le pretese gnoseologiche della ratio illuminata, e quello dialettico-esistenziale, che risolve nelle pregnanze della dialettica e quello dialettico-esistenziale, che risolve nelle pregnanze della dialettica dell'intelletto. Non meno che nella *Dialektik*, ove formano un intreccio indissolubile, i due livelli si presentano nella produzione demartiniana in un rapporto di reciprocità che fa apparire rischiosa e impropria una loro distinzione, nonostante l'apparente privilegiamento accordato dal MM al momento teoretico o l'accentuazione che il versante dialettico-esistenziale

²⁴ CARLO GINZBURG, *Intervento a una tavola rotonda organizzata da « Quaderni storici » sul tema « La fine del mondo » di Ernesto De Martino*. Cfr. « Quaderni storici », n. 40, 1979, p. 239.

²⁵ CASES, *Introduz. cit. alla terza ediz. del MM*, pp. XXIV e XLIV.

le incontra ne *La fine del mondo*. Ma la necessità di dare dispiegamento analitico al confronto che qui si viene tentando, impone che essi siano oggetto di una trattazione separata e che si proceda dall'uno all'altro secondo una progressione che muove dalle evidenze più immediate verso forme più complesse e sottilmente più coinvolgenti. Lasciando da parte per ora il senso della presenza storica a cui accenna Ginzburg e su cui si tratterà di tornare, cerchiamo di stabilire se, al disotto di questo collimare all'orizzonte, esista tra le due opere un tessuto di concordanze analizzabili sul primo dei due livelli.

Bisognerebbe, credo, cominciare da una constatazione elementare, dal fatto, cioè, che il MM situa nell'ambito dello storicismo, e contro la nozione di realtà codificata dalla scienza, un'istanza gnoseologicamente sconvolgente, una sorta di « rivoluzione copernicana » che relativizza le certezze della ratio con una radicalità critica non meno corrosiva di quella praticata dalla *Dialektik*. Che in entrambi i casi non si tratti soltanto di una riflessione destinata a rettificare sul piano epistemologico lo sviluppo aberrante del « pensiero in continuo progresso », secondo l'autodefinizione privilegiata dalla ratio calcolante, ma di una critica radicale alla pretesa della scienza di sussumere il reale sotto le proprie categorie funzionali, lo dimostra l'equivalenza di ciò che gli strumenti conoscitivi rispettivamente adoperati evidenziano come bersaglio. Einstellung culturale dell'Occidente (l'Einstellung a cui, nel MM, sistematicamente si contrappone la coscienza storicistica) e Aufklärung sono termini in larga misura coincidenti dal punto di vista delle accezioni che se ne precisano²⁶, e, come designazione generale di quanto in essi si presenta di riduttivo e di obliterante, ambedue rimandano dialetticamente a un'istanza di totalità che è compito della teoria critica e dello storicismo riconoscere. E' noto che il riattraversamento critico del lungo processo storico che ha prodotto la falsa coscienza della gnoseologia accade nella *Dialektik* sotto il segno hegeliano, ed è pure noto che il MM deriva la sua prospettiva di storicismo radicale da una radicalizzazione criticistica dell'ipotesi idealistica fondamentale: quel che si costituisce come orizzonte comune è,

²⁶ L'Aufklärung, prima che un modo specifico della conoscenza scientifica, è un carattere della civiltà che rimanda a quel premium et unicum virtutis fundamentum che Spinoza riconosceva nel conatus sese conservandi. E' questa, per Adorno, « la vera massima di ogni civiltà occidentale », e sta qui il principio che è sempre stato presupposto allo sviluppo della ratio; quel che la *Dialektik* individua come primo elemento negativo è dunque l'aspetto metasoggettivo di un carattere del progresso che si riproduce come forma sublimata nel « soggetto trascendentale e logico ». L'Aufklärung è perciò intimamente caratterizzata da una complessità di elementi che la sola ratio dei lumi non basta certo a esaurire. Assume particolare rilievo, allora, il fatto che la *Dialektik* designi col termine di Aufklärung qualcosa come un ethos, l'ethos pragmatico dell'Occidente, che è insieme anche un logos e un telos, principio operativo e finalità. Anche De Martino si muove a questo livello, assumendo la ratio scientifica come valenza esplicita di qualcosa di più generale e insistendo su connotazioni extra-logiche molto vicine, se non identiche, a quelle che la *Dialektik* fa risaltare nel concetto di Aufklärung. Il termine di Einstellung, ricorrente nel MM nella locuzione « Einstellung, culturale dell'Occidente », ha una dilatazione di significati che richiama le dilatate accezioni del termine adorniano. I due termini non sono equivalenti sul piano immediato, ma lo diventano proprio nel quadro di questa dilatazione. Da una parte si può per esempio osservare che la *Dialektik* assume l'Aufklärung come Einstellung dell'Occidente e che carica il proprio termine-chiave di una funzione connotativa generale, impiegandolo come definizione sintetica dell'aspetto più

dunque, quella polemica che la ragione dialettica, già nella cultura romantica, aveva sviluppato contro le forme dell'intelletto e della logica riflessiva.

Per quanto l'interpretazione storicistica del magismo etnologico non esibisca, come suo carattere dominante, questa valenza critica radicale, cioè questa relazione interna con l'istanza dialettica della totalità romantica, e preferisca collocarsi nello spazio delle tensioni antinaturalistiche e antipositivistiche dello storicismo assoluto, producendo di sé un'immagine che la « metis » suggeriva di mantenere entro un quadro di ardimenti puramente epistemologici, non è tuttavia difficile rintracciare la pista che serpeggia al disotto dei tracciati prospettici dello storicismo e che mette capo all'attitudine critica di cui veniamo ragionando. De Martino ne ha lasciato qua e là segni piuttosto marcati, anche se resi vagamente sciaradici dalle opportunità della « metis ». E' come minimo sorprendente, per esempio, che la critica, prima di negare la tesi della convergenza tra MM e *Dialektik*, non abbia preso in considerazione l'eccezionale valore indiziario di quella citazione shakespeariana collocata sul frontespizio dell'opera demartiniana come una chiave di lettura che avrebbe dovuto apparire qualcosa di più che una semplice civetteria letteraria. Si tratta della notissima affermazione di Amleto: « There are more things in heaven and earth, O'rathio, than are dreamt of in your philosophy », che può assumere qui due significati distinti. Se da un punto di vista letterale essa allude alla tesi intorno alla realtà dei poteri magici sostenuta nella prima parte del libro, da un punto di vista più interno è pregnante allusione a ciò che in termini conoscitivi la soluzione storicistica del problema realizza. Lo sconfinante esistere delle cose oltre la capacità della « philosophy » a coglierle, fa convergere l'attenzione molto di più su un dominante senso gnoseologico che non sulla paradossia ontologica di ciò che dimora oltre il perimetro della ratio. E si può intendere agevolmente il rilievo qui accordato a questa valenza gnoseologica se si tiene presente che la citazione non prescinde dalla circostanza essenziale che essa è tratta da un contesto anche troppo noto per non restare immediatamente caratterizzata dalla condizione di penetrante « follia » attraverso cui Amleto schernisce la « philosophy ». La metanoia che la follia di Amleto realizza rispetto alla riduttiva Aufklärung della « philosophy », designa la metanoia che la consapevolezza storicistica realizza rispetto alla riduttiva Aufklärung della ratio scientifica. Deve essere sottolineato, naturalmente, che la metanoia prodotta nello spazio delle consapevolezze storicistiche del MM va oltre l'alternativa scienza-storia e naturalismo-storicismo su cui aveva insistito *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* e arriva a investire ciò che nell'Einstellung culturale dell'Occidente ancora resiste all'interno del circoscritto umanesimo crociano e della sua « prosopopea ». E' quanto ho cercato di vedere con qualche in-

caratteristico della civiltà occidentale; e dall'altra non può sfuggire che De Martino, quando vuol precisare in modo rapido il significato dell'Einstellung contro cui polemizza, si riferisce innanzitutto alle valenze gnoseologiche che la ratio ha storicamente assunto come ratio dell'Aufklärung, riconducendole però in modo costante all'ethos su cui si fondano. In tale convergente tensione si configura un arco di sovrapposizioni che occorre tener presente, perché un'Aufklärung che si pone come Einstellung dell'Occidente e un'Einstellung occidentale che si precisa come Aufklärung non possono non ammettere una soglia di equivalenze e incontrarsi su un oggetto comune. Oggetto che è appunto configurato nel giudizio di valore espresso intorno al fallimento storico della ragione e al suo ideologico risolversi nell'angusto spazio della ratio calcolante.

sistenza in altri luoghi²⁷, e si tratta del senso decisivo affidato alla struttura polisensa della citazione. Il MM dischiude una prospettiva nella quale, dalle istanze di uno storicismo operante sul campo delle consuete conflittualità metodologiche, saliamo a un'istanza critica che assume a oggetto i fondamenti della stessa coscienza storicistica. Il tema di Amleto non è solo simmetricamente contrapposto al senso del passo crociano secondo il quale « la storia si scrive del positivo e non del negativo », ma annuncia sul limitare una radicalità critica che, pur evitando le opposizioni esplicite e puntuali, non può non travolgere le stesse certezze formali su cui si adagia la coscienza storicistica. Esso fa riferimento al processo ermeneutico che nel libro mette capo alla storicizzazione delle categorie, ovvero alla storicizzazione di ciò che nello storicismo assoluto — non meno che in altre correnti di pensiero — si dà come ipostasi metafisica non giustificata, e indica un movimento gnoseologico che oltrepassa il campo crociano per gravitare verso un nucleo di suggestioni situate nella prospettiva storica della *Fenomenologia hegeliana*. Sta in questo esito estremo il senso profondo di una tale chiave di lettura e il significato della metanoia che essa enuncia.

E' già evidente a questo livello la convergenza con la *Dialektik*, soprattutto in rapporto all'acuta trascendentalizzazione critica delle istanze conoscitive emergenti dalle pieghe interne della riflessione. Il tratto comune più consistente, qui, è rintracciabile nel fatto che il pensiero non si arresta alle codificazioni formali della « philosophy », alle condizioni funzionali dei suoi procedimenti conoscitivi, ma realizza la pienezza del proprio concetto. Tentare di ristabilire la potenza del pensiero al di sopra delle concrezioni ideologiche che, nell'ambito dell'*Aufklärung*, lo mortificano entro formulazioni falsanti e inadeguate, significa giocare al limite del paradosso della metafora marxiana secondo cui è difficile che l'aragosta faccia saltare da sé il proprio guscio²⁸. Significa, cioè, sottrarsi con energia al condizionamento ideologico dell'apparenza e penetrare al di là di questa, una verità soggiacente, il nesso dialettico che lega le forme della falsa coscienza all'oggettività del divenire. Dopo la crisi del positivismo, specialmente nello spazio delle filosofie della vita, da Nietzsche e Bergson alle correnti fenomenologiche ed esistenzialistiche²⁹, la cultura europea emersa dalle pieghe della grande crisi dell'oggettività ha conosciuto più volte le tensioni antisistematiche del pensiero e le sue rivolte antiilluministiche e antimetafisiche; ma è la prima volta che, sulla linea di precise influenze hegel-marxiane, il pensiero torna a battere i sentieri della temporalità storica, risolvendo in una concreta dialettica della cultura le tensioni sprigionate contro le reificazioni dell'apparenza. Ed è anche la prima volta che tali tensioni si scaricano entro un circuito immediatamente riflesso di autocoinvolgimenti in grado di mettere in causa gli stessi fondamenti categoriali alla cui luce, nelle

²⁷ Si veda, nella prima parte, il capitolo su « Il prezzo della Metis ».

²⁸ KARL MARX, *Il capitale*, Ed. Rinascita, Roma, I, 1, p. 117.

²⁹ Sul ruolo di Nietzsche e Bergson nel quadro della crisi dell'oggettività, mi sia consentito rimandare alle considerazioni svolte nel mio *Paul Klee teorico*, De Donato, Bari, 1978. Tuttavia, sul segno specifico di dissolvenza razionalistica che la crisi dell'oggettività viene ad assumere negli anni successivi alla prima guerra mondiale, è necessario riconoscere un preciso rilievo a Husserl e a Heidegger. Per quanto la relativizzazione della ratio debba molto alla scepsti fenomenologica husserliana e all'analitica esistenziale di Heidegger, è proprio dal tipo di soluzioni generalmente riconducibili a tali forme di scepsti che, in ultima analisi, si discosta un'esperienza teorica come quella messa in atto nel MM e nella *Dialektik*. Ma, per tutto questo si veda, più oltre.

filosofie della vita, il pensiero denunciava gli occultamenti del reale imputabili alle astrazioni cristallizzanti dell'intelletto. Non si è mai stati così vicini, forse, a quell'estroffessione della coscienza che la metafora marxiana poneva come un « adinaton ». La condizione che distingue la *Dialektik* e il MM da tutti gli altri tentativi di una dissoluzione critica del razionalismo illuministico e del mito positivistico della scienza, è anche la condizione che realizza tra i due libri una cospicua convergenza.

Ma è su questa differenza specifica rispetto a tutto il resto che, in particolare, bisogna insistere. Perché, considerato dall'esclusivo punto di vista del suo principale approdo teoretico (il trascendimento, cioè, dell'apparenza), il movimento critico appena delineato non è ancora, nel senso più vero, riflessione critica sulla « dialettica dell'illuminismo », e presenta ancora molte affinità di ordine generale con le correnti da cui esso, per altri versi, si distingue. Bisogna sfondare questa soglia delle rivolte che il pensiero solleva contro l'« esprit de géométrie » e contro la ratio calcolante, se si vuol comprendere il senso compiuto di ciò che costituisce il principale oggetto della *Dialektik*: bisogna cioè spingersi fino al punto in cui di queste forme dell'Aufklärung si scandagliano le retroazioni dialettiche.

Non a caso, per la *Dialektik*, la grande crisi dell'oggettività, che sembra segnare il fallimento dell'Aufklärung, è in realtà un suo effetto retroattivo, una qualcosa che nasce dalle capacità metamorfiche della ratio, piuttosto che dalla sua estenuazione; e l'irrazionalismo delle filosofie della vita perpetua, dell'Aufklärung, la caratteristica incapacità a rompere le strutture coscienziali determinate dall'etica dell'autoconservazione. Accanto ai miti della nuova barbarie, nati sull'onda di quell'incessante regressione al disumano che si annida in ogni sviluppo, viene a collocarsi anche la contraffazione della soggettività perpetrata, malgrado tutto, lungo i percorsi battuti proprio dalle filosofie della soggettività. Ciò che Heidegger diceva del soggetto kantiano, essere « un soggetto senza mondo », deve essere detto con più ragione della soggettività fenomenologica e dello stesso Dasein heideggeriano. La categorialità dell'io, della coscienza e di tutte le strutture soggiacenti del pensiero, costruiscono un paesaggio dell'interiorità che il risentimento profondo da cui è pervasa non basta a umanizzare: vi dura un rapporto odio-amore con l'Aufklärung che dimostra quanto, delle forme del pensiero separato, è penetrato nello stesso bisogno di dissolvere l'Aufklärung. Coloro che respingono come volgarità il cinismo della ratio, si concedono alle seduzioni del metaempirico che la ratio ha predisposto: così la fenomenologia husserliana diventa una « metacritica della gnoseologia »³⁰ e la analitica esistenziale heideggeriana, « una caricatura alla tedesca della cabalistica »³¹. Per non parlare della sorte degli Spengler, degli Hauer, degli Scheler e di quanti altri popolano l'orizzonte della orisi. La « dialettica dell'illuminismo » sta dunque qui, in questo rovesciarsi dell'Aufklärung nel suo contrario, e, contemporaneamente, in questa partecipazione del contrario alla natura dell'Aufklärung. Malgrado gli strali rivolti contro la ratio calcolante, è evidente che la *Dialektik* non ha nessuna tenerezza per l'irrazionalismo, interpretato quasi sempre come stridente epifenomeno delle retroazioni dialettiche della ratio. Si tratta di un punto che ci servirà tenere presente al momento opportuno.

Qualcosa di questa sottile, ma fondamentale, accezione della « dialettica dell'illuminismo » è presente nel MM. Il persistere, nel cuore della

³⁰ TH. W. ADORNO, *Sulla metacritica della gnoseologia*, Sugar, Milano, 1964.

³¹ TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 100.

coscienza storicistica, di quella « datità » della presenza che l'Einstellung culturale dell'Occidente ha sempre postulato come struttura categoriale della persona, è una condizione che contraddice alla nozione stessa di coscienza storicistica e la fa regredire al livello di ciò che — come suo contrario — ne costituiva la ragion d'essere. L'interna, e solo a tratti esplicita, polemica che il MM sviluppa contro questo limite dell'umanesimo crociano si iscrive per intero nell'arco di una riflessione che è impossibile non trovare convergente con le accezioni appena viste dalla *Dialektik*. Non si tratta di ripercorrere soltanto gli argomenti intorno al senso dell'« allargamento » demartiniano dello storicismo assoluto: si tratta anche di sottolineare la denuncia che esso implica del forte limite insieme sociocentrico e teoretico imposto alla « filosofia dello spirito » da un consistente rapporto debitorio con l'Einstellung in questione. L'impermeabilità che tutto l'orizzonte della cultura idealistica, fin dai tempi di Hegel, ha sempre manifestato nei confronti della magia, deriva in ultima analisi da un esorcismo incompleto delle seduzioni della ratio e dalla perdurante efficacia di quell'Einstellung che l'Aufklärung storica ha reso emblematica. Non a caso, l'operazione teorica del MM, in opposizione a questo limite vistoso, è intimamente intenzionata verso una radicalizzazione delle istanze costitutive dello storicismo, ed è qualcosa di più che una semplice estensione orizzontale dell'esperienza storiografica del crocianesimo. Come il tema di Amleto sottilmente indica, si tratta di un'operazione dominata da un'acuta consapevolezza dell'impasse a cui la retroazione dialettica dell'Einstellung culturale dell'Occidente espone la stessa coscienza storicistica, con l'indurvi quella particolare fissità di un passaggio categoriale anistorico.

E' peraltro importante che la polemica intorno a questo caput mortuum dello storicismo si prolunghi nella polemica contro l'esistenzialismo. L'aspetto gratuitamente postulato nel razionalismo classico che si riproduce altrettanto gratuitamente nella « filosofia dello spirito », cioè la datità del « supremo principio dell'unità trascendentale dell'autocoscienza », è bensì contraddetto dalla scepsi esistenziale — che lo avverte come « limitazione e finitezza dell'individuo » —, ma secondo una direzione che mette capo alla crisi di ogni limite e al dissolversi dello stesso principio formale della distinzione³². Al tranquillo possesso di sé secondo una datità che determina a priori cecità e inflessioni della ratio, corrisponde la liquidazione tout court della ragione. Emerge, in questo passaggio, un tratto perpicuo di quella retroazione dialettica che definisce il carattere profondo e più subdolo della « dialettica dell'illuminismo ». E' la situazione che il titolo di un aforisma dei *Minima moralia*, giocando allusivamente sulla nota locuzione proverbiale, definisce come « il bagno col bambino dentro »³³. In realtà è la percezione critica di tutto questo che rende comprensibile, nel MM, il duro giudizio pronunciato su Heidegger³⁴, nonostante il suo evidente contrasto con la presenza di consistenti tratti di un heideggerismo assunto come strumento ermeneutico più sottile della ratio.

Anche il MM, dunque, è da questo punto di vista vincolato, come la *Dialektik*, a un'ipotesi conoscitiva mirante a trascendere le diverse polarizzazioni che, in un medesimo accecamento, si disegnano lungo il decorso storico della ratio e delle sue retroazioni. La coscienza storicistica, che ha in sé una compiuta autocoscienza del percorso da cui emerge, parla in nome di una ragione che rifiuta le persuasioni fin troppo tranquillizzanti dell'intelletto, così come le seduzioni della coscienza in totale ri-

³² MM. p. 191, nota. Per le citazioni che precedono vedi pp. 188 a 190.

³³ TH. W. ADORNO, *Minima moralia*, p. 34.

³⁴ MM, p. 190.

volta. Essa realizza un piano di equivalenze teoriche con la dialettica negativa che costituisce il presupposto delle analisi sviluppate dalla *Dialektik*, e ambedue rimandano a un'idea di ragione che ha la totalità come suo naturale correlato. E in verità, è proprio in questo sforzo di trascendimento conoscitivo della particolarità, in questa istanza di totalità emergente con uguale forza dai due testi, che si può cogliere con maggiore trasparenza il loro convergere su una medesima nozione critica e il loro contrapporsi alle distinte incarnazioni della « dialettica dell'illuminismo ». Non occorre dire che questa ipotesi di ragione-totalità viene, in entrambi i testi, derivata da Hegel e che in essa, come ho già osservato, rivive qualcosa della polemica che la ragione romantica ha condotto contro la ratio illuministica. Andrebbe solo notato che l'origine hegeliana impedisce a tale ragione di ammettere nella propria condizione interna le valenze idealistiche dell'intuizione intellettuale e di acconsentire agli esiti irrazionalistici della « sensiblerie » romantica. Da un punto di vista strettamente teorico si potrebbe anzi sostenere che la riflessione critica sulla « dialettica dell'illuminismo » è, nella *Dialektik* e nel MM, un'operazione volta a riaffermare l'istanza hegeliana della ragione-totalità contro tutto ciò che, nei termini positivistici di un'epistemologia scientifica o nei termini di una sua diretta contestazione, ne ha impoverito la portata conoscitiva e il significato rivoluzionario. Ma il ridursi della ragione a un livello in cui, alla costante tentazione di liquidarla, si accompagna solo l'inesauribile proliferare delle contraffazioni pragmatiche e funzionalistiche, non può essere una vicenda che si teatralizza sullo sfondo della crisi della grande Kultur occidentale e del mondo che ne era il portatore. La riflessione critica sulla « dialettica dell'illuminismo » ha il suo profondo punto d'origine in questa sua amara constatazione, e si comprende senza difficoltà come, su prospettive solo in parte divergenti, il MM e la *Dialektik* ne tentino una diagnosi storica.

Diventa chiaro, in queste riflessioni interne, come il discorso sulla « dialettica dell'illuminismo » non possa essere mantenuto nel quadro di un'analisi puramente teoretica e come debba invece inoltrarsi sul terreno delle condizioni oggettive a cui, in modo complesso, si intreccia. E' qui, d'altra parte, che si impone il passaggio al livello storico-esistenziale suggerito da Ginzburg. Ma ragioni di spazio obbligano, per il momento, a sospendere il discorso e a rimandare la trattazione di questo livello a una prossima occasione. Si potrà vedere che le condizioni di rapportabilità tra i due testi si fanno, se possibile, anche più stringenti e che la tesi solmiana vi incontra consistenti conferme generali.

PLACIDO CHERCHI

Nella sua introduzione alla «Terra del Rimorso» Ernesto De Martino pone al lettore alcune questioni relative al rapporto dell'etnografo con l'oggetto del suo interesse: «... nell'epoca dell'etnografia positivistica chi si accingeva a scrivere un rapporto etnografico metteva una cura particolare nel celare al pubblico le proprie passioni, voglio dire quelle passioni che lo avevano spinto a diventare etnografo, a intraprendere quel particolare viaggio e a scegliere come oggetto di ricerca quel particolare fenomeno etnografico. Solo in epoca relativamente recente — continua l'autore — col tramonto dell'etnografia positivistica e sotto la spinta di episodi culturali di varia qualità che hanno impegnato la civiltà occidentale — la fine dell'epoca coloniale (...) il consolidarsi di nuovi strumenti di analisi della vita culturale come il marxismo, la psicoanalisi e l'esistenzialismo — cominciò ad affiorare nell'indagine etnografica la esigenza di giustificare a se stessi e al proprio pubblico entrambi i termini del rapporto, cioè chi viaggia per conoscere e chi è visitato per essere conosciuto. Si venne scoprendo che, al di fuori di questa duplice giustificazione, la stessa indagine etnografica diventa impossibile, (...) e che l'oggettività per l'etnografo non consiste nel fingersi sin dall'inizio della ricerca al riparo da qualsiasi passione, col rischio di restar preda di passioni mediocri e volgari e di lasciarle inconsapevolmente operare nel discorso etnografico, (...) ma si fonda nell'impegno di legare il proprio viaggio all'esplicito riconoscimento di una passione attuale, congiunta ad un problema vitale della civiltà cui si appartiene, a un nodo della prassi, a uno stimolo della «*historia condenda*» o delle «*res gerendae*», e nel raccontare come quel «*patire*» fu faticosamente oggettivato nel corso dell'esplorazione etnografica mediante il successivo impiego delle tecniche di analisi storico-culturale»¹.

Questa concezione, che emerge anche in altre annotazioni dell'autore sino a diventare più complessa nelle ultime riflessioni sull'«Umanesimo etnografico» e sull'«Etnocentrismo critico», presiede a tutte le ricerche che egli condusse tra i contadini dell'Italia meridionale². In De Martino, che nel decennio '45-'55 non fu estraneo al dibattito nazionale che impegnò gli intellettuali progressisti di fronte alla riscoperta delle condizioni sociali ed economiche del Mezzogiorno dopo la caduta del Fascismo³, le ricerche nel

¹ DE MARTINO E., *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano, 1968, pp. 19-20.

² DE MARTINO E., *Note di viaggio*, «Nuovi argomenti», 1953, n. 2, pp. 47-49; ristampato in: *Mondo popolare e magia in Lucania*, (a cura di: Rocco Brienza), Basilicata editrice, Roma-Matera, 1975, pp. 107-133; *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (a cura di: Clara Gallini), Einaudi, Torino, 1977, Cap. III: pp. 389-413.

³ Sul dibattito politico e culturale di quegli anni confronta i lavori di CLEMENTE P., - MEONI M.L. - SQUILLACCIOTTI M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Ed. di Cultura Popolare, Milano, 1976; RAUTY R. (a cura di), *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1976; ANGELINI P. (a cura di), *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-1950)*, Savelli, Roma, 1977; PASQUINELLI C. (a cura di), *Antropologia*

Sud degli anni '50 accelerano il processo di maturazione di tale posizione, che concretamente si trasforma nel dovere di tradurre l'impegno politico in rigoroso impegno scientifico⁴. La ricerca sul campo «nelle Indie di quaggiù» diventa così — per De Martino come per altri ricercatori dopo di lui — la via per concretizzare la possibilità di un incontro e di uno scontro con la «Storia», con l'altro da sé. Un momento decisivo del percorso della propria conoscenza scientifica che agevola la verifica delle proprie capacità umane e della propria sensibilità politica. E questa esperienza può accadere che trasformi l'uomo, e che si trasformi in presa di coscienza di certi limiti umanistici della propria civiltà.

Ostile alla demologia borghese, consapevole come è del processo di destorificazione compiuto dai folkloristi del tempo, De Martino così scriveva di loro: «i folkloristi considerano la vita culturale del mondo popolare nell'astrattezza dei suoi elementi più arcaici, isolati dal resto e proiettati nella gran notte della preistoria; i meridionalisti parlano di rapporti di classe, di economia, di conquista regia, ma a proposito della vita culturale delle plebi meridionali si limitano alle statistiche dell'analfabetismo; e ancor meno troveremo accenni a questo problema nella corrente storiografica eticopolitica. Della «superstizione» o del «paganesimo» delle plebi meridionali e del carattere accentuatamente magico del cattolicesimo popolare del Mezzogiorno tutti sono persuasi, ma nessuna mente storica ha preso come oggetto di ricerca la vicenda che ha trasformato nel corso dei secoli il paganesimo originario nell'attuale «cattolicesimo popolare». E nella caren-

culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno degli anni 1948-1955, La Nuova Italia, Firenze 1977.

⁴ «Dopo il mio incontro con gli uomini della Rabata — scrive De Martino — ho riflettuto che non c'era soltanto un problema loro, il problema della loro emancipazione, ma c'era anche il problema mio, il problema dell'intellettuale piccolo borghese del Mezzogiorno, con una certa tradizione culturale e una certa «civiltà» assorbita nella scuola, e che si incontrava con questi uomini ed era costretto per ciò stesso a un esame di coscienza, a diventare per così dire l'etnologo di se stesso. Dinanzi alla «rovina» della Rabata tricaricense, dinanzi a tanta storia sconosciuta che si consuma in muto racconto, mentre su di voi si leva lo sguardo dolente dei bambini rabatani, io ho provato un sentimento complesso (...). Certamente questo mio sentimento non è l'antica pietà cristiana, anche se in me, come figlio della storia, la pietà cristiana non può essere passata invano. Il sentimento che realmente provo è anzitutto un angoscioso senso di colpa. (...) Al senso di colpa si associa un altro momento: la collera, la grande collera storica solennemente dispiegantesi dal fondo più autentico del proprio essere. (...) La mia collera non può avere proprio nessuno sfogo sacramentale, nessun compenso liturgico, è amore cristiano ma rovesciato, amputato di ogni prolungamento teologico e costretto finalmente a camminare con i piedi. Appunto per questo suo carattere storico, la mia collera è proprio la stessa di quella di questi uomini che lottano per uscire dalle tenebre del quartiere rabatano, e la mia lotta è proprio la loro lotta.

Rendo grazie al quartiere rabatano e ai suoi uomini per avermi aiutato a capire meglio me stesso e il mio compito.

Cfr., DE MARTINO E., *Note Lucane*, «Società», VI (1950).

Ristampato in: *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano, 1962. La seconda edizione del volume (1980) con una introduzione di L.M. LOMBARDI-SATRIANI è dell'editore Feltrinelli, Milano. Cfr. pp. 184-185. Per la bibliografia completa delle opere di E. DE MARTINO rinvio alla studio di Mario Gandini, *Ernesto De Martino: nota bibliografica*, «Uomo e Cultura», n. 10, 1972, pp. 222-268.

za di una seria problematica storica, il mondo culturale delle plebi meridionali oscilla per noi fra il pittoresco, il divertente e il deplorabile»⁵. E ancora: «leggendo le scritture di etnologi e folkloristi non mi è mai accaduto di vedervi affiorare ciò che pur costituisce uno dei momenti più caratteristici di questa mia esperienza lucana, la tensione drammatica fra interesse scientifico e interesse etico-politico, fra storia da contemplare e storia da vivere e da fare»⁶.

A circa trent'anni dalle riflessioni sull'esperienza lucana molti dei problemi suscitati da De Martino rispetto alla conoscenza ed alla interpretazione di aspetti e settori della cultura delle classi subalterne sono ormai acquisiti sia dalla moderna storiografia sociale e religiosa sul Mezzogiorno che dal nuovo orientamento delle discipline demo-antropologiche. Tuttavia alcuni problemi di metodo restano ancora oggi. Tra questi non sono ultime la questione del rinnovamento o allargamento dell'attività di ricerca rispetto ai settori tradizionali dell'indagine storico-culturale riguardante le classi subalterne, in relazione alle nuove esigenze di conoscenza e di progettazione politico-culturale della società, ma anche quella concernente i modi con cui sul campo si esprime il rapporto tra ricercatore, comunità ed oggetto della ricerca, ed ancora le dinamiche politiche e culturali che in conseguenza di tale rapporto si instaurano nelle singole realtà sociali. Rispetto a quest'ultimo aspetto dell'attività di ricerca sul campo in casa nostra — del quale poco spesso si parla — è indubbio che alcune annotazioni di De Martino sul suo rapporto con il mondo popolare meridionale degli anni '50 conservino ancora oggi per il ricercatore una carica etico-politica cui è difficile sottrarsi, nel quadro di una valutazione complessiva della propria attività di ricerca. Su questi temi esiste la necessità di un confronto disciplinare critico.

La situazione storico-culturale in cui oggi opera il demo-antropologo è per molti aspetti diversa da quella nella quale fu protagonista Ernesto De Martino durante le sue ricerche meridionali degli anni '50. Il processo di modernizzazione che dal dopoguerra ha caratterizzato il nostro Paese ha inciso notevolmente sulla realtà sociale e culturale del mondo contadino e non. Diverse da allora sono innanzitutto le classi subalterne e la loro cultura, la loro coscienza di sé e il loro protagonismo nella storia politica e culturale del Paese. Ma diverso è anche il modo con cui la società «civile» moderna si avvicina alla comprensione ed al consumo della cultura delle società tradizionali. Il consumo destoricificante che della cultura popolare viene indotto dai canali di comunicazione della cultura di massa ha ingigantito le contraddizioni proprie del processo di ammodernamento della cultura popolare tradizionale. L'ammodernamento si è realizzato nel Paese in modo disomogeneo tra le diverse realtà socio-culturali o tra le varie regioni. Esso è stato condizionato dalle contraddizioni dello sviluppo industriale sul territorio e dai modi con cui le singole culture, subculture o classi sociali hanno partecipato del cambiamento. Così, nelle comunità meridionali assistiamo — sul piano generale — allo scadimento della cultura tradizionale popolare come codice prevalente di riferimento culturale quotidiano della

⁵ DE MARTINO E., *La tempesta e il prete*, in «Il Mondo», 27 dicembre 1952; L.M. LOMBARDI-SATRIANI, prefazione a *Furore simbolo valore*, op. cit., pp. 9-10 e sgg.

⁶ DE MARTINO E., *Note di viaggio*, in: *Mondo popolare e magia in Lucania*, op. cit., pag. 126.

gente. Ma nello stesso tempo, nella logica della riscoperta in chiave turistica della campagna da parte della città si dà luogo alla rivitalizzazione o al recupero di quegli aspetti della cultura popolare tradizionale che meglio possono aprire le comunità ai programmi del turismo di massa. Accade così che elementi culturali tradizionali vengano rifunzionalizzati in una prospettiva socio-culturale indotta. Questo non sempre in relazione al riemergere di bisogni di identità delle comunità locali né al persistere di una mentalità arcaica complessiva con il suo antico modo di unificazione comunitaria. Salvo alcune eccezioni che vanno identificate di volta in volta, la rivitalizzazione ed il potenziamento di alcuni fenomeni e comportamenti tradizionali di massa nascondono spesso l'intenzione di determinati settori delle comunità locali di trasformare tali fatti culturali utilizzandoli, in certe occasioni, come un fattore di produzione del tutto simile ad altre risorse economiche. Questo modo, certamente nuovo, di concepire il rapporto con la propria cultura tradizionale, usato strumentalmente a fini di rottura dell'isolamento culturale e produttivo delle comunità, apre enormi contraddizioni in tutte quelle realtà socio-culturali che sfuggono alla pianificazione dei programmi di sviluppo economico territoriale. Queste comunità diventano in più occasioni meta di ricercatori ed osservatori esterni interessati a conoscerne la cultura materiale e/o cerimoniale tradizionale, mentre sono appena sfiorate dagli effetti stagionali del turismo di massa⁷. Il demantropologo degli anni '80 interagisce, nel corso del proprio lavoro sul campo, con la complessità e le contraddizioni di questa nuova realtà; malgrado la coscienza della presunta neutralità scientifica del proprio ruolo, egli stesso può così divenire portatore di contraddizioni e generare tensioni sociali dentro la comunità.

In una situazione complessa e contraddittoria come quella cui si è accennato, diventa difficile pensare ad uno studioso di cultura popolare impegnato sul campo, come ad un osservatore «oggettivo e neutrale». Più realisticamente, egli diviene un ulteriore protagonista degli avvenimenti cui si rapporta. Per esempio, uno dei possibili effetti dell'immagine destoricata e parziale della cultura popolare, quale viene proposta dai canali di comunicazione della cultura di massa, è che si creino condizioni per cui gli elementi e gli avvenimenti che connotano globalmente il quadro della vita tradizionale locale di una data comunità vengano percepiti in modi restrittivi o addirittura distorti. In una situazione siffatta, l'antropologo può diventare, nel corso della ricerca sul campo, strumento di attivazione della memoria collettiva della Comunità. Ma questo ruolo, che può certamente rivestire una sua importanza, può a sua volta determinare proprio nel corso della ricerca situazioni culturali contraddittorie e dagli esiti non facilmente controllabili. Penso in particolare a situazioni nelle quali la rivitalizzazione e il potenziamento di aspetti della cultura popolare tradizionale sono indirettamente determinati dalla presenza di ricercatori sul campo, ovvero da maldestri interessi di operatori culturali locali, come effetto, in entrambi i ca-

⁷ Per questi problemi, vedi: DE VINCENZO, A., *Cultura popolare e controllo sociale*, in: SIGNORELLI A (a cura di), *Cultura di massa e cultura popolare*, «La ricerca folklorica», 7, Grafo ed., Brescia, Aprile 1983, pp. 69-77; *Cultura di massa, modernizzazione e conflitto sociale*, in: LANTERNARI V., *L'incivilimento dei barbari. Problemi di etnocentrismo e d'identità*, Dedalo, Bari 1983, pp. 293-311.

si, di un uso acritico e destorificante delle dinamiche di riattivazione della memoria collettiva. Così il recupero — benché parziale e frammentario — della tradizione può diventare, per alcuni del gruppo, occasione per un «nuovo» protagonismo culturale. A volte anche la ricostruzione — apparentemente innocua — di cerimonie tradizionali già desuete o in via di estinzione, che il ricercatore chiede di riprodurre in privato, o alle quali partecipa su invito di vecchi e nuovi protagonisti che vogliono consentirgli di completare una documentazione scientifica o di svolgere un esclusivo servizio audiovisivo, può avere effetti sociali e culturali negativi anche di lunga durata. Quasi sempre il disagio collettivo per situazioni di questo tipo si esprime in un aumento del conflitto interno, orientato contro i protagonisti della vicenda e verso chi dall'esterno determina l'insorgere delle stesse contraddizioni. Allo stesso modo il demo-antropologo che, nella ricerca sul campo presso comunità più o meno tradizionali, fa un uso non accorto degli strumenti audiovisivi può provocare tensioni sociali o scatenare comportamenti culturali di tipo inconsueto. Accade infatti che il contatto con la cultura popolare tradizionale si realizzi sempre più spesso per il ricercatore — ed in maniera più preoccupante per l'osservatore domenicale di folklore — attraverso la mediazione degli strumenti audiovisivi, cui si ricorre anche quando il loro uso è chiaramente inopportuno o comunque superfluo ai fini dei risultati di ricerca o della comprensione di un fenomeno culturale. Non infrequentemente studiosi e/o osservatori occasionali della cultura popolare sono diventati oggetto della rabbia comunitaria per aver deliberatamente violato — con l'uso mascherato e occulto degli audiovisivi e contro la volontà chiaramente espressa dei protagonisti — la riservatezza di un momento di dolore o la segretezza di un rituale cerimoniale, per aver ripreso o fotografato la comunità nei suoi aspetti meno accettabili secondo l'auto-percezione locale, o per aver fatto eccessiva attenzione, nella ripresa, ad atteggiamenti inconsueti per il ricercatore ma che, in situazioni di stanchezza, di coinvolgimento cerimoniale, di dolore ecc., molti assumono loro malgrado ed inconsapevolmente nel corso di manifestazioni popolari di massa. In alcuni casi è incorso nelle ire comunitarie il ricercatore che manipolando la realtà osservata, proiettava all'esterno una immagine della comunità che non dava conto delle trasformazioni socio-culturali in essa intervenute e quindi deformava il suo vero volto sociale, o più frequentemente, a torto o a ragione, quello che riportava all'esterno una immagine della realtà socio-culturale locale e degli avvenimenti che la esprimevano in cui la comunità non intendeva riconoscersi o che essa stentava ad accettare.

Al contrario può verificarsi che il ricercatore, dopo lunghi soggiorni sul posto, sia accettato dalla comunità che ne apprezza il comportamento, la carica umana nei rapporti intercorsi. Ai locali può perfino piacere il suo modo di riattivare la memoria collettiva, tanto da familiarizzare con le tecniche di rilevazione audiovisuale da lui messe in atto. Anche in casi di questo genere tuttavia un uso non calibrato di tali suddette tecniche può creare situazioni in altro modo contraddittorie. Un caso è quello in cui il ricercatore utilizzi strumenti audiovisivi per documentare qualsiasi oggetto od aspetto della cultura locale, prescindendo dagli obiettivi specifici della ricerca. Ciò può disorientare chi dal di dentro lo osserva lavorare ed in molti casi egli rischia di perdere in credibilità scientifica, per la banalizzazione che — agli occhi di molti — fa della propria professionalità. Può provocare risentimento, sospetto e anche chiusura quando, in virtù della disponibilità

umana ricevuta, fotografa o documenta senza apparente o giustificata ragione scientifica situazioni di vita quotidiana cui i locali si rapportano con riservatezza e discrezione. Può ingenerarsi l'erronea convinzione che tutto ciò che si presenta come tradizionale abbia un valore in sé e che tutto ciò che ha rapporto con la cultura popolare debba essere documentato dallo studioso e debba avere per lui interesse scientifico. Tale concezione di un interesse scientifico onnicomprensivo verso la cultura popolare tradizionale, non aiuta certo le comunità ad intendere meglio se stesse e la propria cultura.

La presenza del ricercatore nella comunità può dar luogo anche ad altre reazioni. Per esempio in rapporto ad un demologo che usi in modo sostanzialmente corretto gli strumenti audiovisivi e che per la lunga permanenza sul campo sia visto e trattato come amico, come un «paesano», nella comunità può prodursi un tipo di protagonismo culturale che prescinde dai moduli consueti e tradizionali, e che nasconde il bisogno di molti di essere parte della documentazione audiovisiva di quel ricercatore. Nasce allora il fenomeno di una comunità che si auto-rappresenta attraverso la riattivazione — per iniziativa popolare o di un gruppo, o del parroco, o della Pro-Loce, o di qualche autorità locale — di manifestazioni culturali già in disuso, con il segreto proposito che l'amico ricercatore possa documentarle, portarle con sé e riprodurle in pubblico. Il verificarsi di questi atteggiamenti se da un lato esprime i sentimenti di fiducia e d'amicizia che alcuni nella comunità nutrono verso lo studioso, d'altro canto rivela le contraddizioni umane del ricercatore, nonché la contraddittorietà del suo ruolo politico e scientifico, e nasconde malamente il dramma di una cultura morente e le paure antiche del mondo contadino. Così, quando l'avventura umana della ricerca sul campo ci prende e ci travolge, non possiamo — come allora De Martino — non sentire l'umiliazione di considerare oggetto di ricerca uomini, cui di fatto non chiediamo di essere soggetti della storia⁸, né possiamo negare la drammaticità di un incontro che il più delle volte si realizza come se fossimo abitanti di diversi pianeti⁹.

⁸ «È difficile e comporta tutta una serie di brucianti umiliazioni, riprendere il colloquio fra due umanità che lo hanno da tempo interrotto. Mi umilia questo dover abbassare uomini a me contemporanei, anzi cittadini della mia patria, a oggetti di ricerca scientifica, e quasi di esperimento. Mi umilia essere scambiato, come è accaduto, per agente delle tasse o per impresario venuto in Lucania a fare incetta di suonatori o di cantanti. Mi umilia l'aver dovuto, in certi paesi, rinunciare ad avere rapporti con i comunisti e l'aver talora simulato con loro, altrimenti un tal parroco non mi avrebbe detto certe cose che mi stava a cuore sapere. I marescialli dei carabinieri mi guardano con sospetto, e mi chiedono che cosa sia venuto a fare, e chi sono i miei amici, e chi «ci manda»; rispondo che siamo una spedizione etnologica venuta per raccogliere canti popolari, scongiuri e lamenti funebri. È forse la prima volta che una uomo dice lo la verità, ma non mi credono. E anche questo mi umilia». Cfr.: DE MARTINO E., *Note di viaggio, in: Mondo popolare in Lucania*, op. cit., pag. 124.

⁹ «Oggi a Ferrandina, Rosa ha pianto a nostra richiesta. (...) Quando le abbiamo chiesto di piangere davanti al microfono ci ha guardato terrorizzata, senza rispondere. Abbiamo insistito e Rosa ha detto che avrebbe pianto, ma in un ripostiglio buio, sola con la porta chiusa: si sarebbe accoccolata in un angolo e avrebbe intonato il lamento. Con molta fatica le abbiamo spiegato che con la porta chiusa è impossibile effettuare la registrazione. Infine siamo venuti a un compromesso: Rosa avrebbe pianto nel ripostiglio, accoccolata in un angolo, ma dando la mano alla collaboratrice della spedizione, per scaricare le forze maligne che il pianto funebre scatena quando è

È possibile eliminare tali conflitti? È possibile evitare che l'interesse scientifico dell'antropologo per le manifestazioni della vita materiale e cerimoniale delle società tradizionali contribuisca — direttamente ed indirettamente — a rivitalizzare una serie di aspetti oggi marginali, rendendoli oggetto di curiosità e consumo di massa, o veicolo ideologico di destoricizzazione culturale? È possibile impedire che gli stessi esponenti delle culture tradizionali, all'interno delle dinamiche che caratterizzano il processo di modernizzazione della loro comunità, diventino percettori e/o fruitori di se stessi e della propria cultura come di elementi pittoreschi della vita tradizionale? Ma soprattutto è possibile che le discipline demo-antropologiche si rendano radicalmente autonome rispetto agli interessi dei gruppi di potere del nostro Paese? la risposta a questi quesiti è complessa e non pone solo la questione della correttezza del metodo di lavoro del ricercatore sul campo. Essa apre anche il problema dello stato delle discipline demo-antropologiche in Italia e conseguentemente l'interrogativo sul perché il grado di incidenza dell'attività scientifica del demo-antropologo nell'azione sociale istituzionale del Paese sia ancora irrilevante.

Di fatto al notevole sviluppo accademico che nel corso degli ultimi anni ha caratterizzato queste discipline ha corrisposto una tendenza prevalentemente settoriale dell'attività di ricerca. La tradizione della ricerca demo-antropologica italiana sul territorio nazionale si caratterizza per una massiccia indagine sul fenomeno religioso e/o magico, e su aspetti e manifestazioni di cultura popolare tipici già degli studi classici di demologia. Il mondo contadino è il più largamente presente. Di esso si studiano oggi prevalentemente la produzione materiale e alcune manifestazioni ed espressioni culturali (feste, rituali religiosi e magici, ecc.), mentre meno ricca è l'indagine sui processi di trasformazione culturale che interessano le comunità tradizionali, sia sul piano dei valori che rispetto ai nuovi bisogni di organizzazione socio-economica indotti dal processo di modernizzazione in atto. Al contrario pochi sono gli studiosi che in Italia, con riferimento ai problemi della società metropolitana, si dedicano alla ricerca nei settori della demo-antropologia economica e di quella politica. In questi ambiti povera è l'indagine sulla società industriale capitalista e sul mondo non industriale e non urbano; pochi si interessano di rapporti economici e del modo in cui essi vengono culturalmente percepiti, ed irrisorio è il numero di coloro che si occupano sistematicamente dei rapporti di potere e della concezione della politica nella società. Tuttavia non si può negare l'esistenza di un processo di adeguamento delle discipline demo-antropologiche alle problematiche della realtà contemporanea e la loro tendenza ad allargarsi ed a ramificarsi investendo campi d'indagine meno esplorati, anche se restano non preponderanti le indagini di antropologia applicata tendenti all'individuazione, all'esame ed alla risoluzione di problemi concreti legati alle nuove esigenze

cantato fuor della occasione reale: intanto, per la porta socchiusa, il tecnico della RAI avrebbe infilato cautamente il microfono. Superate le ultime resistenze, possiamo così mettere in azione il dispositivo tecnico per la registrazione. Mentre il cupo metro del lamento si leva nell'aria, io non posso trattenermi dal provare un senso di profonda umiliazione nel vedere in opera tutti quei complicata paraphernalia onde strappare alla povera Rosa il segreto del suo modo di patire davanti alla morte; e non posso evitare il pensiero che solo una società sciagurata può averci ridotto a tanto, Rosa e io, da incontrarci come se fossimo abitanti di diversi pianeti». Cfr.: DE MARTINO E., *Note di viaggio*, op. cit., p. 130.

di conoscenza e di progettazione politico-culturale ¹⁰.

Anche la utilizzazione professionale del demo-antropologo nella pianificazione e nell'intervento sociale si presenta scarsa e difficile, nonostante sia sempre più evidente come questo tipo di scienziato sociale possa inserirsi in quanto tale nella dinamica della società utilizzando le sue conoscenze scientifiche per favorirvi lo sviluppo democratico di determinate trasformazioni strutturali e lavorando alla predisposizione di interventi sociali sia nei settori dell'educazione, della scuola, della salute pubblica, dell'urbanizzazione, dei servizi sociali in genere, che in quei programmi di svilup-

¹⁰ A questi risultati è giunta una recente indagine, condotta dal prof. Tullio Tentori con la collaborazione dei proff. G. Saunders, A. Blok, A.H. Galt, R. Wade e del dr. L. Li Causi, sulla ricerca antropologico-culturale in Italia negli ultimi quindici anni. Cfr.: LI CAUSI L. (a cura di), *Dati per un bilancio sulle ricerche culturalegiche sull'Italia*, in: TENTORI T., *Per una storia del bisogno antropologico*, ed. IANUA, Roma, 1983, pp. 173-275.

Per una informazione più completa sulle ricerche antropologiche e sociali sull'Italia dal dopoguerra ad oggi vedi anche: DAVIS J., *People of the Mediterranean*, Routledge and Keegan, London, 1977, (edizione italiana: *Antropologia delle società mediterranee un'analisi comparata*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1980); GALT A., SAUNDERS G. (a cura di), *Social anthropology studies of Italian communities. A map of sites and directory of scholars*, University of Wisconsin-Green Bay, 1980; MARAZZI A., *La ricerca antropologica sul campo in Italia: alcune dati e alcune considerazioni*, in: «Rassegna Italiana di Sociologia», n. 4, Ott.-Dic. 1973, pp. 625-642; TENTORI T. (a cura di), *Ricerche sociali in Italia: 1945-65*, ed. Amministrazione aiuti internazionali, Roma, pp. XLVII-839. Ad esso fanno seguito i voll. I-VIII di supplementi con il titolo «*Ricerca e azione sociale in Italia*» di cui l'ultimo è edito nel 1981 dal Servizio Ricerche, Documentazioni e Studi della Direzione Generale dei Servizi Civili del Ministero dell'Interno. Dati importanti sulle attività di ricerca etno-antropologica svolte dagli studiosi europei sull'Italia sono stati messi in evidenza nel seminario di studio: «Il Mezzogiorno nelle ricerche socio-antropologiche europee. Un confronto di metodo», che si è tenuto a Napoli nei giorni 12 e 13 aprile 1984 a cura dell'Istituto Universitario orientale di Napoli (Dipartimento di Scienze Sociali) e dell'Università degli Studi di Napoli (Facoltà di Lettere e Filosofia, Istituto di Sociologia). Tra le relazioni più significative vedi: ALLUM P., *Contributo degli studiosi inglesi all'analisi della società italiana nel dopoguerra*; BOISSEVAIN J., *Dutch anthropologist in Italy*; DI BELLA M.P., *Le ricerche antropologiche sociali francesi in Italia dal 1949 ad oggi*; GIORDANO C., *La coesistenza difficile. Multipliscinarità e pluralismo metodologico negli studi etno-sociologici tedeschi in rapporto al Mezzogiorno*.

Un ulteriore contributo per la comprensione dell'evoluzione che ha caratterizzato la ricerca demo-antropologica sul nostro Paese proviene dal «*Bollettino delle ricerche sociali*», n. 6, Dicembre 1961, Il Mulino, Bologna; e dalle bibliografie curate da Carla Bianco e da Alberto M. Cirese (BIANCO C., *Italian and Italian-American Folklore — A Working bibliography —* in «*Folklore Forum*», Bibliographic and special series, n. 5, The Folklore Institute, Indiana University, May 1970; CIRESE A.M., *Folklore in Italy: A historical and systematic profile and bibliography*, in «*Journal of the Folklore Institute — special issues: Folklore studies in Italy —*, Vol. XI, nn. 1-2, Ed. Indiana University, Published by Mouton and Co., June-August 1974, pp. 7-79.

Utili a questo scopo sono — anche se aggiornati agli anni '70 — alcuni profili bibliografici curati da giovani studiosi italiani. Vedi, per esempio: PRANDI C., *Religion et classes subalternes en Italie. Trente années de recherches italiennes*, in «*Archives de Sciences Sociales des Religions*», 43/1, janv.mars. 1977, pp. 93-139; le appendici bibliografiche dei lavori citati nella nota n. 3; e, anche: *Cultura e società italiana in trasformazione. Bibliografia 1960-1974*, in «*Centro Sociale*», Anno XXII, n. 121-123, Dicembre 1975.

po che prevedono un rapporto migliore tra uomo e ambiente e un graduale ed equilibrato processo di modernizzazione delle aree economicamente arretrate e culturalmente tradizionali ¹¹. A ciò si aggiungano — dopo il fortunato dibattito degli anni '70 — la difficoltà di procedere di queste discipline nel campo della teoria generale e della metodologia della ricerca applicata, in rapporto ai nuovi problemi di analisi e di intervento posti dal decentramento dello Stato e dalle trasformazioni sociali del Paese, e la carenza di un dibattito articolato sulle questioni pertinenti le nuove modalità di intervento e i processi culturali che il demo-antropologo instaura nelle singole real-

¹¹ Per la ricostruzione delle linee fondamentali di questo dibattito si vedano:

AA.VV., *L'antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum*, in «L'integrazione delle scienze sociali — Città e Campagna —», Atti del primo congresso di Scienze sociali (Milano 1958), Il Mulino, Bologna, pp. 235-253. Ristampato in: TENTORI T., *Per una storia del bisogno antropologico*, op. cit., pp. 153-172; BRIENZA R., *Etnologia, Politica, Educazione* (introd. R. Laporta), Ed. Basilicata, Roma-Matera 1976; CANNATA P.G., *Cultura e pianificazione*, in: AA.VV., *L'antropologia oggi*, Newton Compton Editori, Roma, 1982, pp. 172-185; CANTALAMESSA CARBONI C., *Analisi antropologica*, in: *Il comprensorio di Sovrato. Contributo sperimentale e metodologico alla programmazione nel Mezzogiorno*, La Nuova Italia, Firenze, 1965, pp. 147-194; *L'applicazione in Antropologia culturale — alcune considerazioni di metodo dal «Memorandum» del '57/'58 —*, in: AA.VV., *L'antropologia oggi*, op. cit., pp. 151-171; CALLARI-GALLI M., *Antropologia ed educazione: problemi e prospettive*, in: AA.VV., *L'antropologia oggi*, op. cit., pp. 131-150; DE VINCENZO A., *Note sconsiderate su imperialismo, antropologia e società italiana*, in «Culture», n. 6, Dicembre 1980, Bulzoni, Roma, pp. 18-38; LAPORTA R., *L'autoeducazione delle comunità*, La Nuova Italia, Firenze, 1979; SEPELLI T., *Il contributo dell'antropologia culturale all'educazione sanitaria*, in «L'educazione sanitaria», Vol. IV, fasc. 3-4, Lug. Sett./Ott. 1959, pp. 325-340; *Antropologia culturale e intervento sociale entro il contesto sociale italiano: metodologia e valori nella prospettiva del marxismo*, Atti del convegno: Le scienze sociali e il problema dell'intervento sociale nella realtà italiana (Istituto per gli studi di servizio sociale, Roma, 9-11 Aprile 1966, ISTISS Editore, Roma, 1966, pp. 199-214 e 228-232; *Rapporto sull'Antropologia culturale*, in: *Le scienze dell'uomo e la riforma universitaria*, Atti del convegno su «Scienze sociali, riforma universitaria e società italiana» (Milano 17-18 Nov. 1967) Laterza, Bari, 1969, pp. 235-269; *La ricerca sulle tradizioni popolari e il suo uso sociale nel quadro di una politica democratica dei beni culturali*, 2^a edizione riveduta e aggiornata pp. XXIX-XLV, in: *Documentazione e studi RAI* (Curatore), *Folk, Documenti Sonori*. Catalogo informativo delle registrazioni musicali originali, Ed. ERI, Torino, 1977; *Malattie mentali e devianza — rappresentazioni culturali e processi di informazione e di egemonia nel quadro del cambiamento sociale* (coautrice: G. Guaitini) in «Educazione sanitaria e medicina preventiva», vol. 2^o, n. 1, Gennaio-Marzo 1979, pp. 1-20; TENTORI T., *L'incontro della tradizione anglosassone e dell'esperienza italiana nell'antropologia culturale in Italia: sua funzione nell'intervento sociale*, in: Atti del Convegno dell'Istituto per gli studi sui servizi sociali, Le scienze sociali e il problema dell'intervento sociale della realtà italiana, Ediz. dell'ISTISS, Roma, 1966, (2^a edizione 1969), pp. 181-197; *Il ruolo attuale dell'antropologia*, in «Etnologia, Antropologia culturale», Genn-Giugno 1976, pp. 5-8; TENTORI T. (a cura di), *Il ruolo attuale dell'antropologo*, in «Etnologia, Antropologia culturale», Genn.-Dic. 1978, pp. 8-31. Nel saggio sono compresi interventi di: Cleto Corrain, Giorgio Costanzo, Giuseppe Palomba, Franco Manganeli, Liliana Speranza, Pietro Scotti, Massimo Squillacciotti, Gavino Musio, Pierleone Massajoli, Maria Adele Nicolosi.

tà sociali durante lo svolgimento della ricerca sul campo ¹².

Questo quadro, che nella sua estrema sinteticità può dare l'impressione di una situazione disciplinare impacciata e non sistematica nell'analisi scientifica della società, esprime a mio avviso, nella complessità delle possibili articolazioni, i limiti teorico-metodologici di una scienza di fronte alle

¹² Il dibattito teorico-metodologico che ha caratterizzato le discipline demografiche in Italia dal secondo dopoguerra può essere ricostruito nelle sue linee essenziali valendosi di alcune raccolte di saggi: *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani. Problemi e dibattiti (I)*, in «Problemi del socialismo», n. 15, Luglio-Settembre 1979, Franco Angeli, Milano; *Studi antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale (II)*, in «Problemi del socialismo», n. 16, Ott.-Dic. 1979, Franco Angeli, Milano; *La cultura popolare. Questioni teoriche* (curatore G. Sanga), in «La ricerca folklorica», n. 1, Aprile 1980, Grafo edizioni, Brescia; *Cultura popolare e cultura di massa* (curatrice A. Signorelli), in «La ricerca folklorica», n. 7, Aprile 1983; Grafo edizioni, Brescia; *Storia, memoria, immaginario*, in: «I giorni cantati», n. 1, Giugno 1981, La casa Hsher, Firenze; *Incontri ravvicinati. I soggetti politici della ricerca*, in: «I giorni cantati», n. 4, Marzo 1983, Editoriale Umbra, Città di Castello. Ed inoltre: ANGELINI P. (a cura di), *Il dibattito sulla cultura...*, op. cit.; ANGIIONI G., *Alcuni aspetti della ricerca demografica in Italia nell'ultimo decennio*, in: *Folklore e Antropologia* (a cura di A.M. CIRESE), Palumbo, Palermo, 1974; *Rapporti di produzione e cultura subalterna. Contadini in Sardegna*, Edes. Cagliari, 1974; BERMANI C., *L'altra cultura. Interventi, rassegne, ricerche. Riflessi culturali di una milizia politica (1962-1969)*, Strumenti di lavoro / Archivi delle comunicazioni di massa e di classe, n. 14, marzo 1970, Edizioni Gallo, Milano; BERNARDI B., *Prospettive di sviluppo degli studi antropologici in Italia*, in: BERNARDI B. (a cura di), *Etnologia e Antropologia culturale*, Franco Angeli, Milano, 1973, pp. 93-117 (interventi nella discussione di: M. CALLARI-GALLI, E. PENNATI, C. TULLIO-ALTAN, T. TENTORI, E. CERULLI, R. PARENTI, D. REI, A. TRIULZI, A. COLAIANNI, G. HARRISON, G. SERTORIO, BERNARDI B., pp. 118-138); *Crisi e non crisi dell'antropologia*, in «L'uomo», n. 1, 1977, Franco Angeli, Milano, pp. 5-28; BINAZZI A., *L'antropologia culturale al convegno di Perugia*, in: «Critica Marxista», n. 3, Maggio-Giugno 1968, pp. 131-152; BOSIO G., *L'iniellettuale rovesciato. (Interventi e ricerche sulla emergenza d'interesse verso le forme di espressione e di organizzazione «spontanee» nel mondo popolare e proletario. Gennaio 1963 - Agosto 1971)*, Edizioni Bella ciao, Milano 1975; BRAVO G.L., *Proposte di lavoro per una Etnologia Materialista*, in: *Classi, Tradizioni, Nuova Cultura* (G.L. BRAVO a cura di), Fratelli Enrico editori, Ivrea, 1976, pp. 191-207; CALZAVARA E., *Il ritardo culturale italiano di fronte alle scienze sociali*, in «Rivista di Sociologia», n. 14, sett.-dic. 1967, pp. 259-272; CANTONI R., *Antropologia e Filosofia*, in «Il Pensiero critico», nn. 3-4, Luglio-Dic. 1962; CIRESE A.M., *Alterità e dislivelli di cultura delle società superiori*, in: *Folklore e Antropologia*, op. cit., pp. 11-42; *Intellettuali, Folklore, Istinto di Classe*, Einaudi, Torino, 1976; *Oggetti, Segni, Musei*, Einaudi, Torino 1977; *Risposta a Carlo Rossetti*, in «La Critica Sociologica», n. 43, Autunno 1977, pp. 79-94; CLEMENTE P., MEONI M.L., SQUILLACCIOTTI M., *Il dibattito sul folklore in Italia...*, op. cit.; GALLINI C., *Introduzione a Ernesto De Martino, La fine del mondo*. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, Einaudi, Torino, 1977, pp. IX-XCIII; GROTTANELLI V., *Ethnology and/or Cultural anthropology in Italy: traditions and developments*, in «Current Anthropology», Vol. 18, n. 4, December 1977, pp. 593-614; LANTERNARI V., *Antropologia culturale... Movimento studentesco e rapporti fra Terzo Mondo e Occidente*, in «Problemi» n. 10, Luglio-Agosto 1968, pp. 429-439; *Le nuove scienze umane oggi in Italia nel contesto Europeo-Americano*, in: BERNARDI B., (a cura di), *Etnologia e Antropologia culturale*, op. cit., pp. 43-70 (con interventi nella discussione di: C. TULLIO-ALTAN, S. LO NIGRO, A. COLAIANNI, T. TENTORI, I. SIGNORINI, V. LANTERNARI, pp. 71-92); *Le nuove scienze umane in Italia. Genesi e sviluppi*, in: V. LANTERNARI, *Antropologia e imperialismo*, Einaudi, Torino, 1974, 321-348; *Ernesto De Martino etnologo meridionalista: vent'anni dopo*, in «L'Uomo», n. 1, Aprile 1977, Franco Angeli, Milano, pp. 29-56; *Religione popolare. prospet-*

reali possibilità di rapporto con i fenomeni socio-culturali di un Paese che si trasforma in fretta. Ma esprime ancor più la difficoltà, interna alle scienze sociali, di porsi sul piano di una prassi teorico-politica autonoma e moderna, connotandosi come discipline progettuali e di intervento democratico nella realtà sociale, in opposizione al modello tradizionale. Quest'ultimo infatti prima e immediatamente dopo il secondo dopoguerra vedeva le discipline demo-antropologiche, anche in Italia, strumento di conoscenza legato alle vicende coloniali della borghesia, alle sue curiosità intellettuali, o pericolosamente a sostegno di interessi e progetti di pianificazione economica del capitale nazionale ed estero. È questo il quadro problematico entro cui va condotta, su un terreno storicamente determinato, l'analisi critica dei limiti e delle contraddizioni di una scienza demo-antropologica di rinnovato impegno democratico rispetto alle distorsioni della ricerca demo-antropologica di vecchio stampo¹³.

tiva storico-antropologica, in: V. LANTERNARI, *Festa, Carisma, Apocalisse*, Sellerio, Palermo 1983, pp. 85-109; LOMBARDI SATRIANI L.M., *Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione*, in «Critica marxista», n. 6, Nov.-Dic. 1976, pp. 64-88; *Antropologia Culturale e analisi della cultura subalterna*, Guaraldi, Firenze, 1974; PASOLINI P.P., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano, 1975; PASQUINELLI C., *Antropologia culturale e Questione meridionale*, op. cit.; RAUTY R., *Cultura popolare e Marxismo*, op. cit.; REMOTTI F., *Tendenze autarchiche dell'antropologia culturale italiana*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», n. 2, Aprile- Giugno 1978, il Mulino, Bologna, pp. 183-226; ROSSETTI C., «La teoria dei dislivelli» di Alberto Maria Cirese, in «La Critica Sociologica», n. 43, Autunno 1977, pp. 48-78; *Lavoro, potere e parentela* (Parte prima), in «La Critica Sociologica», n. 54, Estate 1980 pp. 61-88; *Lavoro, potere e parentela*, (Parte seconda, in: «La Critica Sociologica», n. 56, Inverno 1980-81, pp. 47-53; SEPPILLI T.-GUANTINI G., *Schema concettuale di una teoria della cultura*, Istituto di Etnologia e Antropologia culturale dell'Università degli Studi di Perugia, Editrice umbra, 1978; SEPPILLI T., *Antropologia culturale, Marxismo e Movimento operaio*, in: AA.VV., *Conoscenza dell'uomo. Conversazioni sull'antropologia culturale*, Quaderno n. 1, Biblioteca Gambalunga del Comune di Rimini (supplemento a «Notizie del Comune di Rimini», n. 7) 15 luglio 1973, Rimini, pp. 19-39; Vedi, anche bibliografia in nota n. 11; SIGNORELLI A., *Antropologia, Culturologia, Marxismo. Risposta a Francesco Remotti*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», n. 1, Genn.-Marzo 1980, il Mulino, Bologna, pp. 97-116; *La ricerca demo-antropologica sulla società contadina del Mezzogiorno*, in: «Mezzogiorno e Contadini: trent'anni di studi», Quaderni dell'Istituto Romano per la Storia d'Italia dal Fascismo alla Resistenza, n. 4, 1981, pp. 66-82; SOLINAS P.G., *Il dibattito sull'Antropologia culturale*, in: *Folklore e Antropologia* (a cura di A.M. CIRESE), op. cit., pp. 199-234; TENTORI T., *Orientamenti dell'Antropologia culturale nel mondo contemporaneo*, in «Il Pensiero critico», nn. 3-4, Luglio-Dic. 1962, pp. 61-69; *L'Antropologia nel mondo moderno*, in «De Homine», nn. 17-18, Giugno 1966, pp. 95-104; *L'incontro della tradizione Anglosassone e della esperienza italiana nell'antropologia culturale in Italia...*, op. cit.; *L'Antropologia culturale in Italia*, in «Rivista di Sociologia», n. 14, sett.-dic. 1967, pp. 7-24; *Il ruolo attuale dell'antropologo*, in «Etnologia, Antropologia culturale...», op. cit., pp. 8-31; TULLIO-ALTAN C., *Storiografia e Antropologia*, in «Il Pensiero critico», n. 3-4, Luglio-Dic. 1962.

¹³ ANGIONI G., *Alcuni aspetti della ricerca demologica in Italia...*, op. cit.; APERGI F., *Marxismo, Antropologia, Scienze sociali «di sinistra». Note su un dibattito italiano*, in «Problemi del Socialismo», n. 16, 1979, op. cit., pp. 145-167; DE VINCENZO A., *Note sconsiderate...* op. cit.; SEPPILLI T., *Neutralità e oggettività delle scienze sociali. Linee per una riflessione critica sul rapporto tra conoscenza e prassi*, in «Problemi del Socialismo», n. 15, 1979, op. cit., pp. 77-91; SOLINAS P.G., *Il dibattito sull'Antropologia culturale...*, op. cit.; TENTORI T., *Orientamenti dell'Antropologia culturale nel mondo contemporaneo*, op. cit.

La condizione di conflittualità tra questi due diversi orientamenti dell'indagine demo-antropologica determina un andamento contraddittorio nella prassi della conoscenza scientifica dei processi socio-culturali ed in rapporto alla promozione istituzionale della ricerca sociale. Le ambiguità — strutturali e culturali — che caratterizzano la politica della ricerca sociale di tipo tradizionale si fondano su scelte strategiche non neutrali e rientrano nel quadro di precisi interessi di valori e di precisi obiettivi di uso sociale delle conoscenze acquisite¹⁴; ma non credo che il valore politico e culturale di una ricerca sociale «non integrata e democratica» possa essere affermato sul piano di uno scontro prevalentemente ideologico i cui presupposti estremi tendano a negare alla ricerca «borghese» la legittimità e la stessa capacità di indagare i processi sociali in termini scientifici. L'affermazione di una ricerca sociale non «integrata» passa attraverso il «...superamento delle preclusioni di campo e delle distorsioni ideologiche imposte dal sistema capitalistico alla ricerca sociale sia nella strategia delle scelte d'indagine sia nell'approccio metodologico e nella elaborazione teorica. Ma appunto per la matrice di classe dei condizionamenti con cui ci si scontra l'obiettivo di dare alla ricerca una più vasta e profonda «oggettività» (cioè una maggiore scientificità), si traduce di fatto nella inversione di segno della sua «non neutralità» da una logica funzionale al sistema a quella della sua radicale trasformazione: e dunque nella inversione di segno della sua base sociale, o meglio nel suo radicamento su una base sociale diversa (...)»¹⁵. Si rende necessario imparare a pensare in una maniera diversa: fondare un nuovo modo di riflettere sui fatti degli uomini; rivedere criticamente i paradigmi acquisiti e provare a fare analisi in modi diversi: conoscendo il metodo, ma — anche — contro il metodo. E non ultimo, porsi dentro la ricerca come parte della ricerca stessa¹⁶.

Questa ultima prospettiva — che si aggiunge alle altre nell'inquieto dibattito sul ruolo dell'antropologo¹⁷ — pone la questione della comprensio-

¹⁴ SEPELLI T., *Neutralità e oggettività nelle scienze sociali...*, op. cit., pp. 83-84.

¹⁵ SEPELLI T., *Neutralità e oggettività...*, op. cit., pp. 87 e prec.

¹⁶ SCLAVI M., *Paradossi e razionalità. (Il contributo di Gregory Bateson al superamento dell'Homo sociologicus)*, Comunicazione presentata al Convegno sulla «Validità e attendibilità delle variabili sociologiche», Trento, 25-27 Novembre 1982, pp. 2,6; BATESON G., *Naven*, Stanford University Press, 1958; *Verso una ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976; CROZIER M.-FRIEDBERG E., *Attore sociale e sistema*, Etas, Milano 1979; FEYERABEND P.K., *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano 1981; GIGLIOLI P.P.-DAL LAGO A., *Etnometodologia*, Il Mulino, Bologna, 1983; POLANYI M., *La conoscenza inespresa*, Armando, Roma, 1979.

¹⁷ Per alcune delle questioni poste da questo diverso modo di interrogarsi — non più solo scientifico ma anche umano politico e morale — che ha costituito parte del dibattito teorico-metodologico delle scienze antropologiche degli anni '60, e da cui emerge anche intero il disagio e l'incertezza del lavoro dell'antropologo, si vedano:

ADAMS R.N., *Responsibilities of the foreign scholar to the local scholarly community*, in «Current Anthropology», 12, 3, 1971, pp. 335-39; BEALS R., *International research problems in Anthropology*, in «Current Anthropology», 8, 5, 1967, pp. 470-75; BEATTIE J., *Un reame africano: Bunyoro* (introduzione di Piero Matthey), Officina edizioni, Roma, 1974; FABIAN J., *On professional etichs and epistemological foundations*, in «Current Anthropology», 12, 2, 1971, pp. 230-32; HYMES D. (a cura di), *Antropologia radicale*, Bompiani, Milano, 1979; HONIGMANN J., *The personal approach in cultural anthropological research*, in «Current Anthropology», 17, 2, 1976, pp. 243-61;

ne delle relazioni intercorrenti tra l'esperienza sul campo del ricercatore e il suo comporsi in materiale scientifico, non escludendo l'aspetto di «autobiografia intellettuale» che ogni ricerca significativa comporta. In questo senso l'antropologo che fa ricerca sul campo non può essere solo osservatore degli «altri», né — nei casi di maggiore correttezza metodologica — osservatore — anche — di se stesso mentre osserva gli «altri». Oltre a ciò, nel corso del lavoro di ricerca, egli deve sforzarsi di autoanalizzarsi e non dimenticare di considerarsi una variabile fondamentale nell'andamento dell'intero processo accumulativo e conoscitivo dei dati della ricerca. Ciò vuol dire che i risultati di una ricerca demo-antropologica — o sociologica — risentono delle tendenze storiche, delle modalità di sviluppo dei rapporti interpersonali sul campo (e non solo al suo interno), di certe decisioni di fronte a problemi specifici. Né è da escludere l'intervento di alcune casualità¹⁸.

Proprio a partire dalle contraddizioni di un ruolo politico e culturale tipico dello studioso sociale, e dalle difficoltà e dal disagio personale, che ad esse si lega e che si ripropone ogni qualvolta ci si accinge ad analizzare una realtà sociale attraverso il contatto con le persone che la rappresentano, mi sembra di dover affermare come non sia possibile credere di poter risolvere isolatamente, o con il solo lavoro personale, i problemi connessi all'ambiguità storica del ruolo, né di poter rispondere adeguatamente alle nuove esigenze socio-culturali ad esso connesse. Nemmeno credo che possano farlo molti studiosi solitari senza un confronto ed un coordinamento rispetto ai problemi ed ai risultati di altre esperienze di ricerca che abbiano sperimentato tecniche di rilevazione dei dati e di partecipazione e applicazione dei risultati in qualche modo diverse da quelle tradizionali. Per quel che mi riguarda ho la consapevolezza che quanto ho tentato durante il lavoro di ricerca sul campo in Italia meridionale, e in modo particolare in Calabria, nella direzione di rendere più umano e meno lontano il mio modo di essere ricercatore sociale in quella cultura e di sondare la possibilità di un uso diverso delle tecniche antropologiche senza negare il giusto accento alla parte scientifica della rilevazione dei dati¹⁹, ha favorito in me lo sviluppo di un

HULTKRANTZ A., *The aims of anthropology: a Scandinavian point of view*, in «Current Anthropology», 9,4, 1968 pp. 289-310; JARVIE I.C., *The problem of ethical integrity participant observation*, in «Current Anthropology», 10,5, 1969, pp. 505-23; JORGENSEN J.G., *On ethics and anthropology*, in «Current Anthropology», 12,3, 1971, pp. 321-56; KLOOS P., *Role, conflicts in social fieldwork*, in «Current Anthropology», 10,5, 1969, pp. 509-23; LANTERNARI V., *L'incivilimento dei barbari. Problemi di etnocentrismo e d'identità*, Dedalo, Bari 1983; LERIS M., *L'Africa fantasma*, Rizzoli, Milano 1984; LÉVI-STRAUSS C., *Elogio dell'antropologia*, in: C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e Storia e altri studi di antropologia* (P. Caruso a cura di), Einaudi, Torino, 1967, pp. 49-96; *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino, 1984; LEWIS D., *Anthropology and Colonialism*, in «Current Anthropology», 14,5, 1973, pp. 581-602; METRAUX A., *Itinerari* (a cura di André Marcel D'Ans), Boringhieri, Torino, 1981; MIDDLETON J., *I Lugbara dell'Uganda* (introduzione di Piero Matthey), Officina edizioni, Roma, 1975; SPERBER D., *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano, 1984; WILLNER D., *Anthropology: vocation or commodity?* in «Current Anthropology», 14,5, 1973.

¹⁸ MORIN E., *La Méthode (1). La nature de la nature*, Ed. du Seuil, Paris, 1977, pag. 143 (Il secondo volume dell'opera è stato pubblicato nel 1980, Ed. due Seuil, Paris); SCLAVI M., *Paradossi e razionalità...*, op. cit., pp. 6, 9, 10.

¹⁹ DE VINCENZO A., *Antropologia e Storia: fonti e metodo di una ricerca sulla liturgia del sangue in Calabria*, in «Prospettive Settanta», n. 1-2/1985, Guida editori, Napoli.

rapporto corretto con la gente ed una più appropriata percezione locale di alcuni aspetti della propria cultura. E tuttavia l'incontro non è stato privo di problemi e di contraddizioni, pur nella sua natura di esperienza indicativa, non generalizzabile rispetto alla varietà di situazioni che il ricercatore si trova a dover affrontare nel nostro Paese. Sul piano della crescita professionale e delle acquisizioni risultanti dalla ricerca, non credo di poter separare nella mia esperienza di lavoro calabrese l'interesse umano che l'ha connotata dal dato scientifico, tanto stretta è stata la interrelazione tra interesse scientifico ed impegno etico-politico.

In non poche occasioni la presa di coscienza delle contraddizioni politiche e culturali di cui — senza volerlo — ero portatore e promotore nelle comunità si è trasformata in ansia, sensi di colpa e incertezza professionale. Tuttavia la riflessione dolorosa su alcuni di questi problemi è quanto di più importante io abbia tratto da questa esperienza. Ciò vuol dire che la stessa riflessione sui problemi specifici che sorgono al ricercatore sul campo di lavoro può contribuire a chiarire le modalità con cui operano i processi conoscitivi. La seconda parte di questo lavoro non trascurerà dunque il fattore umano e le sue passioni nella presentazione rigorosa di alcune — per me — irripetibili e personali esperienze vissute sul campo. Non credo che il demo-antropologo debba essere al riparo da qualsiasi passione per svolgere correttamente il proprio lavoro, oltretutto non ritengo che ciò sia coerentemente possibile. Penso al contrario, a quanta conoscenza antropologica è andata perduta nel tentativo maldestro di nascondere o di negare le proprie passioni nel nome della presunta oggettività scientifica.

I problemi legati al rapporto tra ricercatore, comunità e oggetto della ricerca e le dinamiche politiche e culturali che come conseguenza di tale rapporto si instaurano nelle singole realtà locali non sono secondi per importanza e rilevanza scientifica a quelli posti dalle fasi di rilevazione e di interpretazione del materiale storico ed etnografico raccolto. L'interagire dialettico di questi elementi contribuisce anzi a chiarire la relazione che intercorre tra l'esperienza sul campo del ricercatore e il suo comporsi in materiale scientifico.

AUGUSTO DE VINCENZO

I bambini: una minoranza perseguitata

È un fatto fisiologico che tutti noi, senza eccezione alcuna, siamo stati bambini ¹ prima di raggiungere la tanto esaltata condizione di adulti. La nostra esperienza della fanciullezza non ha avuto una durata trascurabile: a seconda della cultura in cui siamo cresciuti, siamo stati bambini dai 5 ai 15 anni. Inoltre, lo siamo stati negli anni più formativi dell'età dell'uomo. Sembrerebbe quindi logico aspettarsi che *tutti* gli adulti siano, *ex-officio*, specialisti di bambini. Paradossalmente non è così. In realtà, pochissimi adulti possono onestamente dire di conoscere e comprendere i bambini. La maggior parte di noi è sorpresa e confusa da loro. Perché?

Credo che il motivo principale della generale incomprendione che circonda i bambini sia dovuto al fatto che in tutte le culture, ma particolarmente nelle nostre, all'età adulta si perviene lasciandosi alle spalle la fanciullezza. Notate che in queste poche parole la società esprime due sorprendenti pregiudizi: che per maturare dobbiamo *negare* le caratteristiche della fanciullezza, e che questo abbandono sia una *crescita*. In altre parole, sembra che la società creda che l'età adulta sia la *negazione* dell'infanzia! Non c'è bisogno di dire che questo punto di vista viene contraddetto dal comportamento di quella classe di adulti che veramente conta: coloro che creano. Sia egli un poeta o uno scienziato, il creatore continua a vedere il mondo con gli occhi di un bambino. Alla fine della sua carriera Isaac Newton scrisse: «Non so come io possa apparire al mondo; a me sembra di essere stato solo un bambino che gioca sulla spiaggia, e che si diverte a trovare di tanto in tanto un sassolino più levigato o una conchiglia più bella del solito, mentre il grande oceano della verità si estende inesplorato di fronte a me».

Non c'è da meravigliarsi quindi che gli specialisti dei bambini siano una classe di adulti molto particolare, che deve sforzarsi di riscoprire la mente del fanciullo. Ma ciò è difficile perché dobbiamo essere coscienti, prima di tutto, dell'incomprendione della società e poi tornare coscientemente alla nostra fanciullezza e tentare di recuperare il punto di vista fresco, intatto, inquisitivo, privo di pre-

¹ Il testo che pubblichiamo costituisce la parte essenziale del discorso di apertura della conferenza di Loughborough tenutasi a Knoxville, nel Tennessee, il 16 Agosto 1982. Mario Salvadori è professore emerito di Architettura e scienza delle costruzioni alla Università di Columbia e si rivolgeva a educatori e scrittori per l'infanzia inglesi e americani.

giudizi, libero, fiducioso, confidente ed entusiastico che tutti noi ci siamo sforzati di perdere. Quelli che sono riusciti a realizzare questo obiettivo particolarmente difficile possono a giusto merito dire: «Siamo esperti di bambini perché siamo ancora tali». Voi siete tra i rari adulti che, dedicatisi ai bambini, lavorano *con* loro piuttosto che *per* loro. La società e il mondo hanno bisogno di molti di più come voi.

Quello che ho appena detto definisce implicitamente l'essenza della fanciullezza. Vorrei aggiungere che questa definizione deriva essenzialmente da uno scontro fra le nostre concezioni dell'adulto e del bambino; in altre parole che essa è una definizione non assoluta, ma relativa. Quando diciamo che i bambini sono spontanei paragoniamo le loro vite alla banalità delle nostre. Essi sono intatti perché noi ci consideriamo guasti. Mettono in dubbio qualsiasi cosa perché noi accettiamo tutto. Non hanno pregiudizi, perché noi prosperiamo sui pregiudizi. Sono liberi perché noi ci sentiamo vincolati. Hanno speranza ed entusiasmo perché, troppo spesso, abbiamo perso queste ammirevoli qualità con l'impatto della vita di ogni giorno.

Date le circostanze, non dovremmo meravigliarci del fatto che i bambini siano e siano sempre stati la più grande minoranza perseguitata del mondo e che il loro sia, per lo più, uno stato d'infelicità. L'umanità si sta liberando a passo molto lento e la nostra è, almeno in teoria, l'età felice dei diritti delle donne e delle razze non bianche. La liberazione dei bambini dalla persecuzione sta a stento cominciando ad essere incoscientemente compresa. Non mi sto solo riferendo al 13% dei bambini che sono, per dirla con termini blandi, molestati sessualmente, picchiati a morte o trascurati dai loro genitori nella nostra società ultracivilizzata: mi riferisco all'agonia mentale alla quale sono sottoposti i bambini di tutto il mondo perché si pieghino alle cosiddette esigenze del mondo adulto. I bambini sono costretti ad accettare concetti (che noi adulti chiamiamo realtà) incomprensibili e innaturali ai loro occhi. Un bambino è consapevole dei confini nazionali? Ho avuto la fortuna di varcarne molti sin dalla mia più tenera età e non ho mai notato che la gente e le cose fossero differenti sui due fronti di questa linea immaginaria. Alcuni di voi mi fermeranno a questo punto per ricordarmi certamente una basilare differenza che non potevo fare a meno di notare, quella della lingua. Posso rispondere a questi obiettori che i bambini giocano insieme affettuosamente noncuranti della lingua che parlano, e diventano amici pur non potendo comunicare verbalmente. È abbastanza naturale che, come scrittori, tendiamo a minimizzare l'impatto della comunicazione non verbale, sebbene i presenti siano qui per dimostrarci il contrario. Inoltre, se qualcuno volesse insistere sull'importanza della comunicazione verbale posso ricordarvi che i bambini hanno una stupefacente capacità di apprendere le lingue, capacità che tutti noi invidiamo perché l'abbiamo persa. Alla età di 7 anni ero abbastanza fortunato da parlare correntemente tre lingue senza averne studiata neanche una. Ma quanto ho dovuto faticare per imparare le altre!

I bambini sono costretti ad imparare tutti i tipi di tabù e pregiudizi che non sono in sintonia con i loro istinti naturali. Pochi bambini bianchi sono consapevoli del fatto che alcuni compagni di scuola siano neri finché non lo si fa notare, e nessun bambino considera la nudità un tabù naturale finché a lui o lei non sia insegnata la vergogna del corpo umano che, invece, la società greca considerava una delle glorie della creazione.

Quel che è peggio, quasi tutte le società insegnano ai bambini che l'attività omicida della guerra sia un fatto accettabile, degno di rispetto e perfino glorioso. Dovete rendervi conto del fatto che i giocattoli di guerra stanno facendo il loro trionfale ritorno sul nostro mercato, un mercato di molti milioni di dollari, e che ai bambini di 5 anni si insegna a distruggere «il nemico» attraverso i giochi elettronici più sofisticati. Viene loro insegnato che i giganteschi carri armati, le armi laser, le mitragliatrici sono «l'estrema arma della democrazia».

Non c'è da meravigliarsi che, una volta raggiunta la pubertà siano pronti ad accettare le bombe nucleari tuttora dispiegate a decine di migliaia in modo sufficiente da distruggere la vita nel nostro pianeta!

Per permetterci di sopravvivere ai travagli della nostra vita la mente umana è concepita in modo da dimenticare le esperienze spiacevoli e ricordare quelle piacevoli. Una memoria molto selettiva ci aiuta ad attraversare questa valle di lacrime. Ma se ce la mettiamo tutta, molti di noi saranno capaci di rivivere gli anni della giovinezza e capire che, insieme a momenti di felicità (fisiologica) abbiamo momenti di agonizzante infelicità. Le circostanze della vita mi sono state particolarmente favorevoli, soprattutto nella mia giovinezza, ma devo confessare che quando riporto alla memoria i caldi, facili, «felici» anni spesi in seno alla famiglia, vengo a confronto con tali ansietà e angosce da preferire a quello della giovinezza il mio stato attuale della maturità, con tutte le responsabilità che essa comporta. Spero di non darvi l'impressione di avere i nervi a pezzi e di aver bisogno di uno psicanalista, e vi invito ad analizzare il vostro passato per verificare se il mio punto di vista dello stato psicologico della giovinezza sia distorto, o piuttosto sia una realtà nascosta dalla nostra abile memoria.

Per finire questa discussione, posso chiedere: «È vero che i bambini piangono più spesso e più disperatamente degli adulti?». Se questo prova la loro sensibilità, prova necessariamente che le loro vite sono piene di dolori anche se subito dimenticati.

Le mie osservazioni possono suscitare un'ovvia domanda. Come mai tanti bambini, perseguitati e infelici, come io sostengo che siano, diventano, nella media, adulti decenti e non troppo infelici? La mia risposta è che essi sono così in virtù di tre caratteristiche che li salvano: i bambini sono ribelli, hanno potere di recupero e so-

no naturalmente intelligenti. Un bambino non accetta di diventare adulto senza combattere, e noi genitori lo sappiamo fin troppo bene. La loro è una ribellione contro l'irrazionalità del mondo adulto, contro la sua assoluta autorità e contro l'irrealtà di alcune leggi della società adulta. È una salutare ribellione che prepara il bambino alle difficoltà della vita e che può essere conquistata solo con l'amore e la comprensione. E, per fortuna, i bambini hanno potere di recupero: sopportano una incredibile quantità di abusi senza venirne intaccati. È una duttilità che dovremmo sperare abbiano per tutto il resto della loro vita, in modo da affrontare le difficoltà senza piegarsi come codardi. E i bambini sono intelligenti. Vorrei illustrare quanto lo siano con un episodio che mi capitò in una scuola media poco privilegiata di Harlem, a New York. L'argomento del mio corso era lo stesso di quello che tengo alla scuola di Architettura della Columbia University: strutture architettoniche. Ad un certo punto del corso dimostro come la rigidità e la resistenza possano essere ottenute strutturando correttamente i materiali senza aumentare la quantità. Per esempio, un foglio di carta è tanto sottile da non poter stare diritto sotto il suo peso, ma se gli si conferisce una leggera curvatura, diventa abbastanza rigido da stare diritto e sostenere persino il peso di una matita. Mentre alla Columbia avevo sempre dimostrato questa proprietà d'irrigidimento della curvatura, ad Harlem mi capitò di chiedere, d'impulso: «Avreste qualche suggerimento su come rinforzare un foglio di carta, senza aggiungerne altra?». Un ragazzino, alzandosi dalla sedia, disse: «Dallo a me» e, senza molte difficoltà, curvò leggermente il foglio di carta, per farlo stare diritto. «Ecco», disse, come se la mia domanda fosse stata troppo stupida per avere una risposta. Ero furioso, perché mi aveva rubato l'esibizione, e dopo essermi congratulato con lui con un «sogghigno» gli dissi: «Potresti fare ancora meglio?». «Naturalmente» disse, e piegò il foglio di carta in alto e in basso e lo fece stare diritto, reinventando così una delle più comuni strutture di copertura usate dovunque negli Stati Uniti e chiamata lamina gregata. Ci rinunciai. Quando in seguito ebbi l'opportunità di discutere con Anna Freud, figlia di Sigmund e a buon diritto grande psichiatra infantile, le reazioni dei miei ragazzi alla presentazione di così arcani concetti strutturali, mi fece notare che la mia sorpresa era semplicemente dovuta all'ignoranza: «Non sa», disse, «che l'intelligenza dei bambini continua a svilupparsi fino alla pubertà e che, da quel momento in poi, va diminuendo?». Dopo questa affermazione non mi sentii un gran che bene, perché allora avevo 70 anni, ma poi realizzai che la dottoressa Freud ne aveva 82, e mi sentii più tranquillo in proposito. Infine, i bambini sono naturalmente originali nella loro intelligenza e non sono intaccati da troppa cultura. Ho recentemente sentito di un significativo episodio che illustra questo particolare aspetto dell'intelligenza del bambino e non posso fare a meno di raccontarvelo. Du-

rante un esperimento sull'interazione tra l'opera di un artista e la capacità creativa e artistica dei bambini, venne mostrato ad alcuni bambini di 8 anni il quadro raffigurante un porto, dipinto da un pittore locale, e fu chiesto loro di reinterpretarlo. L'artista fu particolarmente colpito dal disegno di un bambino che aveva interpretato il suo quadro non troppo liberamente, ma aveva dipinto il mare in rosso. Quando chiese al ragazzo «Perché hai dipinto il mare in rosso?», rispose con molta naturalezza: «E perché tu lo hai dipinto in blu?». Agli espressionisti tedeschi del 1920 questa risposta sarebbe piaciuta molto e l'avrebbero capita; così anche Cezanne e Picasso. L'estensione della percezione del colore oltre a quella della realtà è una delle basi della creazione artistica. Il bambino conosceva questa verità eterna senza aver mai sentito parlare degli espressionisti o aver mai visto un capolavoro di arte moderna.

Se la mia descrizione dell'infanzia è del tutto corretta, la società è ovviamente di fronte al problema dell'infanzia. (Questa situazione è analoga a quella del cosiddetto «problema ebreo» che è in realtà un problema circoscritto). Ogni società tenta di risolverlo a suo modo. Le società autoritarie sanno che il bambino deve essere plasmato in un adulto passivo, e hanno deciso che prima ciò avviene, meglio è per il bambino e per la società. I loro bambini sono soggetti a una rigida disciplina nei loro studi e nella preparazione alla vita. L'infanzia in questo tipo di società è breve e dura. I figli dell'autorità non partecipano alla vita degli adulti finché non siano «pronti», rispettino e spesso temano i loro superiori e, naturalmente, trasmettano ai loro figli i punti di vista loro imposti. Ai bambini delle società libere, come quelle degli indigeni di alcune isole del Pacifico, viene concesso di crescere senza fretta, in imitazione spontanea degli adulti, un'imitazione che si spinge così oltre da permettere giochi sessuali, insegnati dai genitori, pur non essendo fisiologicamente sessuati. Questi bambini partecipano a tutti gli aspetti della vita familiare e sono parte della società dalla primissima infanzia. Qui gli anni dell'infanzia sono lunghi.

In America abbiamo adottato un atteggiamento schizofrenico verso i nostri figli. Da una parte li indottriniamo con le nostre credenze che coltiviamo e in cui crediamo, forse, più di ogni altra società. Dall'altra, almeno in teoria, non siamo capaci di usare metodi autoritari per inculcare queste idee nei nostri bambini. Quindi, usiamo un insieme di permissività e di indiretta coercizione che spesso confondono il bambino. I nostri figli vivono in solitudine e non partecipano alla vita in comune della famiglia. Al contrario, la famiglia si dedica per molti anni ai figli, credendo che tutto le sia dovuto. Nella atmosfera matriarcale delle nostre famiglie, dove la mamma ha sempre ragione, i bambini rimangono tali ancora più a lungo che in altre società libere. Questo tipo di approccio prolunga la fanciullezza fino ai 17-18 anni ed è una delle cause della differenza generazionale.

le tra genitori e figli. I bisogni educativi ed economici del nostro sistema politico rinforzano un tale tipo di approccio poiché richiedono una maggioranza bene istruita, che non entrerà a far parte della forza lavoro troppo presto perché andrebbe ad aumentare il tasso di disoccupazione. Come risultato di tutte queste forze sociali il nostro problema della infanzia sembra essere più acuto che in altre società. In un certo senso il bambino italiano o greco, trastullandosi fino a tardi intorno al tavolo della cena, con il permesso di bere vino e di lavorare nei campi, sembra essere un membro più spontaneo della sua società, in paragone al viziato bambino americano mandato con sollecitudine a letto alle 7, a cui viene offerto solo latte e non viene permesso di aiutare i genitori nei campi o in cucina. (Quest'ultima frase va intesa metaforicamente, dal momento che tutti sanno che i bambini possono occasionalmente aiutare nell'uso di attrezzature agricole o elettrodomestici).

Avendo così messo a fuoco la netta differenza tra bambini e adulti, tipica della nostra società, possiamo meglio comprendere il ruolo dei nostri educatori: come persone nel mezzo dei due gruppi, hanno la tremenda responsabilità di trasformare il bambino in adulto. E qui, unendomi a voi sulla base dei miei 50 anni nel campo dell'istruzione, vorrei sottolineare che per educatori non intendo solo quelli di noi che sono insegnanti, ma tutti quelli che partecipano al processo educativo. Senza dubbio tutti noi insegnanti, bibliotecari, editori, curatori di testi, illustratori o professori universitari, siamo educatori.

La nostra domanda principale è quindi: «Come possiamo meglio svolgere il nostro compito di interpreti dei desideri della società e dei bisogni dei bambini?». Come possiamo, attraverso le nostre diverse attività, facilitare il rito di passaggio dalla fanciullezza all'età adulta dei bambini che ci vengono affidati?». Sarebbe presuntuoso da parte mia dare dei suggerimenti su questi quesiti vecchi come il mondo, ma con la sfrontatezza del principiante (insegno ai bambini da solo 7 anni) oserò farlo, mettendo a fuoco solo tre regole.

La mia prima regola è che i bambini siano trattati come onesti, intelligenti, entusiasti adulti. Sono pronti a questo tipo di trattamento sin dai primi anni e dal momento in cui iniziano la scuola. Nulla danneggia i bambini come la condiscendenza, sia quando si cela dietro gli atteggiamenti di chi li considera inferiori in sensibilità o intelligenza, sia quando essa si manifesta nell'atteggiamento più sottile e pericoloso di chi vuole rendere loro le cose più facili. I bambini sono psicologicamente così coscienti che questi trucchi non li ingannano. I tentativi di inculcargli le idee come se fosse un gioco divertente non funzionano affatto. È essenziale che nell'educazione, come in ogni altra attività umana, si dica pane al pane e vino al vino. Naturalmente questo non significa che si dovrebbe costringere i bambini ad acquisire conoscenze ed ad accettare idee contro la lo-

ro volontà: l'apprendimento è per sua natura un fenomeno volontario e né la forza, né l'autorità, né la violenza riusciranno ad imporlo. Quindi, motivazione è la parola chiave per un positivo processo educativo dove il buon esito è misurato dalle nozioni e le idee che il bambino fa felicemente sue. La mia opinione è che l'educazione autoritaria sia una contraddizione in termini che conduce ad un inevitabile fallimento. Sfortunatamente il tipo di educazione che mi è più familiare, quella scientifica, ha spesso un taglio autoritario. Quando, messo di fronte all'affermazione che un numero negativo moltiplicato per un altro numero negativo dà un risultato positivo, il bambino chiede: «Perché?». La risposta insoddisfacente che la maggior parte delle volte ottiene è: «È una regola». È molto più facile spiegare, usando la analogia tra numeri e distanze lungo un'asse, che *meno* vuol dire "cambio di direzione", e che se ci si muove verso destra, che è la direzione *più*, e ci viene chiesto di scambiare direzione due volte, si finisce con l'andare verso destra, cioè, *più*! Una volta che la regola viene visualizzata, diventa chiara e è facilmente accettata.

La seconda regola che vorrei suggerire è quella di lasciare che il bambino segua liberamente la sua immaginazione, anche se questo può portare a risultati inattesi. Come corollario di questo suggerimento, vorrei aggiungere che egli dovrebbe essere lasciato libero di trovare una risposta attraverso la strada che ha spontaneamente scelto, e che l'impostazione di un test non dovrebbe essere considerata necessariamente la migliore. Una volta, nel dimostrare i principi delle strutture in un asilo, chiesi a un bambino di 5 anni, che mi aveva detto di sapere tutto sulla gravità: «Come mai, nonostante la terra ti stia tirando non cadi al piano di sotto?». La sua risposta fu per me rivelatrice: «È per via del pavimento. Vedi, se non ci fosse la gravità, cadremmo tutti *verso l'alto*». Devo confessare che non ho mai pensato in questi termini all'assenza di gravità ma il bambino, in un certo senso, aveva ragione.

La terza regola che propongo non è una regola, è un assioma di vita. Si può solo insegnare a chi si ama. Avrete visto un educatore che insegna con amore ottenere migliori risultati di un'aula ben attrezzata, una biblioteca ben organizzata o di un direttore efficiente. Avrete tutti sentito parlare dell'insegnante che ha "carisma" e ottiene di più dai bambini di qualsiasi altro insegnante meglio allenato e informato. Il guaio di questo assioma è che l'amore non può essere insegnato: o ce l'abbiamo o non ce l'abbiamo. Non possiamo sforzarci di amare se non ci sentiamo di farlo. Ma quei fortunati individui che sono nati capaci di amare, ed hanno scelto di diventare educatori, conoscono istintivamente anche altre verità: che non si dovrebbe mai stimare un bambino meno del dovuto, che ci si dovrebbe aspettare sempre il meglio da lui, che si dovrebbe collaborare portando il bambino al proprio livello e non "abbassarsi" al suo presunto

livello. Questi comportamenti non solo non diminuiscono l'autorità dell'insegnante ma la accrescono facendo sì che venga spontaneamente accettato. Un aspetto particolarmente importante di questo tipo di approccio è la candida confessione della nostra ignoranza e dei nostri errori. Il più grande complimento che abbia mai ricevuto da un alunno nella mia lunga carriera mi è venuto da una dodicenne che, quando le fu chiesto alla fine del corso che tenni in una scuola media, se avesse suggerimenti su come migliorare il corso e se ci fosse qualcosa che avrebbe voluto cambiare nel comportamento dell'insegnante, scrisse: «La sola cosa che non va in Mario é che non c'è nulla che non va in Mario. È il primo dei miei insegnanti che non si arrabbi quando ci accorgiamo che ha sbagliato».

MARIO G. SALVADORI
Columbia University

(Traduzione di M.R. De Bueriis)

Weber nella recezione marxista: uno spoglio

Dovendo tentare uno spoglio della recezione di Weber nell'ambito della cultura marxista, ci si scontra subito con un problema pressoché insolubile e cioè la necessità di dover separare la critica dei testi dalle battaglie di schieramento. I diffusori di Weber ¹ calcando la mano sul suo anti marxismo e inventando la formula del «Marx della borghesia» ² e i marxisti, che intendono contrapporsi a Weber, ma, più ancora, alla sua diffusione strumentale, hanno come primo obiettivo qualcosa di più ampio della semplice analisi critica dei testi. Non vogliamo qui dire di una lettura ideologica nel senso banale del termine cioè in senso meramente mistificatorio ma, certamente, in un senso che compromette la serenità della trattazione poiché essa implica qualcos'altro, qualcosa di più della semplice confutazione dei concetti. Implica ad esempio, un uso dei concetti per contrapposizioni politico-ideologiche.

D'altro canto, sia Marx sia Weber non hanno inteso la loro battaglia scientifica scissa da implicazioni politiche; anzi, queste ultime (forse più per Marx che per Weber) sono state l'interesse conoscitivo — dichiarato — della ricerca.

Così si capisce come la recezione di Weber e il suo uso nell'ambito del pensiero marxista sia, nel corso del tempo, assai diverso a seconda che dietro la recezione critica ci fossero interessi consolidati politici o no e quali.

Questa situazione nella recezione di Weber si produce sin dall'inizio della sua attività scientifica. Per i marxisti della Seconda Internazionale dei primi del secolo, per Kautsky ad esempio, è fin troppo facile respingere non solo le argomentazioni ma persino i problemi posti da Weber come le sue argomentazioni contro il totalitarismo ideologico del marxismo ascrivendole alla crisi della conoscenza della epistemologia borghese a quei tempi al suo apice in Germania e, d'altro canto, proprio il «marxismo» evolutivonistico, scientifico, progressivo e sostanzialmente a-dialettico di Kautsky e della Seconda Internazionale, rafforzerà in Weber la convinzione della problematica e ideologica visione che i marxisti hanno del mondo, così che possiamo dire con certezza che Weber conosceva poco Marx e più i marxisti suoi contemporanei e suoi connazionali. La sua conferenza agli

¹ Si tratta della prima diffusione di Weber negli anni Venti e Trenta che determinò la sua recezione americana attraverso Parsons ed il privilegiamento tra le opere di Weber, dell'«Etica Protestante». Si veda, a questo proposito, CHARLES WRIGHT MILLS e H.H. GERTH, «INTRODUCTION: THE MAN AND WORK», in MAX WEBER, *Essay in Sociology*, London, 1957, e, prima ancora, di Wright Mills, *The Sociological Imagination*, (New York, 1959) in particolare le pp. 32, 48, 165. Si veda anche G. EISERMANN, *Max Weber und Amerika*, in «Cahiers Vilfredo Pareto», 4, 1964, pp. 119, 145.

² La definizione, come si sa, appartiene ad A. SALOMON, ed è contenuta in *Max Weber*, pubblicato nel 1926 su «Gesellschaft» (III) alla p. 144.

ufficiali austriaci sul socialismo³ ne è un esempio illuminante.

Sappiamo, invece, che le cose stanno diversamente per quanto riguarda il revisionismo bernsteiniano. Weber apprezzava Bernstein e la sua opera tant'è che, pare, sollecitò una collaborazione di quest'ultimo all'«Archiv», ma, naturalmente, ciò che di Bernstein lo interessava era proprio quell'aspetto della sua analisi che riguardava la critica del determinismo economico (e che invece lo differenziava da Kautsky) svolta nei primi capitoli di «Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie»⁴ e del saggio del 1901, «Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?» dove si rivendica la neutralità della scienza e la soggettività dei valori esattamente nel senso in cui questi presupposti sono alla base della metodologica weberiana⁵.

Naturalmente, se l'interesse di Weber per Bernstein è dovuto al fatto che quest'ultimo si muove verso la rottura dell'universo teorico marxiano, le conclusioni cui essi approdano sono molto diverse: «Per Bernstein la convinzione che la storia dei fatti ha smentito Marx, lo induce alla conclusione che sbarazzarsi teoricamente di Marx vuol dire liquidare le stesse presunte contraddizioni del capitalismo frutto di sviste 'filosofiche' imputabili al dominio della ideologia hegeliana in Marx»⁶ mentre «per Weber, al contrario, fare i conti con Marx può aver valore se si è in grado di attrezzarsi teoricamente a definire un senso diverso della storia del capitale e della stessa classe operaia, se si riesce a ricostituire una scienza sociale (...) capace di riorganizzarsi conoscitivamente nella mutata fenomenologia delle condizioni sociali»⁷.

In poche parole, per Bernstein, liquidare Marx significa molti problemi in meno. Per Weber, al contrario, molti problemi in più.

Negli anni quaranta e cinquanta, nell'ambito marxista, abbiamo almeno tre tipi di recezione di Weber: quella di Lukács, di Horkheimer-Adorno e di Merleau-Ponty. Si può subito dire che dietro la contrapposizione lukácsiana c'è la preoccupazione dell'uomo schierato che scorge, dietro posizioni metodologiche, interessi politici generali e che a questi deve contrapporre altri, anch'essi consolidati e strutturati.

Con questo non si vuole dire che *La distruzione della Ragione* sia un'opera ideologica, come molti, ormai troppi, sostengono, così liquidando insieme alla sua parzialità anche i profondi problemi che essa pone ma, solo, che l'interesse conoscitivo di Lukács in quella ricerca sulla cultura tedesca è fortemente costituito e che la presenza di questo interesse conoscitivo è rilevante e si sente nell'opera. Non si dimentichi, ad esempio, che la guerra fredda ebbe effetti deleteri per la riflessione teorica in campo occidentale ma, anche, in quello marxista, in occidente come nei paesi del «socialismo realizzato».

³ MAX WEBER, *Sul socialismo reale*, Roma, Savelli, 1979.

⁴ Traduzione ital. «I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia», di E. Grillo, introduzione di Lucio Colletti, Bari, Laterza, 1974.

⁵ Si veda di MASSIMO SALVADORI, «La critica del materialismo storico e la valutazione del socialismo», in *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1981.

⁶ Cfr. GIUSEPPE ZARONE, «Bernstein e Weber: revisionismo e democrazia», in *Studi Storici*, 1978, 2, pag. 255.

⁷ Ibidem, pag. 256.

Al contrario, l'uso di categorie weberiane largamente utilizzate nella «Dialettica dell'Illuminismo» sino al punto che essa è difficilmente immaginabile senza Weber, è dovuto alla estrema disinvoltura e libertà con cui i francofortesi hanno sempre trattato della cultura «borghese»⁸.

Partendo dalle posizioni teoriche che Adorno e Horkheimer sviluppano nei primi anni Quaranta, dice Habermas che «emergono le convergenze tra la tesi weberiana della razionalizzazione e la tesi della critica della ragione strumentale che si appoggia alla tradizione Marx-Lukács⁹. La razionalità formale è al fondamento della società contemporanea, sia per Weber sia per Horkheimer. La cultura industriale ha come fondamento la razionalità rispetto allo scopo che si dispiega fino ad influenzare il comportamento umano. Da qui, per Horkheimer, la tesi della perdita di senso e della perdita delle libertà weberiane appoggiate però al significato proposto da Lukács della razionalizzazione capitalistica come reificazione. «Ciò su cui entrambi concordano è la tesi che l'unità costituita di senso di immagini metafisiche-religiose del mondo crolla, che questa circostanza mette in dubbio l'unità di modi di vita modernizzati e perciò mette seriamente in pericolo l'identità dei soggetti socializzati e la loro solidarietà sociale»¹⁰.

Anche per Horkheimer la società moderna si caratterizza per il disincantamento weberiano che trasforma in dogma la metafisica e la saggezza in tradizione pura così come la convinzione diventa credenza soggettiva e pertanto scade nell'opinione.

Anche la tesi esposta nella *Dialettica dell'Illuminismo* secondo cui l'illuminismo rimanda al mito coincide con la «considerazione intermedia» di cui parla Weber, e singolare coincidenza tra questi e Horkheimer si trova nella loro concordanza, almeno nei fondamenti, dell'altrimenti discordante diagnosi sulla loro epoca: «La credibilità delle immagini religiose e metafisiche del mondo ricade in un processo di razionalizzazione al quale esse stesse erano debentrici della propria origine; (...) questa spinta razionalizzante, dopo il superamento del mito, rende possibile una coscienza moderna (...) mentre soltanto la scienza conserva un riferimento pratico all'agire razionale rispetto allo scopo perdendo quello con la prassi comunicativa»¹¹.

Inoltre Horkheimer recupera — sebbene in forma indeterminata — la tesi weberiana dei fondamenti ascetico-mondani dell'agire economico-razionale delle origini del capitalismo anche se le riferisce al liberalismo: «L'individuazione è il nocciolo più interno della teoria e della prassi del liberalismo borghese che vede il progresso della società nell'automatica azione reciproca di interessi divergenti in un libero mercato. L'individuo poteva conservarsi come essere sociale solo se perseguiva i suoi interessi a lungo termine a prezzo dei piaceri effimeri, immediati. Le qualità dell'indi-

⁸ A questo proposito, Antonio Negri nel suo *Studio su Max Weber* (1956-1965), in «Annuario Bibliografico di Filosofia del diritto», 1965, Milano, Giuffrè, pp. 427-459, è stato tra i primi a riconoscere la forte presenza di Weber nella *Dialettica dell'Illuminismo* fino a definire Horkheimer e Adorno di quest'opera dei «weberiani» (p. 458 nota 48).

⁹ JÜRGEN HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., 1981, Band I, s. 461-488.

¹⁰ JÜRGEN HABERMAS, op. cit., ibidem.

¹¹ JÜRGEN HABERMAN, op. cit., ibidem.

vidualità coltivate dalla disciplina ascetica del Cristianesimo ne venivano rafforzate»¹².

Anche l'immagine adorniana del «mondo amministrato» deve essere posta in relazione alla weberiana «gabbia d'acciaio» quale destino storico del capitalismo occidentale lucidamente prefigurato da Weber, in entrambe le immagini viene messa in evidenza, stante la progressiva burocratizzazione delle amministrazioni, la razionalità rispetto allo scopo che deve essere garantita indipendentemente e contro i giudizi di razionalità rispetto ai valori.

Un'altra categoria weberiana diventata comune nella stessa fraseologia oltre che nell'apparato concettuale francofortese in cui ha una funzione notevolmente euristica nell'analisi della società a capitalismo avanzato, è quella di *Herrschaft*; qui tuttavia sono da sottolineare più le differenze che, proprio nei diversi significati attribuiti nei due ambiti, quello francofortese e quello weberiano, alla parola, rivelano la contrapposizione di fondo a Weber. Le due diverse traduzioni del termine tedesco in italiano: «Dominio» nella tradizione delle traduzioni degli scritti della scuola di Francoforte e «Potere» in contesto weberiano, testimoniano di questa frattura e, infatti, Marcuse imputa a Weber di aver visto nel potere solo il suo carattere amministrativo-razionale e non invece la interconnessione inestricabile di stato-economia-amministrazione, condizione del potere nella società capitalistica ed esatto significato del termine *Herrschaft* usato in senso francofortese¹³.

Del resto, il discorso di Horkheimer, in qualche modo programmatico dell'attività dell'Istituto per la Ricerca Sociale¹⁴ è tutto incentrato sulla costituzione di una teoria critica che utilizzi i risultati migliori raggiunti nelle singole discipline — alcune vecchie come la scienza della politica ed altre nuove come la psicologia di massa reichiana — nei primi anni del secolo; in primis la psicoanalisi nella sua versione freudiana classica ma, anche, i risultati della psicologia di massa del fascismo elaborata da Reich, le analisi della scienza politica più agguerrita di un Neumann o di un Kirchheimer, la stessa sociologia di Weber, l'economica di Grossman e di Pollock.

Tuttavia non si tratta — e il discorso programmatico horkheimeriano lo dimostra — di eclettismo e, nemmeno, di giustapposizione sincretica, di vari risultati delle scienze sociali, bensì di un'ottica particolare da cui muovere per organizzare e valutare questi singoli risultati e di orientarli: e, l'ottica, l'interesse conoscitivo, della Teoria Critica non è diverso da quello di Marx. In loro non c'è superficialità o irresponsabilità verso lo schieramento; anzi, vi è sempre stata la consapevolezza che, in ogni caso, nel lavoro scientifico, anche non volendolo, si finisce col prendere posizione sempre

¹² MAX HORKHEIMER, *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*, F.a.M., 1967, pag. 133.

¹³ Conf. a questo proposito, di Carlo Galli, «Il concetto di *Herrschaft* in Weber e la Scuola di Francoforte» in *Il pensiero politico*, 1978, XI, pag. 86, 93.

¹⁴ G.E. RUSCONI-A. SCHMIDT, *La Scuola di Francoforte*, Bari, 1972, pag. 16 e segg. dove si riportano brani del discorso di Max Horkheimer pronunciato quale prolusione il 24 gennaio 1931, quando assunse la cattedra di filosofia sociale succedendo a Grünberg nella direzione dell'Istituto. *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* (La situazione odierna della filosofia e i compiti di un Istituto per la Ricerca Sociale).

e comunque e che, semmai, la unica «avalutività» possibile è quella che deriva dal prendere coscienza del proprio condizionamento riflettendovi spesso. A non prendere posizione, dirà Adorno, si finisce col far trionfare il mondo così come esso è: profondamente ingiusto.

Si tratta invece del fatto che Horkheimer e Adorno, soprattutto nello scrivere la «Dialectica dell'Illuminismo», si sentono sganciati da un soggetto storico che non solo non esiste, organizzativamente, ma, nemmeno «in sé»; tanto è vero che la «critica negativa» che essi elaborano è lasciata in credito a un «testimone immaginario» perché essa non scompaia interamente con loro nella eclissi del soggetto storico tradizionale ¹⁵.

Così l'uso di categorie weberiane viene non solo utilizzato ma rivolto contro quel mondo e quella classe sociale al cui destino Weber aveva legato il suo.

Gli altri due filoni interpretativi, nell'ambito del marxismo che, rispetto ai problemi posti da Weber, hanno un atteggiamento opposto, sono, la posizione di Merleau-Ponty a cui abbiamo accennato e di cui ci occuperemo ora, che ci pare rispondere ed essere mossa da altre preoccupazioni, frutto di un contesto abbastanza diverso di problemi, e quella del marxismo ufficiale.

L'interesse di Merleau-Ponty per Weber è dovuto al fatto che quest'ultimo è il rappresentante di quella «politica dell'intelletto» che riconosce i propri limiti a intendere il mondo e a dedurne il comportamento. Egli parte dalla constatazione dell'esistenza di due paradigmi dominanti nella interpretazione del mondo e del conseguente agire umano; paradigmi che egli riprende da Alain e da questi indicati in una *politica della ragione* «che totalizza la storia, connette tutti i problemi, si orienta su un futuro già iscritto nel presente dove si troverebbero insieme risolti, una politica dunque che deduce la tattica da una strategia, tratta da preistoria tutto quello che fino ad oggi è stato vissuto dall'umanità, postula un nuovo inizio, un rovesciamento dei rapporti esistenti per mezzo del quale l'umanità si riplasma capace, questa volta, di vivere...» ¹⁶. Contro questa *politica della ragione*, in cui non è difficile individuare i paradigmi interpretativi della realtà tipici dell'hegelismo e del marxismo, almeno nella sua versione teleologica, sta, per Alain, ma anche per Merleau-Ponty, una *politica dell'intelletto* «che non si illude di abbracciare la storia nella sua totalità: essa prende l'uomo così com'è, operante in un mondo oscuro, risolve i problemi a uno a uno, cerca ogni volta di far passare nelle cose un po' dei valori che l'uomo, quando è solo, distingue senza esitare (...). Tutte le nostre disgrazie, pensava Alain, dipendono dal non praticare la *politica dell'intelletto* (...) che non è mai la semplice applicazione di una filosofia della storia; non si considera mai direttamente il tutto, ma solo insieme parziali» ¹⁷.

A parte il tono forse un po' troppo da senso comune della *politica dell'intelletto*, secondo Merleau-Ponty Weber il problema è tutto qui: la *politica dell'intelletto* contro la *politica della ragione*. Con Weber, «il liberalismo smette di credere nell'armonia eterna, legittima i propri avversari, concede se stesso come un compito» ¹⁸.

¹⁵ HORKHEIMER-ADORNO, *Dialectica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966, pag. 272.

¹⁶ MAURICE MERLEAU-PONTY, *Le Avventure della Dialectica* (1955), Milano, Sugar, 1967, pag. 210.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, 213.

La consapevolezza, in Weber, dell'inevitabile ricostruzione della storia sulla base di un interesse conoscitivo in relazione ai lavori è ciò che interessa Merleau-Ponty: «I significati o, come li chiama Weber, i tipi ideali, che l'intelletto introduce nei fatti, non dovranno essere presi come chiavi della storia: sono soltanto precisi punti di riferimento per valutare il divario che esiste tra ciò che pensiamo e ciò che è stato»¹⁹. Insomma, il passato altro non sarebbe, che una estensione metodica del presente e della esperienza che noi, di questo presente facciamo. Per Merleau-Ponty l'insegnamento di Weber è che «la storia non ha una direzione, come un fiume, ma un senso (...) essa ci insegna non la verità ma errori da evitare...»²⁰.

Per il tempo in cui è stata pensata, questa interpretazione di Weber è senz'altro la più moderna, la più vicina alle interpretazioni nostre contemporanee, in campo marxista. Essa si avvicina più alle interpretazioni «post-sessantottesche» di Weber che non alle sue contemporanee quali emergono da un Lukács o da un Cantimori.

In realtà ciò è spiegabile a partire dalla consapevolezza del fatto che *Le avventure della Dialettica* sono il luogo dove si abbandona, da parte di Merleau-Ponty, ogni tentativo di porre in non contraddizione tra loro la politica della ragione e la politica dell'intelletto sottoponendo a una critica definitiva — da parte sua — ogni filosofia della storia.

Fortemente critica è la recezione nell'ambito del marxismo ufficiale dove la posizione lukácsiana, posizione guida per profondità di trattazione e per i temi centrali individuati rimprovera a Weber di aver contribuito alla distruzione della ragione occidentale intesa essenzialmente da Lukács come fede nel progresso della società e della Ragione che — quale eredità migliore del mondo e della cultura borghese — trapassa nel programma del socialismo come «erede» della «filosofia classica tedesca»; ragione intesa cioè hegelianamente come è nella impostazione lukácsiana. Su questa posizione si trova tutto il pensiero marxista ortodosso non escluso quello di Delio Cantimori che vede nella posizione di Weber e di tutta la sociologia tedesca attorno a lui, come l'estremo tentativo di difendere il mondo dei valori borghesi e la borghesia in quanto classe la quale, proprio in quegli anni, mostrava la verità dei suoi valori nella guerra prima, nella reazione poi e, alla fine, nei fascismi²¹.

Cantimori si occupa di Weber, per tre volte, con scritti di una certa lunghezza e organicità, tra il '46 e il '49. Il primo scritto è pubblicato su «Società» (a. I n. 5, 1946) e si occupa del problema 'etica protestante — origini del capitalismo': — *Studi sulle origini e lo spirito del capitalismo*; è il più lungo dei tre scritti ed è, come si direbbe oggi, una recensione plurima: si occupa infatti, oltre che nel libro di Weber, anche di quello di Tawney e di quello di

¹⁹ Ibidem, 216.

²⁰ Ibidem, 236.

²¹ DELIO CANTIMORI, *Studi di Storia*, Torino, Einaudi, 1959; pag. 86-110, 111-117; ma, anche, l'«Introduzione» di MAX WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1970. Per un'interpretazione originale cfr. FRANCO FERRAROTTI, *Max Weber e il Destino della Ragione*, Bari, Laterza, 1965, 1974², pag. 242.

Giulio Pietranera ²². La seconda volta, nel 1948 ²³ recensisce il libro di Mayer su Weber e la politica tedesca; la terza volta, un anno dopo, scrive la ben nota introduzione alle conferenze weberiane sul *Lavoro intellettuale come professione* ²⁴.

In quest'ultimo scritto, che è quello metodologicamente più profondo, Cantimori parte dalla constatazione di base che la sociologia, in quanto disciplina, è volta alla confutazione, polemica e negativa, del pensiero di Marx e di Engels e dei marxisti. E porta gli esempi di Sombart, Weber e Mannheim; come si vede, si tratta della posizione di partenza utilizzata, qualche anno più tardi, da Lukács nella *Distruzione della Ragione*, posizione mantenutasi tra i marxisti italiani fino alla fine degli anni sessanta, come si può vedere da questo brano di Nicola M. De Feo del 1971 «... Il pensiero di Weber è stato sino ad oggi la parte inesauribile a cui ha attinto l'ideologia ufficiale dell'imperialismo (...) il pensiero borghese ha incominciato ad utilizzare le 'scienze sociali' non soltanto per 'confutare', deformandola, la teoria del materialismo storico-dialettico, ma anche per eternizzare se stesso, costruendo, attraverso le scienze sociali, una immagine della realtà storico- sociale nella quale le contraddizioni reali sembrano naturali e necessarie» ²⁵.

Questo brano è una specie di sintesi delle posizioni dello stesso Cantimori e di Lukács e sarà, in questo periodo, ripetuto come premessa metodologica della sua analisi su Weber, da un altro interprete marxista: Franco Cassano ²⁶.

L'altra posizione, quella del marxismo occidentale, così come è esposta nel lavoro di Habermas, culmina nella *Dialettica dell'Illuminismo* e nell'*Eclissi della Ragione* che sono i luoghi dove la recezione critica e creativa delle maggiori e più originali categorie weberiane appare più in primo piano, positiva e dagli autori stessi riconosciuta come tale proprio perché essi sono più sensibili nel capire le implicazioni critiche dell'esistente in quegli autori che attraverso il loro pessimismo e attraverso la critica dell'ottimismo borghese implicito nella loro individuazione della crisi dei valori assoluti e progressivi del pensiero borghese, ne mettono in luce le contraddizioni in modo ancor più radicale ed evidente di quei marxisti che, attraverso la categoria del superamento (negazione e conservazione insieme) si riallacciano a quella tradizione positiva del pensiero borghese da cui, tutto sommato, la loro visione del marxismo è profondamente influenzata. Adorno, a differenza di Lukács, riconoscerà questa radicalità negativa non solo a Weber ma persino a Spengler nel criticare ciò che dell'uomo è stato

²² MAX WEBER, *L'Etica protestante e lo spirito del Capitalismo*. Roma, 1945, Il Leonardo; R.H. TAWNEY, *Nascita e religione del Capitalismo*, in «La Buona società - Biblioteca Storica - vol. IV, Rizzoli, Milano; e G. PIETRANERA, *Capitalismo, Materialismo Storico, e Soc.*, Genova 1945.

²³ J.P. MAYER, *Max Weber and German Politics. A Study in Political Sociology*, London, Faber & Faber, 1944, pp. 124.

²⁴ MAX WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1948: Introduzione di D. Cantimori, pp. 9,38. I tre scritti si trovano ora riuniti in D. CANTIMORI, *Storici e Storia*, Torino, Einaudi 1971, 1978².

²⁵ N.M. DE FEO, *Weber e Lukács*, Bari, De Donato, 1971, pag. 8.

²⁶ F. CASSANO, *Autocritica della Sociologia contemporanea*, Bari, De Donato, 1972.

fatto nella società capitalistica al tempo della metropoli. Del resto, sia detto per inciso, nessuno come i Simmel, gli Spengler, i Sombart ha colto le trasformazioni antropologiche profonde connesse con le trasformazioni del capitalismo nelle metropoli dell'occidente ²⁷.

Abbiamo però detto che la *Dialettica dell'Illuminismo* è solo il punto d'arrivo per i nostri autori e per tutto il marxismo occidentale e che, in modo sotterraneo, le categorie e le analisi weberiane (soprattutto quando si riferiscono al destino dell'occidente e al socialismo di stato come compimento di questo destino — in tale forma, esse agiscono persino nell'opera di un Korsch) hanno operato nelle riflessioni e nell'intera opera scientifica dell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte fin dai primi anni, e che, comunque, per loro Weber è stato un punto fermo con cui confrontarsi, anche se dialetticamente.

Invece, un ribaltamento, quasi, e comunque un ripensamento radicale nell'ambito della Scuola (ma, forse, a quel punto non si poteva più parlare di una scuola in senso proprio se non per i superstiti Horkheimer e Adorno) si ha, rispetto all'opera di Weber, negli anni Sessanta; ripensamento che si verificherà proprio in occasione del convegno celebrativo del centenario della nascita di Weber in cui ²⁸ le posizioni che erano state del Lukács della *Distruzione della Ragione* si avvicinano molto a quelle, in quel contesto, espresse da Herbert Marcuse così come quelle di Delio Cantimori.

Alla base di queste nuove posizioni (anche se, per la verità, quelle espresse da Adorno e Horkheimer sono molto al di qua della radicalità che troviamo in senso antiweberiano in Marcuse) vi è la comune credenza secondo cui funzionale agli interessi della borghesia in fase di decadenza e alla crisi strutturale dell'economia capitalistica è la nascita della sociologia come disciplina indipendente, e che allo stesso tempo essa abbandona il carattere di «scienza universale del progresso borghese», che, pure era stato il carattere di quest'ultima quando la borghesia aveva come propria ideologia quella di una «idealizzata società capitalistica come culmine dell'evoluzione dell'umanità» ²⁹. Ovvio, il riferimento a Spencer e Comte. Per Marcuse, in più, vi è in Weber un più specifico e contingente legame con l'imperialismo tedesco e il destino della Germania alle cui esigenze Weber sacrifica la sua stessa nozione di avalutatività — nella fattispecie criticata da Marcuse nel campo della scienza economica — principio metodologico irrinunciabile per i presupposti stessi della costruzione weberiana e su cui Weber aveva pur scritto pagine fondamentali nel *Lavoro intellettuale come professione* ³⁰.

Il suo stesso agnosticismo sociale, funzionale alla crisi della borghesia, è abbandonato quando si apre uno spiraglio imperialistico per la risoluzione, seppure temporanea, di questa stessa crisi.

Lo stesso concetto di ragione, per Marcuse, attraverso una serie di mediazioni, sfocia, in Weber, nel suo contrario, nella apologia della irraziona-

²⁷ TH. W. ADORNO, *Spengler dopo il tramonto*, in *Prismi*, Torino, Einaudi, 1972, p. 39-63. Si veda anche, di M. CACCIARI, *Metropolis*, Roma, Officina, 1973.

²⁸ Gli atti del convegno sono stati tradotti in italiano e curati da Gian Enrico Rusconi; AA.VV., *Max Weber e la sociologia oggi*, Milano, Jaca Book, 1967.

²⁹ G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959.

³⁰ MAX WEBER, op. cit.

lità dello scambio ineguale³¹. Come si vede, accuse di una radicalità annientante e molto vicine, metodologicamente, a quelle formulate da Lukács un po' di anni prima e all'interno di un altro contesto.

Ma perché può verificarsi questo avvicinamento di posizioni per altri versi assai distanti tra di loro?

La soluzione sta, forse, nel maggior peso che il marxismo, proprio in quanto *weltanschauung*, sta assumendo alla fine degli anni sessanta. Peso che, a nostro avviso, si fa sempre più sentire man mano che i movimenti collettivi, in questi anni insorgenti, si espandono nel mondo occidentale, nei paesi a capitalismo avanzato.

I movimenti collettivi, nella loro fase di crescita, tendono a vedere se stessi come il soggetto storico finalmente apparso sulla scena della storia destinato a risolvere tutte le contraddizioni di questa. A compiere cioè la storia, essi si sentono soggetto e mezzo di una superiore razionalità. Tutta la storia si è svolta ed ha avuto un senso per giungere a questo momento di trasformazione ultima, radicale e che, grazie a questo ultimo atto violento raggiungerà quella identità tra essere e dover essere che è lo scopo stesso dell'esistenza storica. Il marxismo in questo modo inteso, così come altre simili teleologie, laiche o non, ha il potere di rivelare ai movimenti collettivi tutto questo. Grazie a queste *weltanschauungen* essi si rappresentano come soggetti della storia, del cambiamento definitivo. Naturalmente stiamo parlando di un marxismo enormemente semplificato, secondo la percezione che possono averne movimenti collettivi *statu nascenti*.

Ma, se la relazione con la situazione dei movimenti collettivi, in fase di crescita, di espansione, contribuisce alla percezione di Weber nel senso di omogeneizzare e semplificare, nel campo marxista, l'avversione per i suoi presupposti metodologici avvicinati, *sic et simpliciter* e spiegati in base ai bisogni della crisi dell'epistemologia borghese e dell'economia capitalistica, questa stessa relazione potrà spiegarci, nel decennio successivo, la ripresa della fortuna di Weber proprio in ambiente marxista, in Italia in particolare ma, anche, in tutto l'occidente. Se, infatti, continuiamo a porre in relazione la situazione dei movimenti collettivi e la fortuna delle ideologie attraverso le quali essi movimenti si rappresentano, all'inizio degli anni Settanta assistiamo da una parte al disgregarsi dei movimenti collettivi dell'occidente capitalistico avanzato che attorno al Sessantotto avevano avuto il loro momento di massima espansione ed esplosione e, dall'altra, all'inizio della così detta crisi del marxismo, crisi che comincia a prodursi o a manifestarsi con la riscoperta di alcuni autori che di tale crisi da sempre erano stati i simboli, e cioè Nietzsche ma, anche, Weber.

È proprio nel campo marxista più agguerrito, dove si sono prodotte molte novità nel campo della critica marxiana (la riscoperta del Marx dei *Grundrisse* ad esempio), quello attorno alla rivista «Contropiano» per opera di Massimo Cacciari e, in seguito, di Salvatore Veca, Massimo Salvadori e Gian Enrico Rusconi oltre che Mario Tronti, a prodursi un interesse nuovo per Weber. E questo interesse è rivolto proprio a quell'aspetto del pensiero di Weber che offre uno sbocco alla crisi del Marxismo come unico strumento con cui guardare, in ultima istanza, alla realtà e interpretarla. Altro-

³¹ HERBERT MARCUSE, *Industrializzazione e Capitalismo*, in *Max Weber e la sociologia oggi*, op. cit.

ve ³² abbiamo tentato di spiegare in questo contesto il fascino del nihilismo relativo che Weber ha presso i post-marxisti.

Naturalmente non si tratta qui di «nomi» degli autori citati. È evidente che tra Cacciari, Veca, Rusconi, Tronti e Salvadori ci sono differenze di fondo e non solo in senso generale d'impostazione, ma anche, nell'interpretazione e nell'uso di Weber. Si tratta invece del punto di vista da cui si parte nell'accostarsi a Weber e questo, sì, è comune a tutti questi autori oltre che essere radicalmente diverso, addirittura opposto alle ragioni di fondo per cui, fino alla prima metà degli anni Sessanta ci si accostava a Weber. Allora, si trattava, evidentemente in campo marxista, di un atteggiamento che chiamerei difensivo: dalle conseguenze dell'impostazione metodologica weberiana è necessario prendere le distanze pur confrontandovisi (è il caso di due autori italiani dei primi anni Sessanta che pur hanno scritto su Weber cose notevoli: Antonio Negri e Nicola M. De Feo). Si tratta di un atteggiamento comune agli studiosi marxisti ispirati, evidentemente, dal concetto lukácsiano di distruzione della ragione. Da questa opera, infatti, emerge una concezione della ragione come «ragione difensiva», che rinuncia cioè a esplorare nuove forme di razionalità.

Su aspetti diversi — pur mantenendo lo stesso atteggiamento critico nei confronti di Weber — insistono altri due autori: Colletti e Cerroni. Lucio Colletti che sottolinea la mancanza di fondazione del concetto di *essenza* del capitalismo in Weber individuata non nei suoi aspetti e meccanismi economici «ma in quella varietà di atteggiamenti mentali e comportamenti umani che egli riassume nella nozione di "spirito del Capitalismo" cioè in quella nozione ancora generica quale la "calcolabilità" che contraddistingue l'azienda capitalistica» ³³. In questa linea Cerroni ³⁴ critica l'analisi di Weber sulla burocrazia e i suoi effetti per il legame che questo aspetto dell'analisi weberiana avrebbe con l'economia monetaria, cioè con un momento storicamente determinato e dunque circoscritto dello sviluppo, contingente, piuttosto che con il processo produttivo vero e proprio.

Al contrario, negli anni Settanta, ciò che accomuna gli autori di ispirazione marxista o ex marxista, è l'atteggiamento con cui si accostano a Weber che potremmo chiamare esplorativo. E l'esplorazione è volta alla spiegazione attraverso il paradigma weberiano, della propria crisi e della crisi generale delle certezze che in Weber aveva trovato sbocco in una razionalità relativa e in una «volontà di razionalizzare» con cui dare ordine e senso al mondo in assenza di ordine divino e senso immanenti al mondo.

ENZO RUTIGLIANO

³² Si veda il nostro «*Max Weber come nihilista relativo*» in «*La critica Sociologica*», n.59, 1981.

³³ L. COLLETTI, *Ideologia e Società*, Bari, Laterza, 1969, pag. 57.

³⁴ U. CERRONI, *La libertà dei moderni*, Bari, 1968.

La musica come autobiografia: il caso Cherubini

Premessa

Il nesso fra musica e biografia ha sovente i connotati di un nodo da sciogliere, operazione a cui si accingono spesso gli storici dell'arte musicale e ben più di rado gli studiosi di scienze sociali. Il caso particolare della musica sacra, poi, offre suggestioni e risvolti di non facile indagine giacché all'imperscrutabile dell'opera sonora si aggiunge l'ineffabile della dimensione fideistica.

A voler parafrasare Weber c'è però da domandarsi se sia legittimo interessarsi di musica non avendo «orecchio» e/o conoscenze musicali oppure investigare sul fatto religioso pur non essendo credenti e/o teologi. Il dilemma in effetti non esiste o meglio non si pone se si considera che sono numerose le prove scientifiche, spesso originali e decisive, offerte proprio da autori non del tutto coinvolti-impegnati in un ambito specifico di espressione culturale. In questi casi la *Wertfreiheit* pare anzi maggiormente garantita.

Ideale sarebbe il poter disporre di una confessione autobiografica quale quella fornita di recente da Henri Pousseur che così si è espresso nell'affrontare la tematica del rapporto fra biografia e musica sacra: «Je serais tenté de dire que pour moi, désormais, cette question relève de l'hygiène intime. Et sans doute on pourrait alors s'étonner (sinon se scandaliser...) que j'éprouve le besoin de m'y livrer en public! C'est qu'on me la pose, cette question; en termes très généraux d'ailleurs. Mais je ne me sens pas autorisé à y répondre dans sa généralité. Je ne suis pas anthropologue, et s'il a pu m'arriver de formuler quelque proposition hâtive dans ce sens, lorsqu'il s'agit de développer de manière cohérente un exposé sur "la musique et le sacré", cela me semble tout simplement dépasser ma compétence spécialisée. Quant à me tenir aux domaines qui nous sont les plus familiers, c'est-à-dire ceux de la musique occidentale traditionnelle, je risquerais alors de ne produire presque rien qu'un tissu de banalités ou du moins de redondances»¹.

Tuttavia, al di là delle riserve piuttosto schive, Pousseur contribuisce in misura rilevante a cogliere le dinamiche intercorrenti nella dialettica fra esperienza individuale (in particolare con riferimento alla socializzazione ricevuta) e produzione musicale a contenuto religioso. Il fatto è che qualsiasi compositore non può dimenticare le sue origini «comme si rien ne s'était passé». Sicché la trama biografica del postweberiano autore belga rappresenta un'ottima base su cui tessere l'ordito relativo all'esperienza del nostro Luigi Cherubini, di cui peraltro non disponiamo un documento consimile².

¹ H. POUSSEUR, «Le sacré et la musique, aujourd'hui», *Corps écrit*, 3, 1982, p. 135.

² Si rende dunque necessario far riferimento a quanto disponibile in materia soprattutto attraverso il volume AA.VV., *Luigi Cherubini nel II centenario della nascita. Contributo alla conoscenza della vita e dell'opera*, Leo S. Olschki Editore, Firenze,

In effetti a ragione si ricorda che la dimensione del sacro racchiude in sé qualcosa di misterioso e fascinoso, di «totalmente altro» — per dirla con Rudolf Otto³ —, che lo avvicina alla categoria del potere. E Cherubini in realtà risentì in varia misura dell'una e dell'altra pratica: condizionato per un verso dalle figure «religiose» del padre e del maestro Sarti — suoi *points de repère* in anni decisivi per la sua formazione — si trovò per altro verso ed in modo contraddittorio ad avversare il comportamento dittatoriale di Napoleone Bonaparte e ad agire egli stesso quasi da despota nella conduzione del conservatorio parigino.

Appunto questa ed altre contraddizioni rendono l'idea di un personaggio rivestito da una certa patina tipica di un *numen*, cioè di una divinità nel suo campo, di un *dominus* della tecnica musicale, ma anche di una possente volontà dal carattere sacrale — si direbbe —. E dunque si può pensare ad un Cherubini *numinoso*, che mostra la radicalità del suo sentimento religioso insieme con una percezione persino orrificica del divino, quali vengono evidenziate soprattutto nel «gigantesco»⁴ *Credo a otto voci* e nei due *Requiem* del 1816 e del 1836.

Del resto in lui ebbe ad operare — anche al di là degli anni giovanili — quella *religione diffusa* che caratterizza molti comportamenti ed atteggiamenti anche di chi abbia messo da parte dei presupposti fideistici appresi nel primo decennio di vita. È così che si spiega in diversi casi una persistenza del carattere religioso che travalica l'impegno di tipo profano e riemerge ogni qualvolta se ne ripresenti l'occasione, come nella contingenza della nota *Messa di Chimay* che nasce dopo ben tre lustri di silenzio quasi assoluto, interrotto — nel campo della musica sacra — appena dal sopraccitato *Credo*, invero già iniziato nel 1778 e da intendersi come *opus fidei vitaeque* del Cherubini, la cui distanza geografica e cronologica dal vissuto fiorentino prima e bolognese-milanese poi non è tale da smorzare del tutto gli echi della sua precedente *life story*. Anche Pousseur risente della medesima malia religiosa: «C'est vrai que je suis né, que j'ai grandi dans un milieu catholique... Je suis maintenant bien distant... du moins de l'Eglise et même de la religion... De là à prétendre qu'il n'en reste rien dans mes pensées, dans mes sentiments, même dans mes comportements les moins contrôlés, serait sans doute imprudent!»⁵.

La musica sacra come socializzazione ideologica

La *Weltanschauung* di Cherubini nasce e si sviluppa in un contesto ben preciso vuoi di tipo familiare vuoi di tipo cittadino. Si deve esser grati a Mario Fabbri per il prezioso lavoro di ricerca documentaria che consente

1962 (cfr. principalmente M. FABBRI, «La giovinezza di Luigi Cherubini nella vita musicale fiorentina del suo tempo», pp. 1-44; L. ALBERTI, «I tempi e i modi della produzione sacra di Luigi Cherubini», pp. 70-92). L'opera, pubblicata per iniziativa dell'Accademia Nazionale «Luigi Cherubini», è stata curata da A. Damerini.

³ Cfr. R. OTTO, *Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha (Klotz), 1923¹¹ (1917¹); ed. it., *Il sacro*, Feltrinelli, Milano, 1976 (Bologna, 1926¹).

⁴ Così lo definisce Pietro Spada nella copertina del disco Fonit Cetra ITL 70051, uscito nel 1978, che presenta il *Credo a otto voci* (con revisione dello stesso Spada) nell'esecuzione del coro da camera della Radiotelevisione Italiana, sotto la direzione di Nino Antonellini.

⁵ H. POUSSEUR, *op. cit.*, p. 137.

una ricostruzione puntuale di molti aspetti concernenti l'educazione del compositore fiorentino. Ancora una volta si ha la conferma che ogni concezione individuale della realtà ha origine da uno specifico *milieu*. Dunque la visione del sacro da parte di Cherubini si costruisce attraverso l'ascolto dei concerti nelle chiese di Firenze nonché degli oratori eseguiti dalle «compagnie» del tempo. In primo luogo è da ricordare però il patrimonio musicale che per primo suo padre Bartolomeo ebbe a trasmettergli, non dimentico certo della sua precedente esperienza di allievo forse del sacerdote Redi e comunque di musicista in qualche chiesa della sua città, ricordato almeno per aver diretto un numeroso coro di una *Messa* di Carlo Antonio Campion⁶. Il che avvenne nel 1768: Luigi aveva sette anni; e da un paio il padre lo aveva iniziato alla musica, soprattutto sacra (evidentemente) se quasi tutte le sue prime composizioni hanno un carattere religioso. A ciò contribuì anche l'insegnamento dei due Felici, padre e figlio, che per alcuni anni ebbero come allievo il Cherubini, certo non insensibile al fascino della «musica da chiesa» in cui i suoi docenti eccellevano. anzi si può dire che il *curriculum* cherubiniano nel genere sacro ricalchi abbastanza quello dei contenuti preferiti da Bartolomeo e Alessandro Felici: anche una rapida consultazione dei rispettivi cataloghi sinora disponibili ne dà facile conferma. E fu Bartolomeo a dirigere la prima prova di Cherubini compositore di una *Messa e Credo* nel 1773.

D'altro canto la liturgia cattolica esercitava allora come oggi specialmente attraverso la musica un'attrattiva quasi irresistibile: lo dimostra anche una recente indagine in Italia che ha fatto registrare un alto gradimento per la presenza di esecuzioni soprattutto organistiche durante l'*actio sacra*⁷. Anche Cherubini avrebbe potuto dire: «Un chapitre déjà plus riche en échappées de toutes sortes, ce fut celui de la *liturgie*... de la pénombre des messes basses dans les petits matins d'hiver, jusqu'aux éclats qui enluminaient les offices solennels de Noël ou de Pâques!... A l'église, je citerai les orgues, surtout leurs grands déchaînements, qui m'ont très tôt impressionné, qui ont certainement contribué à orienter mes premiers goûts, mes premières envies actives...»⁸. Da questo cominciamento trae linfa quasi tutta la produzione giovanile del compositore fiorentino, la cui opera — salvo una parentesi centrale di distacco-ripensamento — pare accompagnata dal basso continuo della dimensione sacrale. La stessa parabola contrappuntistica fra prevalere del sacro e dominio del profano non fa che da preludio al trionfo finale della fede eternato nell'ultimo, definitivo *Requiem in re minore*. Un simile ritorno alle origini è tema quasi ricorrente: anche Mozart ebbe un padre cultore di musica sacra e si trovò alla fine a comporre un *Requiem*. In tal modo morte e sacro, esperienza umana e trascendenza divina si ricongiungono e danno senso ad un'esistenza. La visione escatologica della morte dettata dal suo *appressamento* si trasforma emblematicamente in *apprezzamento* della morte. Ed il termine della vita si spiega alla luce del suo inizio, della sua prima formazione.

L'ipotesi di confronto biografico fra Amadeus e Luigi pare reggere —

⁶ Cfr. M. FABBRI, *op. cit.*, p. 11.

⁷ Cfr. R. CIPRIANI, «La situazione della liturgia in Italia: analisi in prospettiva socio-culturale», in AA.VV., *Riforma liturgica: tra passato e futuro*, Marietti, Torino, 1985, pp. 31-57, in particolare p. 53.

⁸ M. POUSSEUR, *op. cit.*, pp. 137-138.

sia pure entro i dovuti limiti — nonostante il divario di durata fra i vissuti dei due compositori: quasi mezzo secolo. La loro contemporaneità parziale non consente ulteriori paralleli; ma la socializzazione di entrambi — come spesso avviene — spiega ed anticipa i motivi della loro attività artistica. Se quindi può risultare in parte fantasioso che probabilmente il giovane Cherubini si sia «sentito carezzare la testa e rivolgere parole d'incitamento»⁹ dal suo quasi coetaneo Mozart, più anziano di soli quattro anni, resta almeno indubitabile che Bartolomeo Cherubini abbia fatto di tutto per influenzare il figlio attraverso gli avvicinamenti più opportuni ad opere e persone. Fra queste ultime va ricordato ancora una volta un altro Bartolomeo, il Felici, che lasciò una *Messa da Requiem* poi eseguita in occasione dei suoi funerali: l'esempio di tale maestro non è forse estraneo ad un comportamento identico da parte dell'allievo Cherubini negli ultimi anni di vita.

Ma soprattutto il «giovine» mise a frutto l'insegnamento del Felici per la creazione di numerose messe (non tutte registrate dallo stesso autore nel suo catalogo) ed altre composizioni sacre. Anche Bizzarri e Castrucci — suoi maestri successivi — erano specialisti in musica sacra. Non a caso risalgono a quel periodo di insegnamento ancora altre opere a carattere religioso. Il suo cimentarsi anche in prestazioni organistiche all'interno di chiese è un'ulteriore testimonianza di come la musica sacra sia stata la sua *alma mater*. Una tale filiazione non è facilmente obliabile ed anzi si corrobora con la frequentazione del maestro Giuseppe Sarti, divenuto poi maestro di cappella nel duomo di Milano. Una volta di più i prodotti che ne scaturiscono sono prevalentemente pagine sacre.

Imbevuto quindi di contenuti religiosi e aduso alle forme tipiche della musica sacra Cherubini si trovò in pari tempo a dover affrontare la problematica connessa ai soggetti preminenti nella sua attività di artista. L'impegno profuso senza soluzione di continuità soprattutto nel periodo preparigno testimonia una sostanziale condivisione degli schemi ideologici della religione cattolica, di cui anzi la sua musica rappresenta un'evidente modalità di legittimazione. La crisi giunge con il periodo della rivoluzione francese e dà luogo ad altre soluzioni e scelte compositive. La produzione sacra quasi si interrompe del tutto. Nondimeno egli continua a lavorare al suo *Credo*. Perciò il filo rosso della dimensione fideistica resta attivo pur nel nascondimento della sfera privata. Del resto gli avvenimenti a cavallo fra i due secoli non consentono facilmente delle opzioni troppo aperte in chiave spiritualistica.

La costruzione sociale dell'intellettuale musicale

Da quanto detto sinora scaturisce in forma evidente l'esistenza di specifici processi sociali che conducono Cherubini a divenire a poco a poco operatore culturale nel suo tempo e — in forma privilegiata — intellettuale musicale. Ma tale costruzione va ulteriormente chiarita in termini sociologici: «È subito evidente che la socializzazione primaria è solitamente la più importante per l'individuo, e che la struttura fondamentale di ogni socializzazione secondaria deve assomigliare a quella della socializzazione pri-

⁹ M. FABBRI, *op. cit.*, p. 8. Altrove (p. 25) si parla di «stretta di mano» e «scambio di qualche parola».

maria»¹⁰. Nel caso di Luigi è innegabile l'influsso socializzante a livello primario da parte del padre Bartolomeo, ma lo è altrettanto nel secondo stadio che attraverso le persone di Felici, di Bizzarri e Castrucci, di Giuseppe Sarti — tutti scelti dallo stesso genitore — porta pressoché a compimento l'itinerario formativo del musicista. Questa seconda lunga fase di apprendistato procede entro indirizzi e confini già orientati dal primo periodo di socializzazione paterna, che trova la sua naturale prosecuzione, lo sbocco prevedibile in altri «padri» non dissimili da quello anagrafico. Così «ogni individuo nasce in una struttura sociale oggettiva entro cui incontra le persone che hanno cura della sua socializzazione. Queste persone per lui importanti gli sono imposte e le loro definizioni della sua situazione sono per lui realtà oggettiva. Egli nasce così non solo in una struttura sociale oggettiva, ma anche in un mondo sociale oggettivo. Le persone che gli mediano questo mondo lo modificano nel corso della mediazione, in quanto selezionano aspetti di quel mondo in conformità con la loro collocazione nella struttura sociale, e anche in virtù delle loro idiosincrasie individuali, fissate dall'esperienza. Il mondo sociale viene "filtrato" per l'individuo attraverso questa doppia selettività»¹¹. Il risultato palmare di questa doppia selettività è per Cherubini il suo orientamento di base per la musica sacra. Né poteva essere altrimenti giacché egli si era venuto a trovare in una situazione «oggettiva» costituita da un *continuum* di organisti da chiesa, maestri di cappella, compositori ed esecutori di messe e pezzi sacri di vario genere. Egli ne assorbì in modo tendenzialmente acritico, almeno agli inizi, orientamenti e preclusioni fino a vedere quasi nella sola produzione religiosa il dato «oggettivo», cioè scontato come unico possibile o comunque predominante.

Un'analisi parallela del biogramma di Cherubini e delle date di composizione e/o prima esecuzione delle sue musiche evidenzia lo stretto legame tra la duplice fase di socializzazione e la produzione sacra. Sono infatti ben 38 le opere del periodo iniziale (1773-1781) — sino al perfezionamento presso il Sarti — che presentano contenuti e forme in carattere con il genere religioso. Ovviamente il numero non è un indice completo ed assolutamente significativo, in quanto non è possibile comparare l'impegno profuso per un mottetto con quello relativo ad un'intera opera comica. Tuttavia la tabella delle presenze/assenze di musica sacra in certi periodi della biografia cherubiniana suggerisce qualche segnale, desta una certa attenzione indiziaria. Ed ecco il quadro sintetico che si ricava da un'elaborazione del catalogo curato da Lesure e Sartori¹², con qualche modifica ed adattamento di necessità:

¹⁰ P. BERGER, T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1966: ed. it., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1966, p. 181.

¹¹ *Op. cit.*, pp. 181-2.

¹² Cfr. F. LESURE, C. SARTORI, «Tentativo di un Catalogo della produzione di Luigi Cherubini», in AA.VV., *Luigi Cherubini nel II centenario...*, *op. cit.*, pp. 135-187.

Anno	Numero di composizioni sacre
1773	1
1774	2
1775	4
1776	4
1777	2
1778	9
1779	11
1780	3
1781	2
—	—
1784	2
—	—
1790	5

Come si nota il periodo più intenso sembra essere quello degli anni 1778-1779 che corrispondono agli inizi del perfezionamento presso Giuseppe Sarti. Segue poi una stasi di quasi un triennio, con una ripresa nel 1784: è il periodo fiorentino in cui prevale un interesse per opere teatrali. Passeranno altri sei anni, fino al 1790, per ritrovare altra musica sacra prodotta dal Cherubini, invero, in un'atmosfera di isolamento privilegiato rispetto agli avvenimenti cruciali di quei tempi in Francia. Le cinque composizioni sacre di quell'anno segnano anche il limite cronologico della prima fase di produzione in questo genere, dal 1773 al 1790 appunto (salvo due stacchi cronologici, dall'ottantuno all'ottantaquattro e da quest'ultimo sino al novanta) il totale delle opere di contenuto e natura religiosi sono in totale 45 a fronte delle altre 73 di diversa impostazione. Su un insieme di 118 lavori poco meno della metà si ispirano al fatto religioso.

Succede quindi la lunga pausa del quindicennio che conduce al *Credo* del 1806, la cui emergenza anche sul piano della parabola biografica appare ancor più suggestiva perché giunge dopo lungo travaglio privato e silenzio pubblico. In qualche modo esso rappresenta un *culmen* volutamente ritardato della prima fase, quasi un gran finale preparato da una lunghissima pausa di attesa. Nello stesso tempo esso riprende e rimette in moto il discorso apparentemente interrotto almeno sul piano diffuso e manifesto. Ed in effetti gli intervalli fra gli anni in cui si registra la produzione di lavori religiosi tende ad abbreviarsi, fino a giungere al 1815 quale nuovo cominciamento — dopo la transizione — di una seconda fase più matura che arriva sino al 1829 quasi senza soluzione di continuità (l'unica eccezione risulta il 1824). Ovviamente questa ripartizione ha un carattere piuttosto statistico-quantitativo e non certo qualitativo. Su quest'ultimo aspetto l'analisi diverrebbe assai più complessa. E tuttavia il dato delle presenze-assenze di musica sacra in determinati anni avrà pure un suo senso. Sarebbe pertanto interessante entrare nel merito della struttura dei singoli spartiti per verificare o falsificare punto per punto l'asserita periodizzazione. Qui si tratta solo di una suggestione, che altri con specifica competenza potranno eventualmente accogliere, magari rinvenendo nella cosiddetta *Messa dei morti* del 1836 il secondo, definitivo *apex* che conclude — ancora una volta a distanza di anni — il secondo periodo del sacro cherubiniano, ma anche esprime la *summa* di un'intera biografia, facendo altresì da *pendant* con l'altro

capolavoro fideistico-esistenziale del *Credo* condotto a termine trent'anni prima.

Giustamente Leonardo Pinzauti ha segnalato un'eco michelangeloesca nel presentare il *Requiem in re minore*, l'opera ultima (forse) nella sequenza sacra cherubiniana¹³. La segnalazione potrebbe essere raccolta anche sotto altra forma: ad esempio pensando ad un parallelo fra Michelangelo e Luigi — nonostante le macroscopiche diversità di mezzi, idee ed incisività — così da vedere nel *Giudizio Universale* e nella *2ª Messa dei morti* due monumenti-testamento di artisti giunti al massimo della loro capacità espressiva, soprattutto attraverso il connubio arte-religione. Per completezza e correttezza di interpretazione si deve riconoscere però al Buonarroti una maggiore laicità sul piano ideologico, anche se molta parte della sua attività poliedrica risente — al pari di Cherubini — di un profondo afflato religioso che lo accomuna a colui che tanto avrebbe poi attinto dal medesimo ambiente fiorentino, fertile fucina del genio artistico. Ed allora di entrambi si può dire che hanno «il senso della grazia e della fede, e della limitatezza del proprio valore religioso»¹⁴ per cui «sorge una voce più stanca e fonda, quasi d'organo, severa e tormentata, ricca di cadenze dolenti, gravi, risentite e tenere, ricche di tensioni»¹⁵. Così gli ultimi sonetti autobiografici di Michelangelo, le sue figure dei protagonisti del *Giudizio* e le note struggenti del *Dies irae* della messa ultima di Cherubini possono «felicitemente» coniugarsi giusto perché vi è una tensione condivisa nei riguardi del momento finale:

«Di morte certo, ma non già dell'ora,
la vita è breve e poco me n'avanza...
...Deh, quando fie, Signor, quel che s'aspetta
per chi ti crede?...».

È singolare notare la coincidenza — stilisticamente significativa — fra questo sonetto michelangeloesco (il n. 295 nell'edizione Girardi) definito «inquieto anche ritmicamente»¹⁶ e l'andamento talora ansimante, specie nel coro «battente», di taluni passaggi del *Requiem* del 1836, come nell'invocazione del *Kyrie* ed in molta parte del *Dies irae*, poi stemperata nello stupendo *Voca me cum benedictis* che riecheggia quasi alla lettera il terzo verso del sonetto 279 di Michelangelo, il quale però brama di «ascender vivo fra gli spirti eletti» attraverso la forza spirituale dell'amore che porta a Dio.

L'opera pittorica della Cappella Sistina non risale agli ultimi anni di vita del suo autore e così dicasi del citato *Credo a otto voci*. Eppure anche in tal caso l'avvicinamento è possibile ove si consideri che la clausola del simbolo apostolico è in chiave escatologica, allo stesso modo della procla-

¹³ Cfr. la copertina del disco Emi-La voce del padrone 3C 065-02589 Q, uscito nel 1975, che presenta il *Requiem in re minore* nell'esecuzione di The Ambrosian Singers e della Philharmonia Orchestra, sotto la direzione di Riccardo Muti. Non a caso l'immagine riprodotta sul *recto* è quella dell'Aurora scolpita proprio da Michelangelo per la tomba di Lorenzo nelle cappelle medicee fiorentine.

¹⁴ W. BINNI, *Michelangelo scrittore*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1965, p. 78.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 79.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 80.

mazione del Cristo giudice che tornerà a giudicare i vivi ed i morti. È lo stesso elemento richiamato più volte nel *Dies irae* con l'insistenza (anche musicalmente sottolineata) soprattutto nel canto delle parole *iudex, iudicanti, iudicetur, iudicandus* e segnatamente nel *Requiem* del '36.

Fenotipo e genotipo nella musica sacra cherubiniana

Anche il secondo periodo della produzione religiosa di Luigi Cherubini ha una lunga serie di anni con lavoro più o meno numerosi:

Anno	Numero di composizioni sacre
1808	1
—	—
1810	1
1811	1
—	—
1815	1
1816	21
1817	8
1818	5
1819	4
1820	2
1821	3
1822	2
1823	3
—	—
1825	3
1826	2
1827	1
1828	1
1829	2
—	postume 5
—	non autografe 4

Gli anni dal 1808 al 1811 sono di lenta ripresa dell'attività in campo sacro, ma dal 1815 il lavoro diventa più costante, anzi già un anno dopo tocca il massimo in assoluto con la *Messe solennelle in do*, altri 19 pezzi e la celebre *Messe de Requiem* in do minore per ricordare il defunto Luigi XVI. È questo davvero un anno di «grazia» giacché compaiono appena due *cantate* profane, rispettivamente per un banchetto e per un matrimonio. Se si aggiunge la seconda messa funebre alla fine, nel 1836, e si esclude il *Credo* del 1806 questa seconda fase conta 62 lavori, mentre quelli di altro genere sono inferiori di numero: 57. Infine vanno inserite fra le postume cinque composizioni sacre (su un totale di sette) e quattro non autografe (su dodici). Ed ecco il riepilogo generale:

	Composizioni sacre	Composizioni profane	Totale composizioni
Prima fase (1773-1790)	45	73	118
Seconda fase (1791-1842)	72	289	361
Totale	117	362	479

In definitiva si potrebbe dire che un quarto di tutta la musica cherubiniana è da attribuirsi all'ambito sacro, più cospicuamente presente nel periodo iniziale. Il divario numerico rispetto al profano è dato in primo luogo da una certa discontinuità (invero apparente) lungo l'ordine seriale degli anni di composizione e/o prima esecuzione.

Il giudizio di Massimo Mila su Mozart per cui «il teatro... — e non le *Messe* — finisce per essere la sua vera musica religiosa»¹⁷ non è pertanto affatto applicabile al contemporaneo Cherubini, che di fatto ha nella produzione religiosa il suo *genotipo*, cioè l'espressione artistica meno superficiale, più legata all'eredità della sua socializzazione primaria e secondaria. Essa perciò rende trasparenti i caratteri interni effettivi dell'autore. Tuttavia la distinzione fra *genotipo* e *fenotipo* è appena percettibile in quanto è dato registrare altresì un influsso dei fattori ambientali esterni, contingenti ed occasionali, che comportano delle variazioni del *genotipo* trasformandolo in *fenotipo*, cioè in connotati piuttosto esteriori, tecnici, esercitatori. E questi possono essere sia prodotti musicali appartenenti allo stesso genere sacro sia — soprattutto — le altre composizioni cosiddette profane. La *fenotipicità* del teatro cherubiniano non contraddice però totalmente la *genotipicità* del set religioso. Il *continuum* fra i due momenti permane non foss'altro che per l'unicità della persona che opera in entrambi i casi. È singolare peraltro che Cherubini abbia insistito sul suo *genotipo* in maniera eterodossa rispetto alla temperie del suo secolo (o meglio dei suoi secoli) ma trovando fama e fortuna specie attraverso la parte *fenotipica* delle sue proposte interpretative. In realtà la sua prima *Messa da Requiem* rappresenta una novità tecnicamente significativa e dunque *fenotipica*, ma debole sul piano *genotipico* dei sentimenti personali (o almeno in misura inferiore al successivo *Requiem*: basti citare il caso del *Sanctus* che è tanto rapido, così scarsamente elaborato da rischiare l'inconsistenza della mera esercitazione d'obbligo; il trionfalismo operistico del *Dies irae* peraltro già annunciava e ribadiva la costante dell'intera composizione, non a caso orribilmente intervallata — in un'esecuzione del marzo 1820 — da un concerto di Viotti e da una sinfonia di Romberg come linee di passaggio al *Domine Jesu Christe* offertoriale). La convivenza tra *genotipo* e *fenotipo* è rinvenibile anche all'interno della medesima opera: ed allora il *Pie Jesu* nel *Requiem* del 1816 è un ritorno alla dimensione *genotipica* dopo la superficialità del *Sanctus*¹⁸.

A questo punto può essere di qualche interesse guardare alla situazione complessiva dell'epoca in cui visse ed operò il Cherubini. Il sociologo Pitirim A. Sorokin è fra i pochi ad aver condotto — con competenza — studi

¹⁷ M. MILA, *Wolfgang Amadeus Mozart*, Studio Tesi, Pordenone, 1980, p. 108. Per il rovesciamento cherubiniano del giudizio cfr. A. DAMERINI, «Sintesi critica della musica di Cherubini», in AA.VV., *op. cit.*, p. 96.

¹⁸ La differenziazione tra *genotipo* e *fenotipo* deriva dalla genetica e in particolare dagli studi di W. Johannsen (1857-1927), ma qui si utilizza l'accezione corrente negli studi psico-sociologici: cfr. K. LEWIN, *A Dynamic Theory of Personality*, McGraw-Hill, New York, 1935; ed. it., *Teoria dinamica della personalità*, Giunti, Firenze, 1972.

sui rapporti fra musica sacra e profana nei diversi secoli e decenni, attraverso una precisa indagine statistica che conviene riportare qui di seguito per l'arco di tempo che torna utile in questa sede ¹⁹:

Periodo	N. di compositori sacri	N. di compositori profani	N. di opere religiose celebri	N. di opere profane celebri
1760-1780	27	55	27	55
1780-1800	28	52	27	52
1800-1820	27	73	25	73
1820-1840	31	67	29	67
1760-1840	113	247	108	247

Se si elaborano i dati relativi a tutto il periodo 1760-1840 la percentuale del rapporto fra compositori sacri e profani è di 31 a 69 in media, quello fra opere religiose e profane celebri è di 30 a 70 sempre in media, sicché la relazione rimane quasi perfettamente costante in riferimento sia agli autori che alle opere. Rispetto a questi dati l'operosità del Cherubini in campo sacro è al di sopra della norma nella sua prima fase (1773-1790) ma al di sotto per il resto del suo *curriculum* (1791-1842). Invero tale tendenza è propria anche dei due diversi momenti storici. Quindi sotto questo riguardo statistico anche Cherubini è figlio del tempo in cui visse, non restando estraneo alle influenze in corso che vedevano un'incalzante progressione del numero di compositori profani e relative opere. Infatti fino al 1790 il 38% delle opere cherubiniane sono di musica sacra ed il 62% sono profane. Successivamente il percentuale scende al 20% a fronte di un 80% di pezzi non religiosi. Dunque il rapporto numerico è pressoché dimezzato per il sacro ed aumentato, ovviamente, in pari misura per cantate, ariette, solfeggi, romanze, sonate e recitativi, oltre le opere in atti vari.

In altri termini dopo il 1790 la *fenotipicità* prevale sulla *genotipicità*, che però prende la sua rivincita con prodotti artistici di superiore qualità proprio perché dettati più dal senso esistenziale che non da mero desiderio di esercizio tecnico. Comunque prima e dopo Cherubini si assiste in genere ad una mescolanza continuativa fra divino ed umano, tra l'opera seria e quella comica. Quindi «non a caso la musica sacra e la musica profana in questo periodo differiscono assai poco. Bach, Mozart, Händel, Beethoven fanno spesso uso di arie e temi simili nelle loro composizioni, sacre o profane. Ciò dimostra che entrambi i generi musicali hanno carattere idealistico: né completamente religioso e ultraterreno, né completamente edonistico e sensuale» ²⁰. Va nondimeno ricordato che i dati quantitativi concernenti Cherubini

¹⁹ Cfr. P.A. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*, Porter Sargent Publisher, Boston, 1957; ed. it., *La dinamica sociale e culturale*, Utet, Torino, 1975, tabelle 3 e 4, pp. 312-313 (qui rielaborate).

²⁰ *Op. cit.*, p. 313.

si riferiscono alla totalità delle opere mentre quelli del Sorokin riguardano le sole opere celebri, ritenute tali sulla base di precisi criteri. Questo però non inficia la sostanza del discorso sinora condotto.

La musica come religiosità

Se la musica assume anche una valenza simbolicamente significativa essa diviene il tramite privilegiato per entrare in contatto con la realtà *insaisissable* del sacro. I suoi effetti sonori toccano la dimensione del «totalmente altro» mediante un processo di presentificazione del divino, che nasce — di solito — dalla base della credenza la quale genera la stessa esperienza del sacro. Tutto ciò è formidabilmente verificato dalle modalità religiose percorse da Luigi Cherubini nella simbiosi fra biografia ed arte.

Un'antica leggenda giapponese illustra chiaramente il legame fra musica e sacro. La dea Amatèrasu, divinità solare, si nasconde per gioco in una caverna, per cui tutto il mondo rimane nell'oscurità più profonda. Qualcuno allora lega a terra fra loro sei archi, li fa vibrare come se si trattasse di un'arpa rudimentale. Al suono di tale strumento improvvisato la dea non sa resistere e fuoriesce dalla grotta. Così torna la luce; tutti esprimono la loro gioia.

A proposito di questo antico modello Jacques Porte ribadisce che «l'union du mot et du son est une des caractéristiques de l'expression du sacré, ce qui ne nuit pas, en général, à la richesse des lignes mélodiques»²¹. Per di più il legame fra la dimensione religiosa e quella sonora melica resta tipico di tutta una tradizione che è vissuto condiviso da infinite generazioni di donne ed uomini, nelle diverse latitudini. In effetti «la musique sacrée, au lieu d'aller vers le non-signifiant, affirme sans cesse la réalité de la Présence. Et en proclamant cette réalité elle ne cesse de proclamer celle de l'homme. Rien n'est plus humain que le Seigneur. A tel point que Maître Eckhart s'écrie: "Dieu en moi!". La musique possède donc la dimension de profondeur...»²².

Cherubini vive la sua categoria del musicale religioso in chiave di profonda partecipazione umana che amplificata ai limiti del possibile giunge al colloquio con il divino: è una profondità che consente il dialogo, nonostante si abbia di fronte il *Rex tremendae maiestatis*. Specie nel *Requiem in re minore* l'interlocutore soprannaturale appare più solenne che da temere, maestoso anziché orrendo, il che sfocia quasi per sua stessa natura nella richiesta di salvezza formulata in toni accorati ma non tremebondi: *salva me*. Per questo, «médiateur entre le ciel et la terre, le son permet, en effet, d'accéder à l'ordre cosmique. De tout temps, l'homme a essayé de se rapprocher du monde surnaturel. Le *sacer* latin ne désignait-il pas ce qui demeurerait caché, cette *aura* du mystère qui nous cerne et nous concerne tous? Dans cette admirable perspective, la musique sacrée opère en deux temps: d'abord elle permet de nous recueillir, de conserver dans l'intime de nous-mêmes la manne céleste. Puis notre état de misère étant transcendé, la confiance émerge à l'horizon. Peu à peu, nous délaissions la souffran-

²¹ J. PORTE, «Mutations et métamorphoses par la musique sacrée», *Corps écrit*, 3, 1982, p. 163.

²² *Op. cit.*, p. 165.

ce pour suivre le chemin du réconfort et de la sagesse»²³. È appunto l'itinerario che contraddistingue la vita e l'opera del compositore fiorentino, che ne lascia documento stenografico ma duraturo nelle formule del *Credo* e del *Requiem*. Non si tratta però di un prodotto solo individuale, singolare. La presenza massiccia dei cori maschili e femminili nell'opera del 1806 e solo maschili nel *Requiem in re minore* testimonia nel contempo la partecipazione al dramma comune dell'umanità nel primo caso e poi di se stesso — uomo fra gli altri uomini — specie nel secondo caso. Il nesso fra l'uno e l'altro è piuttosto evidente. L'*Amen* della confessione di fede ha già toni quasi disperati, nell'ossessione dell'invocazione ripetuta, come se fosse un altro *Credo* a sé stante e non una clausola finale. È un anelito che anticipa di 36 anni l'evento degli eventi e di 30 l'ulteriore elaborazione del *Requiem*. Ma già l'*Amen* del *Credo* ha *in nuce* (o meglio *in fine*) l'essenza della religiosità cherubiniana, giacché dopo le evoluzioni contrappuntistiche giunge l'ultimo, definitivo pronunciamento che si direbbe come scolpito musicalmente: è la certezza finale. Del resto quando risuona l'ultima nota pare svanita ogni cognizione del tempo. Tutto il brano è scorso via senza far pesare i ventisei e più minuti della sua durata cronometrica. Si ha qui veramente il senso della *durée* bergsoniana, i cui limiti non sono quantificabili numericamente. Lo stesso si verifica per il *Dies irae* nella messa funebre del '36: l'*Amen* non sembra aver nulla di decorativo, non fa molte concessioni all'artificio strutturale; il fatto è che il precedente *Pie Jesu Domine* già svolge a pieno il tema, insistendo ancora una volta sulla categoria dei sentimenti senza rinunciare però all'apporto più tecnico. In tale prospettiva la totale assenza di violini depone a favore di una ricerca meditata e non superficiale, al fine di evitare banali scadimenti nel sentimentalismo di maniera. Tutto si riduce ad un'essenzialità stringata che dà il senso del non finito michelangiolesco, tanto più efficace quanto più immortalato nella sola consistenza massiccia del prodotto artistico. Se l'*Amen* del *Credo* è stato sopra definito come qualcosa di scolpito, qui non diversamente a proposito dell'*Offertorium* ed in particolare del *Quam olim Abrahae promisisti* si è costretti a mantenere l'immagine e l'eco michelangiolesche di un esito definibile come sbalzato nella viva pietra. Ed infine l'*Hosanna* del *Sanctus* risuona quale inno di fede che ben si ricollega alla dimensione fideistica dell'*Amen* del *Credo*. La stessa chiusa del *Requiem* poi è l'espressione della gioia finale per la liberazione conseguita cui segue un senso ineffabile di pace che sa di gusto pànico della realtà e che ha dimenticato del tutto l'altro pànico, quello della morte.

Dal 1773 al 1836, dalla prima all'ultima messa (entrambe in re minore, a ribadire forse la linea di un percorso artistico e religioso nello stesso tempo) Luigi Cherubini è legato indissolubilmente alla sua prima esperienza giovanile di ragazzo che già a dieci anni aveva dimestichezza con le tastiere d'organo delle chiese fiorentine e che più tardi comporrà anche musica (una *Sonata*) per l'organo a cilindro, elemento tipico delle forme liturgiche in specie processionali. Ed anche quando le chiese verranno chiuse, come nella Francia rivoluzionaria, ebbe modo e voglia di scrivere musica sacra, contenuto irrinunciabile della sua arte.

²³ *Op. cit.*, pp. 165-166.

Coglie nel segno Luciano Alberti quando mette in rilievo la «generale austerità cherubiniana, in cui vivono le stesse opere teatrali, dove non mancano espressioni di solenne o drammatica religiosità»²⁴. Ma soprattutto non si può non essere d'accordo quando si dice che al contrario di altri illustri contemporanei spesso costretti a comporre su committenza «nel caso di Cherubini, invece, si vede come alcune opere — e si tratta di opere sacre — si suscitano da un'esigenza affatto personale, astratta da una produzione normale, utilitaristica»²⁵. Né la *occasionalità* delle opere sacre della seconda fase sembra togliere molto alla *sincerità* del loro autore, che anzi giusto allora produce alcuni dei suoi capolavori. Dal 1816 fino al 1830 egli dirige con appassionata presenza e scrupolosa attenzione la Cappella Reale di Francia ed ha modo di riprendere molte suggestioni dalla polifonia sacra del passato. Ed in effetti la produzione sacra di questo arco di anni torna ad essere copiosa.

Ma che dire infine della religiosità musicale orientata dal cattolicesimo di Cherubini? Indubbiamente essa risente di un certo rigore, di una propensione all'ortodossia che non trascura cammin facendo coraggiose sortite. Talune sue innovazioni non sembrerebbero troppo in linea con la meticolosità della liturgia ed il rispetto dell'*actio sacra*, cui la musica sarebbe chiamata a far da ancella senza i soprusi (o gli scarsi equilibri — anche al giorno d'oggi ed ai massimi livelli —) di una sonorità melodica più adatta alla spettacolarità teatrale che non al raccoglimento dell'azione religiosa. Questa medesima era invero la convinzione di Cherubini stesso, «secondo cui le sue Messe dovevano essere eseguite solo in chiesa: parole da tener presenti anche quando sembrerebbero contraddette dall'ampiezza e dall'ardua difficoltà di esecuzione di opere come il *Credo* a otto voci e tutta la Messa in re. È che gli stessi *sogni* più disinteressati del maestro non si discostano mai dalla fedeltà schietta e totale della Chiesa»²⁶. Di conseguenza «tra le varie parti della Messa, è il *Credo* che rappresenta il segno di questa assoluta dedizione. Già, il monumentale *Credo* a otto voci in modo significativo si pone nella produzione del Fiorentino come il tramite che collega la prima età creativa alla maturità, e come la prova della volontà tenace di uscire dal tumulto dell'eresia rivoluzionaria, di cui pure la musica cherubiniana era stata connivente in qualche misura, per quanto piccola. Il Simbolo Niceno sarebbe dunque sentito non come pacifica elencazione di verità dogmatiche, ma nel suo originario carattere di affermazione pugnace di quelle verità»²⁷.

Non si può — dopo quanto sostenuto fino a questo punto — dissentire da una simile interpretazione, in quanto il dato della fede (ed il *Credo* ne è *simbolo* per eccellenza) è la chiave di lettura che più si addice alla musica di Cherubini, e non solo a quella sacra. Le sue presunte eresie rientrano nei limiti del comune dramma esistenziale. Certo il compositore fiorentino non si presterebbe facilmente ad aggettivazioni di profanità e laicità. La sua pedante cura della parola, la sua ripetuta insistenza su termini cruciali, il suo ribadire gli aspetti fondamentali della dottrina cattolica sono prova di un

²⁴ L. ALBERTI, *op. cit.*, p. 73.

²⁵ *Op. cit.*, pp. 74-75.

²⁶ *Op. cit.*, p. 83.

²⁷ *Ibidem*.

forte attaccamento al *verbum* quale categoria umana chiamata a rappresentare il *Verbum* per eccellenza, dunque la parola di Dio e Dio stesso fatto parola attraverso gli uomini e l'Uomo suo figlio. In tale ottica i diversi richiami a questo o quel passaggio del *Credo* o del *Requiem* ricevono maggior chiarezza di fondamento: è un Cherubini cattolico moderno *ante litteram*, che pare accogliere le indicazioni degli autori protestanti in materia di rilevanza delle Sacre Scritture e dei testi sacri. Anche la sua apertura verso il saint-simonismo trova spiegazione in un certo atteggiamento di natura religiosa, disponibile verso soluzioni anche appena ammantate di caratteri umanitari.

Egli non appartenne alle schiere di beghini suoi contemporanei. Luigi Cherubini è in definitiva un mistico della musica più che un musicista della mistica. Del mistico conservò la capacità di isolamento e di lavoro fervente ma anche di esaltazione religiosa, in grado di astrarre dai limiti comuni per assurgere al livello della genialità artistica. Gran patriarca del suo tempo ebbe rispetto ma non séguito. Il suo ruolo fu quello di chiudere splendidamente un'epoca ²⁸.

ROBERTO CIPRIANI

²⁸Sul richiamo esercitato da Cherubini sui musicisti sel XIX secolo cfr. A. VIVIANI, «Luigi Cherubini nei rapporti con i "Grandi personaggi" del suo tempo», in AA.VV., *op. cit.*, pp. 105-134.

Dieci osservazioni su «musica e società»

1. Le cose più semplici si capiscono più lentamente. Ci si comincia a rendere conto che l'arte (letteratura, pittura, scultura, musica... cioè: tutto ciò che viene chiamato «arte») non è fuori — o contro — né riflette con puntuale specularità la società. Non è né sopra né sotto. Non è né l'introduzione fulminante dell'universale nel particolare né mero «rispecchiamento». L'arte è *nella* società. Fra arte e società corre un rapporto di reciprocità sanguigna (o dialettica), interna, congenita, cioè «concreciuta».

2. L'artista come «rabdomante». Senza la terra, a che serve la sua verga? Dice dove scavare. Indica il punto giusto. Per questa ragione una società senza i suoi artisti è perduta. L'artista dice, indica — ma non sa perché. Arte contro *lògos*. Per questa ragione una società è perduta senza artisti liberi, autonomi. La loro capacità di indicazione è direttamente proporzionale al grado della loro autonomia. Scioltezza contro formalismo burocratico. Scioltezza non come rito romantico ma come capacità di sorpresa. Qualità infantile come nei Greci, popolo infantile per eccellenza.

3. Senso di là dal senso. Con l'arte l'uomo riconquista la pienezza della sua umanità. Oggi, in questa prospettiva, un ruolo cruciale spetta alla musica. Richiamando: che l'artista *assolutamente* libero, «sciolto», è un artista senza terreno — cioè fuori contesto, fuori della società. Vale a dire: non scrittore, ma uomo con macchina per scrivere; non compositore, ma uomo con tamburo o flauto o violino...

4. Le preoccupazioni di Platone. Due semitoni decidono dell'evoluzione — sviluppo o involuzione e rovina — della città. È facile dimenticare che la funzione sociale dell'arte è a-sociale. Per esempio, costringere la musica entro canoni estetici precostituiti significa ucciderne il potenziale liberatorio. «Romantico», «classico»... categorie esterne, indicazioni di comodo. Possono essere utili aiuti della memoria, ma sono anche alla base di equivoci grossolani, luoghi comuni, cioè luoghi di perdizione. Le responsabilità di filologi, specialmente di storici della musica sono massicce. Dovevano offrire una segnaletica spirituale per esiti sempre più ampi e ci hanno invece portati in vicoli chiusi.

5. Noto la povertà di molte spiegazioni marxistiche della musi-

ca e in generale del «fenomeno artistico». È stato osservato: «i marxisti generalmente identificano semplicemente la irrazionalità con l'irrazionalità «storica» del Decadentismo: e non tengono conto che esiste una irrazionalità categorica, nell'uomo (passioni e contraddizioni) la quale si evolve storicamente, assume vari atteggiamenti, vari aspetti a seconda della società in cui, l'individuo — suo depositario — opera. Bisognerà che il pensiero marxista si decida a riempire questa lacuna». Ma anche la concezione meccanicistica del rapporto musica-società può sortire effetti ottundenti. Ho già notato che fra la concezione dell'arte come autonomia assoluta, imprevedibile ispirazione romantica, e quella dell'arte come riflesso passivo di un dato contesto sociale vi è un elemento in comune fondamentale: l'assenza dell'arte come tale rispetto alla convivenza concreta (storica) degli uomini; il suo distacco dalla vita, nel primo caso; la sua immediata sudditanza rispetto al sociale, nel secondo.

6. È attraverso la povertà razionalistica del marxismo, rispetto i fatti artistici, che passa l'inverno del totalitarismo burocratico. L'artista ridotto a funzionario. La direttiva esterna. Il criterio valutativo ideologico. È vero però che la musica è uno strumento pedagogico formidabile. Quanti delitti dietro il melenso dolciastro suono d'una fisarmonica? I cori di Norimberga. Il pathos comunitario degli inni nazionali: l'anticamera, perfettamente logica e del tutto prevedibile, del *Blut und Boden* nazista.

7. «Se è vero che il dominio totalitario non è solo imposto dagli uomini dal di fuori, ma si prepara contemporaneamente in lor medesimi, si può dire allora che la musica di Stravinskij offre il crittogramma delle modificazioni antropologiche che portarono su quella via» (Horkheimer e Adorno). Il sociologo della musica ha un compito arduo e terribile, decifrare il significato, l'avvenire del proprio tempo in quella misteriosa anticipazione che è la musica. Stravinskij come individuo si salva, ma la figura del singolo compositore non è il momento più importante della vicenda. Occorre cogliere il quadro globale delle forze sociali in cui la produzione musicale si inserisce, comprendere il rapporto fluido, dialettico di queste forze, fissarne il significato complessivo.

8. Musica e fruitori. Noto che i giovani di oggi non ascoltano la musica, ma la abitano. Entrano in scena come se fosse una casa, la loro stanza privata. La musica offre un riparo rispetto al mondo, alla società, che è e resta «terra straniera». La musica come rifugio (come «grembo materno»?).

9. Una musica da abitare. Quindi una musica non lineare, ma sferica; in cui tutto sia simultaneo e compresente, senza inizio né fine, senza centro né periferia.

10. Musica come antidoto all'atrofizzazione indotta dalla società razionalistica e tecnicistica. La scienza odierna, che è il nerbo legittimante di questa società, enfatizza l'acuità visiva. Si vede sempre più e sempre più acutamente; ma si è separati dall'oggetto; non si tocca; non si odora. Il cranio può essere ben pulito, ma è spolpato ed emotivamente essiccato. La musica aiuta il passaggio, e il recupero, d'un modo non lineare, non sequenziale, non logico in senso analitico, ma logico nel senso (più profondo), della logica del vivente, dell'ascolto interno.

FRANCO FERRAROTTI

Storie di vita contadina

È un bel titolo quello che Nuto Revelli ha voluto dare al suo libro, che organizza e propone una massa imponente di storie di vita contadina raccolte dalla voce viva delle donne piemontesi attraverso un lunghissimo lavoro di conoscenza, di approccio, di registrazione, di trascrizione (*).

Anello forte senza dubbio la donna contadina, anello forte di una catena socioeconomica che perpetua, fino alla soglia degli anni '70, un modo di produzione «precapitalistico», tale cioè, almeno, negli aspetti della arcaica utilizzazione della forza-lavoro coincidente unicamente con la forza fisica delle braccia, nello sfruttamento «schiavistico» di tutto il potenziale umano del nucleo produttivo — la famiglia — con particolare continuità e durezza proprio nei confronti dei fisicamente e socialmente più deboli, i bambini e le donne.

L'anello è forte, dunque, solo nel senso di garantire la continuità e la sopravvivenza del sistema, in una condizione di passività e di sottomissione diffusa ed irradiata a tutti i livelli del vivere. Passività e sottomissione economica, talvolta mascherata dalla autonomia di gestione della sfera domestica ma costantemente ribadita nei momenti significativi del ridefinirsi delle strutture microeconomiche (matrimoni, testamenti, tutele, ecc.). Passività e sottomissione nella vita sociale e di relazione: prima, il potere assoluto dei genitori (quanti ricordi, ad esempio, di studi interrotti per essere mandate — a sette, otto anni — a lavorare come pastore o serve!), poi quello del marito e della sua famiglia, e infine — più generico ma non meno cogente — quello del «prete» e della «opinione» del villaggio. Passività e sottomissione, altresì — tanto più forti nelle più anziane — nell'introyettare come valore, nel vivere come immutabile destino la propria quotidiana fatica e la propria sofferenza.

È tuttavia straordinario — e costituisce già da solo un particolare motivo di interesse del libro di Revelli — come dalla rassegnata memoria di vite segnate dalla fatica, dalla privazione, dalla sofferenza, si disviluppi costantemente una lucidità di immagini e di valutazione del proprio stato.

NUTO REVELLI, *L'anello forte. La donna: storie di vita contadina*. Torino, Einaudi, 1985.

Anche quello che non si può più fare a meno di considerare un «valore» viene guardato con la chiara consapevolezza del peso di sottomissione e di chiusura che ha significato per ognuna delle narranti.

Tra i molti temi che circolano nel discorso autobiografico delle donne contadine del Piemonte ritorna con particolare insistenza quello della ignoranza e della sofferenza sessuale. Lo sconcerto dinanzi alle prime mestruazioni, il peso oscuro della quotidiana violenza maritale, la solitudine e il trauma del parto sono da tutte le donne — giovani e anziane — ricordati con lucidità e amarezza insieme. Se anche sovente ci si preoccupa di mantenersi nei limiti, tutto sommato più noti e rassicuranti, di una dichiarata accettazione dei valori tradizionali («La donna di oggi è più emancipata, ma forse non ha le idee chiare, forse non è più felice che nel passato...» p. 385), la memoria torna costantemente a quelle situazioni con la precisa, amara consapevolezza di «aver vissuto come le bestie», di aver dovuto subire una diuturna, pesante violenza, sopportata solo perché non vi era la possibilità di ribellarsi.

«Nel momento del mio passaggio d'età sapevo niente. Tenevano tutto nascosto. Avevo quindici anni. Ho chiesto all'una e all'altra, ma nessuna mi diceva niente... non son morta, sono qui a contarla. Ognuna nascondeva, anche tra sorelle... Ah, noi siamo stati allevati proprio come le bestie» p. 47; «Anche a me volevano fare bere il brodo dei topi, dicevano che aiutava. Oh, mia cugina l'ha bevuto non so quante volte, beveva tutto, basta che... La ragazza che non sapeva, pensava ad un'emorragia improvvisa, pensava al peggio, e non osava parlarne [...]. Dicendo "una volta" ci sembra di andare tanto indietro nel tempo, ma io parlo di quindici anni fa» p. 88 sgg.;

«Ho avuto dieci figli [...]. È inutile, io non osavo, io lo dico, lui lo pativo di una cosa infinita. Se c'era confidenza fra noi? Ma cosa volevate che spiegassi a lui. Ma nemmeno a spaccargli la testa non lo capiva [...]. La verità è che la donna subiva. Anche il rapporto con l'uomo diventava una sofferenza... io vivevo nella paura. Come fare a non aver paura? Tutti gli anni ne hai uno, e poi bisognava allevarli... il primo figlio lo desideravo, lo volevo. Il secondo... mah, avrei preferito morire. Poi è arrivato il terzo e mi sono di nuovo riabituata a vivere. Ecco, poi mi rincresceva morire per i figli che avevo già messo al mondo...» p. 122 sgg.

Così, fin dalle prime battute, il libro di Revelli si pone come un contributo indispensabile ad una rimediazione storicamente più

approfondita e sociologicamente meno stereotipata della condizione femminile nella società contadina. Proprio per la loro capacità di affrontare e di approfondire la gamma articolata e variegata delle situazioni, dei rapporti, degli stati di coscienza, dalle storie di vita raccolte vengono proposti motivi di grande interesse che meriterebbero un approfondimento. Sarebbe, ad esempio, assai interessante osservare più analiticamente la serie di indicazioni suggerite dai rapporti fra maestri/maestre e bambine, fra suocere e nuore; la condizione delle donne nubili; la ripartizione e la qualità delle doti e delle assegnazioni in eredità alle donne della famiglia; ecc.

Certo, siamo sul piano del «qualitativo», del «non certo», del «sogettivo». Dalle storie di vita non escono una o più verità, ma uno o più «punti di vista», articolati e orientati da un intreccio complesso di interscambi e relazioni fra chi intervista e chi narra. Nel loro confrontarsi, essi stabiliscono un rapporto di reciproca conoscenza misurabile non solo e non tanto nella dimensione individuale quanto nel porsi di ambedue gli interlocutori come portavoce e «rappresentanti» di memorie, valori, bisogni, propositi ed esigenze proprie — in modi più o meno consapevoli — dei gruppi di appartenenza, o quanto meno di quelle «aree» del continuum sociale entro le quali si definiscono le reciproche possibili funzioni di interrogante vs. narratore, ricercatore vs. testimone, ecc.

Il racconto autobiografico non produce dunque da solo acquisizione di nuove conoscenze «forti», non consente di modificare i dati statistici già da tempo acquisiti su condizioni economiche, popolazione, migrazioni, durata della vita, mortalità infantile, ecc. Le storie di vita sembrano addirittura impoverire e schematizzare una realtà che l'analisi quantitativa ha percorso con precisa attenzione ai particolari e agli elementi meno evidenti. Se si cercano informazioni «certe», ad esempio, sugli orientamenti politici delle donne della campagna piemontese, sarà sicuramente difficile ricavare qualcosa non solo di più articolato e preciso, ma anche soltanto di diverso e particolareggiato, rispetto ai conteggi statistici per circoscrizione o sezione, per sesso o per età. Che la grande maggioranza delle donne contadine (e in particolare delle anziane) si interessasse poco o nulla di politica e votasse compatta per la DC, lo si sapeva già da molto tempo; così come si sapeva anche che le eccezioni sono più frequenti fra le donne più giovani e fra quelle che hanno avuto o hanno qualche esperienza di lavoro in fabbrica. Così, per quanto riguarda la mortalità infantile, le infezioni puerperali, la salute in generale della donna (nei suoi parametri di media e di speranza di vita), i racconti autobiografici offrono poche novità, in termini di «dati», di acquisizioni nuove o diverse rispetto alle serie statistiche consolidate. È forte, allora, la tentazione di riportare tutto il quadro delle testimonianze delle storie di vita ad una sorta di utile (magari anche indispensabile) cornice psicologica destinata a costituire il

versante soggettivo, «umano», partecipativo di una conoscenza i cui parametri significativi sono collocati altrove, nelle serie statistiche, nelle quantificazioni numeriche, nelle articolazioni prestabilite dei questionari e dei test.

Allora, dunque, anche la paziente ed attenta ricostruzione di storie di vita operata da questo testo andrà collocata sul versante della «letteratura», della costituzione di un «immaginario» (individuale o collettivo che sia) che trova in se stesso e nella propria irripetibile articolazione l'unica giustificabilità? Dovrà dunque essere esclusa la possibilità che la ricostruzione biografica costituisca uno strumento conoscitivo, non solo di quella conoscenza individua e metarazionale, non comprovabile, non falsificabile, che è la conoscenza artistica, bensì di quella conoscenza collettiva e razionalmente fondata, che propone ed offre alla falsificazione i propri metodi e le proprie scelte, e che siamo soliti chiamare conoscenza scientifica?

Il libro di Revelli contribuisce a rilevare e riconoscere un antico e persistente equivoco sul quale si basa (e spesso si adagia con supponente autoritarismo) la concezione scienziata della ricerca storico-sociale. Tale equivoco consiste in ultima analisi in un arbitraria identificazione degli elementi di conoscenza che una ricerca può produrre con la tessitura semantica del linguaggio tecnico-scientifico impiegato per descriverla. È interessante che sia uno storico come Giovanni Levi ¹ a sottolineare l'errore del considerare che «l'unica via di far scienza razionale sia un adeguamento tendenziale alle forme deduttive della matematica e della logica aristotelica. Al di sotto c'è un'ingannevole ed ingannante relazione col pubblico, quasi la storia potesse essere scienza solo come sistema di proposizioni necessarie in grado di imporsi a tutti gli esseri razionali e sulle quali l'accordo potesse essere inevitabile, al di qua delle tecniche argomentative». Ma è ancor più significativo che già nel 1958 proprio due studiosi di linguistica, Perelman e Olbrechts-Tyteca ², mettessero in rilievo «l'illusione, molto diffusa in certi ambienti razionalisti e scienziati, che i fatti parlino di per sé; ma quando si tratta invece di argomentare, cioè di influire per mezzo del discorso sull'intensità dell'adesione di un uditorio, non è più possibile considerare irrilevanti le condizioni psichiche, culturali e sociali che creano un contatto intellettuale e che implicano tecniche razionali — scientifiche davvero — di mettersi in relazione col lettore; e questo crea la selezione dei fatti da narrare, del modo di costruire il discorso, dell'uso dei documenti e della loro scelta. Metafora, analogia, comparazione, figure retoriche, argomenti quasi-logici, legami di successione e di coesistenza, azione reciproca degli argomenti, sono tecni-

¹ G. LEVI, Introduzione a F. Ranella, *Terra e Telai*, Torino, 1985, pp. VII segg.

² C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, 1966 (ed. orig., Paris, 1958), p. 19.

che argomentative basilari di una scienza spesso messa in atto inconsapevolmente — a orecchio, talvolta senza coerenza — nella scrittura della storia».

Nel libro di Revelli, però, non è solo lo storico (o il sociologo) a detenere il monopolio della comunicazione. La conoscenza che si sprigiona dalla strutturazione, dalla ri-costruzione, dalla organizzazione memoriale delle storie di vita è prodotto di una collaborazione non paternalisticamente mentita ma effettivamente concretantesi nel convergere paritario dell'interrogare del ricercatore e del rispondere del narratore: paritario, certamente, non nella falsa coscienza di una «uguaglianza primaria» dei buoni sentimenti e degli affetti campanilistici ma nella leale, chiara, esplicitamente distinta funzione di interrogante e di narratore che si riconoscono uguali negli scopi comuni del cercare, del ricostruire, del proporre insieme un modo di vedere e di descrivere il mondo, ma anche distinti — non tuttavia «gerarchizzati» — da bisogni, posizioni, prospettive culturali non identicamente configurabili.

Ciò che si raccoglie, pertanto, da questa complessa operazione intellettuale è una conoscenza, nuova e diversa, ma effettivamente «scientifica», una scientificità che costruisce con elastico rigore il proprio percorso comunicativo, proprio perché — fondandosi su procedimenti sottilmente induttivi — non pretende di pervenire ad assiomi o a «leggi» assolute, bensì di fornire quella che piacerebbe chiamare — in termini probabilistici — una rappresentazione «satura» del reale. Non dunque il dato falsamente oggettivo, ma l'immagine dichiaratamente (cioè metodologicamente esplicitata) soggettiva, che non pretende l'assoluto ma fonda rigorosamente nella propria verificabilità e/o falsificabilità, l'oggettività del relativo.

Revelli che, nel suo scontroso rigore probabilmente mal consentirebbe con le arabesque critiche del recensore, riconoscerebbe, invece, certamente, e di buon grado, la funzione fondamentale della ricchezza degli intrecci semantici e dell'alto livello della tensione retorica, che si manifestano nella ricostruzione memoriale. Non si tratta, infatti, di testimonianze «ingenu» o di frammentarie schegge di racconto il cui informe flusso l'«autore» accoglie per rielaborarlo in un personale processo narrativo. Si tratta, invece, di una autonoma elaborazione linguistica di estrema complessità, che sfrutta con grande sapienza e chiara consapevolezza non solo l'intreccio dei piani temporali, anticipazione, flash-back, circolarità, ecc.:

«A mio padre nel 1938 gli è preso male alla testa. Si era fatto male quando aveva venti anni, una ruota del torchio l'aveva colpito alla testa, l'avevano già portato a Torino a cucire allora, a Torino gli avevano detto che aveva un ematoma fermo nel cervello, quando l'ematoma si muoveva lui

gridava come un dannato, ci voleva la camicia di forza per tenerlo fermo nel letto [...]. Cinque anni ha urlato mio padre. In quei tempi non c'era la mutua né niente, così ogni volta che partiva per andare all'ospedale vendevamo una vacca. Ci dicevano: 'Portatelo a Torino, là c'è un professore...'. Allora mia madre vendeva una vacca. 'Portatelo a Milano', e vendevamo un'altra vacca. L'ultima volta lo abbiamo portato a Firenze. Le vacche sono partite quasi tutte, ne sono rimaste tre, e poi mio padre è morto che aveva solo trentanove anni» (p. 79);

o quello delle figure del discorso:

«Se eravamo molto poveri? Avevamo niente, niente. Fame ne abbiamo fatta. L'unica cosa che non abbiamo fatto è la sete, l'acqua della 'baelara', del fosso, la bevevamo a volontà. Oh, c'era la guerra, noi non ne avevamo del grano da vendere alla borsa nera! [...]

Padrone delle tre giornate di terra era il nonno, la borsa la teneva lui. Poi quando il nonno è morto la borsa è passata alla nonna...» (p. 80). (In quattro righe, una folla di figure: interrogazione retorica, anafora, anastrofe, chiasmo, eufemismo, ironia, litote, e via dicendo...!);

ma anche la piena coscienza del variabile disporsi dei livelli del dialetto e della lingua:

«Parlare non sapevo parlare, eh, parlavo come potevo, mio marito mi parlava quasi sempre in piemontese, ed io non capivo, mi aggiustavo, ci capivamo con i gesti, poi 'poc' alla volta sun butame a parlé', in pochi mesi, oggi capisco tutto tutto e parlo anche. Subito subito non parlavo bene perché 'masciava 'n po' le parole', parlavo un po' stretto, ma adesso insomma...» (p. 473); «Io e Mario parlavamo italiano. Il dialetto suo oggi lo capisco ma non lo parlo. Il mio dialetto lo parlo ancora quando incontro qualche amica, qualche paesana. Con la gente parlavo italiano [...] Con i miei parlo italiano, perché le parole di là me le sono quasi dimenticate...» (p. 487).

La consapevolezza della ricostruzione memoriale, il suo definirsi come punto di confluenza della pressione sociale della collettività con la risposta dell'interpretazione individuale, l'esigenza di rappresentare e rappresentarsi entro percorsi socialmente strutturati, trovano espressione nella parallela consapevolezza dell'elaborazione linguistica. Essa conferma e arricchisce la valenza conoscitiva delle storie di vita rendendo evidente la forza moltiplicatrice

dei loro intrecci e delle loro interazioni, che consente che ogni storia — pur nella sua autonoma specificità — sia in grado di costruire una immagine complessiva della condizione delle donne nel Piemonte contadino.

Le storie ripercorrono pressoché tutto l'itinerario della memoria nelle tappe «obbligate» del tempo dell'infanzia, del matrimonio, della famiglia, della sottomissione sessuale, della dolorante condizione di fattrici, del lavoro logorante e senza respiro, dei miti, delle credenze (la morte, le «masche», ecc.), dell'incontro-scontro col mondo della fabbrica e dell'innovazione. In più — da un pacchetto cospicuo di storie viene delineato con eccezionale pregnanza un aspetto, tanto più straordinario quanto più ignorato, dell'ondata migratoria postbellica dal Sud verso il Nord. Due mondi remoti, due condizioni diversamente ma omologamente emarginate — quella del contadino delle Langhe e della montagna piemontese, e quella delle ragazze del profondo Sud — si uniscono: una migrazione matrimoniale porta nelle valli piemontesi centinaia, forse migliaia, di giovani donne meridionali. I contadini vengono rifiutati, a causa della loro condizione di lavoro e della loro immagine sociale, dalle giovani donne delle loro zone:

«Durante gli anni di scuola non mi sentivo discriminato come contadino. Ho cominciato a sentirmi discriminato tra i diciotto e i venticinque anni, un po', andando a ballare, e di più nel mio paese che fuori, nel paese la facevano quella differenza lì, tra il contadino e il non contadino [...]. Qui nei paesi dei dintorni ti conoscono tutti, era difficile trovare una ragazza che accettasse di ballare [...]. Io non ci andavo perché sapevo già che chiedevo a dieci ragazze, non ne trovavo una che ballasse, ti conoscevano, sapevano che lavoro facevi e tutto. Preferivano l'operaio senz'altro...» (p. 449).

Cercano, allora, e trovano moglie nel Sud, attraverso una rete oscura ma fittissima di mediazioni, di intrecci parentali, di conoscenza per immagine:

«Una ragazza del mio paese che anni prima si era sposata qui per foto, ha scritto a una mia amica, ad Antonia, dicendole che qui c'era un giovane disposto a sposarla. Allora Antonia le ha mandato su una sua foto. Il giovane di qui l'ha vista per foto, gli è piaciuta, è andato giù per conoscerla. Si sono sposati subito, la mia amica Antonia aveva diciotto anni e il suo sposo trentasei. Tra noi compagne ci scambiavamo le foto, la foto era la prima cosa da scambiarsi quando un'amica andava via, eh, sì, sì, la prima cosa. Anch'io avevo dato una mia foto ad Antonia e lei l'aveva messa nel suo al-

bum da sposa, nell'ultima pagina. Un giorno Carlo, che oggi è mio marito, vede questo album degli sposi, vede la mia foto e chiede chi sono e chi non sono, si interessa un po' di me. I nostri matrimoni son tutti una catena legata alle foto» (p. 420).

E le ragazze meridionali vedono il matrimonio al nord come unica realistica via d'uscita dalle condizioni di miseria, di arretratezza e di subordinazione in cui altrimenti verrebbe costretta la loro vita:

«Io avevo sempre avuto nella testa di non sposarmi laggiù. Dicevo a mia mamma: 'Se un giorno mi sposo, mi sposo al Nord e non al Sud'. Ma mia mamma non era d'accordo» (p. 302).

Così, in una sequenza tanto scontata sul piano della costituzione di nuovi equilibri economico-sociali (l'uomo porta il potere, le vacche, la casa; la donna porta il lavoro e la garanzia della riproduzione della forza lavoro familiare) quanto ricca di venature umane, si consuma un processo quasi del tutto invisibile sul piano delle quantificazioni statistiche, ma centrale sul versante degli aspetti «qualitativi» della rivoluzione socio-culturale prodotta dalle grandi migrazioni interne del secondo dopoguerra.

Il patto economico e la convenzione sociale stemperano il loro duro rigore nella immagine che a livello di vissuto viene costruita dentro e intorno alle motivazioni strutturali:

«A un certo punto dico: 'Ma beh, facciamola finire, no? Gli togliamo quest'incubo che ha, a me sembrava proprio che avesse un incubo. Beh, facciamolo venire giù'. E l'abbiamo fatto venire giù. E come è venuto giù ho preso la cotta. Sì, è scattata la freccia, e c'è tuttora la freccia. Perché se non era per quello non so se sarei ancora qua. L'unico ramo che tiene è quello dell'amore, anche se il mio è stato un matrimonio di foto» (p. 422).

Ma, proprio nel momento in cui si riconosce la positività di una scelta si consolida la consapevolezza profonda del prezzo pagato, del trauma e della fatica di ricostruire una vita e una cultura:

«Mi sono vestita da sposa dietro la chiesetta fuori del paese, sì, sì, vestita di nuovo di bianco. Poi abbiamo camminato in corteo verso la borgata [...]. Alla sera hanno poi ballato [...] sì, alla sera hanno ballato con il giradischi. Tanto è vero che io non ho nemmeno ballato, perché non osavo, non ero

nemmeno capace di ballare bene. Sì, ero contenta, ero sulla luna. Sì, ero anche stanca, il viaggio è lungo da laggiù a venire su. Poi la festa è finita, è incominciata la vita!» (p. 473); «Ora ho la famiglia qui, e sono contenta, mi sono rassegnata. Non per il marito, non per la gente di qui, ma non so se mi risposerei ancora, se ripeterei tutto quello che ho passato. Perché il Piemonte non è stato d'oro come volevano farmi credere» (p. 483).

Ancora una volta le storie di vita non «arricchiscono» una verità altrimenti definita, ma in modi diversamente articolati ne «producono» una autonomamente fondata e ricca di indicazioni conoscitive altrimenti non recuperabili.

Il percorso che Revelli (e le sue co-autrici) seguono non è, tuttavia, esente da alcuni limiti e da un rischio. I limiti sembrano condensarsi essenzialmente nella comune tendenza ad abbandonarsi alla ricostruzione del passato lontano privilegiando sul piano della vicenda individuale l'infanzia, la scuola, il lavoro infantile, la prima adolescenza, fino al matrimonio; con una scarsa attenzione, invece, per il passato prossimo e il presente. Se è ovvio, infatti, che una storia di vita si costruisce e si regola sulla scansione degli eventi già avvenuti e sedimentati, delle immagini individuali e sociali collettivamente consolidate dal tempo e dall'abitudine, è anche vero, però, che il passato prossimo e il presente si accampano in essa come indispensabile struttura di riferimento e di valutazione del passato, in un costante confronto. Nei riferimenti impliciti che i narranti fanno alle «domande» poste da Revelli si rivela il poco interesse per un'analisi approfondita delle condizioni dell'oggi, e ancor più debole appare lo stimolo a guardare alle permanenze e ai mutamenti in chiave di «costruzione» di un presente. Eppure, sembra farsi luce qualcosa di nuovo e di diverso: intanto, chi è restato sulla terra e la lavora ha in generale una condizione economica assai migliore rispetto al passato.

«Qui la vita è cambiata molto in questi vent'anni. Mia nonna mi raccontava di quando aravano con i buoi, e portavano tutto a spalla, il fieno, tutto. Adesso abbiamo il trattore, abbiamo le macchine, ed i posti dove non arrivano le macchine li abbandoniamo» (p. 401);

«Poi ho conosciuto mio marito. Lui era di campagna, in pianura, ma lavorava in fabbrica. L'ho conosciuto a ballare [...] Abbiamo abbandonato tutti e due la fabbrica, siamo tornati in campagna, qui in pianura, dove mio marito ha un po' di terra. Adesso, a forza di sacrifici, abbiamo una stalla moderna, lavorando viviamo bene, non ci lamentiamo...» (p. 288);

«... via via siamo sempre andati in meglio. Prima abbiamo comprato la falciatrice e ci dicevamo: 'Siamo già ricchi, guarda che poca fatica facciamo'. Poi abbiamo comprato anche la macchina per il fieno, l'imballatrice [...]. Nel 1962 abbiamo presentato la domanda per un prestito del 'Piano verde'. A fondo perduto ci hanno dato quattro milioni e quindicimila lire. Con qualche debito e tante economie abbiamo dato inizio alla casa e alla stalla [...] e poi ci siamo comprato il trattore. In poche parole adesso siamo un po' 'sgnuroti' (signorotti). Perché ridete? Eh beh, in confronto a prima... Abbiamo una casa, un bagno... Se vien qualcuno a trovarci adesso osiamo farlo entrare in casa» (p. 395).

Soprattutto — e nelle donne lo si avverte con particolare evidenza — traspare dai discorsi la consapevolezza di problemi nuovi, di gestione e di conduzione aziendale, nonché della necessità di un bilancio rispetto alla realtà sovrastante della fabbrica. Pare strano, allora, che accanto alle ricorrenti domande se si è votato e per chi, su cosa si pensa dell'aborto e del divorzio, manchi quasi sempre uno stimolo a rispondere in termini di riflessione consapevole sui problemi concreti di un lavoro che deve avere a che fare con i Consorzi agrari, con le banche, con la burocrazia, con la meccanizzazione, con il fisco. Ciò che appare, appare indirettamente e quasi in filigrana. Così, non soddisfacentemente rilevata sembra anche la testimonianza di chi ha completamente o parzialmente abbandonato la terra per fare il salto nel mondo della fabbrica. Nel loro racconto c'è evidente — accanto ad una memoria assai viva del trauma del passaggio ad una realtà così diversa — anche un senso diffuso di liberazione. La fabbrica non è un paradiso: la donna piemontese — come tante altre donne dell'Italia contadina — ha sperimentato sulla propria pelle la fatica del cottimo, la subordinazione ai ricatti padronali, la perdita dei valori ancestrali.

«... ho fatto un grosso sacrificio a andare in fabbrica, per tre mesi ho pianto di seguito. Tutte le mattine dicevo 'Non vado più, non vado più', e poi andavo. Avevo diciotto anni. Non che non mi piacesse la città, non mi piaceva la fabbrica. C'era anche la fatica [...]. Se mi ero politicizzata? No, noi parlavamo di un'altra politica! Lei è mai vissuto in fabbrica? dalla mattina alla sera si parlava di morosi, di uomini, del sesso. Parlavamo solo di quello tutto il giorno...» (p. 277), ma è anche vero che «oggi dovessi di nuovo scegliere tra la campagna e la fabbrica, sceglierei la fabbrica [...]. Oh, lo credo che fan bene le ragazze di oggi a scappare dalla campagna!» (ibid.);
«Era un po' di tempo che pensavo di scappare di lassù [...]

ma i miei erano abituati alla montagna, gli sembrava che in pianura non si potesse vivere [...]. E sono scesa in pianura. Ho vissuto un anno in un paese nei dintorni di Cuneo, da sola, fabbrica e casa. In principio è stata dura [...]. Poi sono scesi anche mio padre e mia madre [...]. Mio padre è diventato operaio, e non finiva più di dire: 'Fossimo scesi dieci anni prima'» (p. 280).

La donna piemontese, dunque, sa fare un bilancio, e questo bilancio appare largamente in attivo. Ogni volta che la rievocazione biografica sbocca nella rappresentazione del presente, si intravede un intreccio ricchissimo di tensioni, una potenzialità vitale prorompente, dove proprio la voce delle donne assume rilievo e consistenza nuovi. L'«anello forte» della fatica e della sottomissione si fa anche anello promotore di scelte consapevoli, diviene parte di un dialogo alla pari, si apre alla consapevolezza dell'oggi. Non rilevare e approfondire questo movimento, non sottolineare nella sua novità dirompente la sorgente consapevolezza di una parità di vita e di destino, forse analogamente duri e faticosi ma vissuti in uguaglianza di diritti e di doveri con i propri compagni, può far correre un rischio non lieve: quello di finir per restare prigionieri «di fatto» proprio di quell'ottica nostalgico-paternalistica che pure Revelli nella sua introduzione con molta chiarezza identifica e respinge. Va detto, tuttavia, che la ricchezza del contributo di queste storie di vita contadina appare così alta e complessa che — ben al di là dei limiti — prendono rilievo gli stimoli che ne derivano per approfondire il lavoro in specifici ambiti e per utilizzare l'esperienza anche in altri contesti. Se, infatti, si osserva nell'insieme l'apporto dell'analisi biografica e delle storie di vita alla consapevolezza storico-sociale, si avverte che la grande maggioranza delle ricerche e dei contributi si è concentrata (e senza dubbio con precise e documentate giustificazioni) quasi soltanto su alcuni settori e su alcune aree. Si direbbero, in assoluto prevalenti, sul piano «geografico», le aree marginali del Meridione agrario e pastorale (dai pastori barbaricini agli emigranti calabresi) e, sul piano sociale, i gruppi marginali/devianti dei contesti metropolitani (dalla Bovisa alla Magliana, con qualche corposa incursione tra gli emarginati del Terzo Mondo a Roma). Revelli rappresenta in definitiva un'eccezione — dalla lontana «Strada del Davai», attraverso «Il mondo dei vinti» fino a questo «L'anello forte» — proprio perché propone un recupero, non localistico né banalmente nostalgico, di una cultura e di una dimensione sociale non marginale né emarginata, ma compatta e direttamente coinvolta (e senza dubbio anche per molti aspetti travolta e schiacciata) nel confronto con la civiltà dell'industria e della fabbrica dell'Italia padana.

PIERO ZOCCHI

Le condizioni di vita dei lavoratori delle miniere sono l'argomento di queste note. Lo spunto è nato da una esperienza che mi ha profondamente incuriosito. Negli Stati Uniti sono capitata nel maggio di quest'anno, in un piccolo villaggio dell'Arizona, nel lontano sud ovest, ai confini con il Messico, celato immerso in un deserto di cactus. Qui la miniera era tutto. Dico era, perché il giorno precedente il mio arrivo la miniera aveva licenziato gli ultimi lavoratori e aveva chiuso.

Al paesetto ero arrivata percorrendo una lunga strada diritta che tagliava in due il deserto di Sonorah; per circa tre ore, lasciata Tucson in automobile, non avevo visto anima vivente. Il villaggio, Ajo il suo nome, che in spagnolo significa 'aglio', sembrava disabitato. Il centro era costituito di piccole case sparse: lì si accatastavano in un paesaggio lunare i detriti della miniera di rame. Le rotaie che giravano attorno al paese finivano in una stazione deserta. Pochi uomini all'unico bar del paese, che discutevano; una lunga fila di donne e bambini di fronte all'infermeria. Con la chiusura della fabbrica il paese intero si sarebbe trasferito altrove. Sulle colonne che reggevano il patio, di fronte al bar, una miriade di foglietti, appesi alla parete con un chiodo, con annunci di cose, oggetti esercizi case, in vendita. La lingua: lo spagnolo. I confini con il Messico sono vicini.

Il panorama era per me estremamente desolante; volevo capire chi erano gli uomini che si assoggettavano a quella precarietà. Ricordavo le parole di Edo un minatore di un piccolo paese vicino Grosseto che, raccontando la sua storia, una delle più toccanti, della serie televisiva della Rai 'Storie allo specchio', parlava con profonda consapevolezza del suo lavoro. Per me confusamente la miniera erano le notizie, per lo più disastri, delle miniere in Belgio, in Germania, in Francia, dove molti italiani erano andati a lavorare negli anni cinquanta; le miniere di zolfo deserte che avevo visto vicino Enna, e quanto avevo appreso dalle letture sulle lotte sindacali dei minatori inglesi.

Sono andata a cercare nei libri una risposta ai miei interrogativi. Ho trovato delle donne che parlavano della miniera, e questo aspetto tingerà le mie parole, perché in certo modo loro parleranno per me.

Di ritorno a Tucson, in libreria ho trovato un testo che prometteva il racconto di vita quotidiana nei luoghi che avevo attraversato.

Anne Ellis scrisse la sua autobiografia attraverso un processo di ricordanza, quando ormai era lontana dalle condizioni della miniera. Pubblicò nel 1929, l'anno della grande crisi economica, ma quando lei scriveva in America c'era ancora una grande euforia. Il titolo del libro: *La vita di una donna comune (The Life of an Ordinary Woman*, Boston, Houghton Mifflin, 1929; Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1980). La Ellis racconta la vita della maggior parte delle donne che negli accampamenti lavoravano come cuoche, lavandaie, insegnanti e per lo più si occupavano dei mariti e dei figli, con un ruolo importante ma non riconosciuto nella costruzione della società di frontiera.

Di suo padre dirà: «Mio padre era il tipo d'uomo che si metteva in viaggio fidando nel Destino; ma mia madre era il Destino». Il tentativo di elaborazione letteraria dell'esperienza vissuta è profondo. L'aspetto più importante della vita per lei e la sua gente era la sopravvivenza: la chiusura della miniera o le mutate condizioni dell'economia nazionale, potevano spingere una famiglia da un luogo ad un altro, in cerca di lavoro. Il nomadismo da cui sembravano affette le famiglie dei minatori non era una tara, ma il frutto di condizioni di vita nelle quali il lavoro, unica fonte di sostentamento, era estremamente precario. Sfogliando il libro sono stata attratta dalle fotografie. Una del villaggio minerario di Bonanza: case sparse intorno ad una strada che taglia in due una valle. I depositi, le ciminiere e la ferrovia ad Independence, nel distretto minerario di Cripple Creek (luoghi ormai scomparsi, tranne Bonanza), simili in modo impressionante alla mia Ajo. Le sono agli inizi del secolo, le mie immagini dei tardi anni '80.

La Ellis non drammatizza gli eventi della sua vita. Nelle pagine del libro il padre abbandona la famiglia, la madre muore quando Ann è appena sedicenne e il padrigno scompare subito dopo. Il primo marito muore in miniera, il secondo di appendicite e una figlia muore di difterite. Lei dirà «molte persone leggendo *La vita di una donna comune* si sono dispiaciute per me, io vorrei che questo non fosse successo perché io sono la persona più felice che io abbia mai incontrato». Il libro termina quando la Ellis è a Seguache, da poco vedova, al lavoro per mantenere i figli. Lì le verrà offerta l'opportunità di partecipare alle elezioni della contea per il partito repubblicano. Percorrerà a piedi tutta la contea e verrà eletta con una strepitosa maggioranza. Rieletta per tre legislature dovrà lasciare l'attività a causa di una forte asma che la costringerà da un sanatorio ad una casa di cura per gli ultimi anni della sua vita. Nella primavera del '28 a Santa Barbara, sola, debole e malata parlerà della sua vita definendola 'un inqualificabile successo'. A Santa Barbara deciderà, sollecitata da alcuni amici, di scrivere il libro di memorie sulla sua vita nei villaggi minerari del Colorado.

«Io ho conosciuto nella mia vita le persone più comuni, e ho sempre desiderato leggere di loro. Esistono milioni di persone di questo genere, che non scriveranno mai le loro memorie: ma credetemi, hanno pensieri, speranze, aspirazioni che non possono esprimere e che restano perdute per sempre». Il libro inizia con i ricordi della famiglia e dell'infanzia. La madre veniva dal Tennessee; prima della guerra civile la sua famiglia aveva terra schiavi animali. «Non era andata a scuola neppure un giorno in tutta la sua vita; non sapeva leggere né scrivere. Usava spesso una espressione del sud, quando qualcuno se la passava bene — mangia il suo pane bianco, ora —. Lei non aveva avuto mai nella sua vita un periodo di pane bianco». Il padre era «affascinante, di aspetto gradevole, gentile, onesto, con temperamento artistico; non aveva cattive abitudini, semplicemente odiava il lavoro»... «Aveva delle buone idee, ma non era abbastanza tenace per portarle a compimento. Cambiò frequentemente lavoro e credo religioso. Con la dote di mia madre aprì un negozio, ma si stancò presto e si mise a fare altre cose». «Viaggiarono dal Missouri al Colorado passando attraverso campi e terra fertile; ma loro non cercavano la terra, volevano le miniere dove, secondo loro, la ricchezza arriva in una notte e senza lavoro». «Attraversarono territori indiani, ma la paura degli indiani era meno forte della paura della povertà». Il padre vendette una miniera, mise insieme un po' di soldi e se ne andò per sempre a Buffalo. La madre si risposò con un minatore. Nel 1882

l'intera famiglia si trasferì a Bonanza che, grazie alla scoperta di giacimenti d'argento (l'oro bianco, come lo chiamavano) era a quell'epoca in pieno boom.

La casa era composta di una sola stanza, dove si mangiava e di notte si dormiva. Lì c'era il focolare; attorno al letto una tenda. I personaggi che la Ellis descrive sono quelli che sembrano attrarre la mente di una ragazzina. Picnic Jim, un giocatore d'azzardo; Si Dore, grande bevitore di fama. «A quei tempi una elezione (presidenziale) era vissuta come un problema essenziale e personale ed era oggetto di conversazioni a scuola e a casa». La Ellis descrive l'atmosfera come una festa. Proprio in quella occasione venne a conoscenza dei diritti delle donne: Slippery Joe le raccontò: «Nella primavera del 1876 lavoravo a Lake City. Un giorno, davanti ad una baracca, vidi fermi tanti giovanotti; mi avvicinai e c'era una donna che parlava di politica, che lei chiamava 'wimmin's rights'. Diceva di essere un'insegnante dell'est che guadagnava solo 9 dollari al mese mentre gli uomini ne guadagnavano 24... Era vestita di seta nera, con un colletto bianco e una cuffia. Parlava bene e tutti stavamo a sentire quello che diceva. Ma dovrete aspettare parecchio prima che arrivi il giorno in cui io voterò per una donna». Così prosegue la Ellis alcune pagine più avanti. «I minatori che io ho conosciuto erano molto diversi da quelli attuali, erano americani, inglesi, scozzesi e irlandesi, tutti giovani di buone famiglie, che erano venuti nell'ovest per spirito di avventura. Erano i padri delle future generazioni di agitatori e scioperanti. Ma a quel tempo erano soddisfatti del loro salario, che ammontava a due o tre dollari al giorno». Con questo taglio il racconto prosegue, attraverso la giovinezza e l'età matura. Riesce difficile guardare senza meraviglia alla recente ristampa del libro. Sembra che Ann Ellis non sia riuscita a varcare la soglia. Non ha scritto 'sotto la luce rossa dell'emozione' né 'sotto la luce bianca della verità', come Virginia Woolf lamentava di molti libri di donne, proprio nel 1928¹.

Diceva infatti alle studentesse di collegi universitari femminili: «... Se usciamo un attimo dalla stanza comune di soggiorno e vediamo gli esseri umani non sempre in relazione l'uno con l'altro, bensì in relazione con la realtà..., allora ci si presenterà finalmente l'opportunità». E cos'è la realtà? «Questa sembra essere qualcosa di molto impreciso, che ora si può trovare in una stanza polverosa, ora su un pezzo di carta su un marciapiede, ora in un narciso al sole. Ci sopraffà mentre torniamo a casa, camminando sotto le stelle, e fa sì che il mondo silenzioso diventi più reale di quanto non lo sia il mondo delle parole. D'altra parte a volte sembra nascondersi dietro forme troppo lontane perché ci sia possibile capire la loro vera natura. Ma qualunque cosa essa tocchi viene fissata e fatta perfettamente. È questa che ci resta, quando abbiamo gettato dietro la siepe la buccia vuota del giorno, è questa che ci resta del tempo passato, dei nostri amori delle nostre aversioni... «Perciò vi chiedo di scrivere ogni sorta di libri, su qualunque argomento senza dubitare, per quanto triviale o per quanto vasto vi possa sembrare».

Vicine a toccare la verità e indubbiamente scritte sotto la luce rossa dell'emozione sono le parole di *Domitila Barrioz de Chiungara*, raccolte da

¹ VIRGINIA WOOLF, *Una stanza tutta per sé*, Il Saggiatore, Milano, Seconda edizione 1982.

Moema Viezzer e composte in un libro testimonianza sulla vita nelle miniere boliviane, così come si svolgeva in passato e ancora oggi non molto diversa (Domitila Barrioz de Chiungara con Moema Viezzer, *'Let me speak' Testimony of Domitila, a woman of the bolivian mines*, Montly Review Press, Londra New York, 1978, tit. orig. *'Si me permiten hablar...'*, Siglo XXI Editores, Mexico).

Di questi uomini e donne sudamericani Pablo Neruda negli anni '50 nel poema *Que despierte el lenador* aveva scritto: «Lagrimas de mujeres / de las minas de cobre y del carbon en Chile» e ancora: «Di notte nel Cile / a Lota nell'umile e umida casa / dei minatori giunge l'ordine del carnefice / Si svegliano i figli piangendo / mille / di loro già nelle prigioni, pensano!»².

Il libro, che ho trovato a New York, nella sede della Monthly Review, è presentato da Moema Viezzer:

«L'idea di questo libro è nata per la presenza di Domitila Barrioz al tribunale per l'anno internazionale della donna, organizzato dalle Nazioni Unite in Messico nel 1975. È lì che ho incontrato questa donna delle Ande boliviane... «Il lavoro non è un monologo di Domitila con se stessa. È il prodotto di numerose interviste che ho avuto con lei in Messico e in Bolivia, dei suoi discorsi al tribunale, di discussioni, conservazioni dialoghi che Domitila ha avuto con gruppi di lavoratori, studenti, docenti universitari, esuli latino americani in Messico, rappresentanti della stampa della radio e della televisione. Tutto questo materiale trascritto, così come alcune lettere, è stato organizzato e poi rivisto con Domitila. Il risultato è questo volume di storia orale».

Domitila Barrioz: «Io non voglio che nessuno, mai, interpreti la storia che sto per raccontare come qualcosa di esclusivamente personale. Perché penso che la mia vita è strettamente collegata con quella del mio popolo. Quello che è accaduto a me poteva capitare a centinaia di persone nel mio paese. Voglio che questo sia chiaro, perché riconosco che ci sono state persone che hanno fatto per il mio popolo molto più di me; che sono morti o che non hanno avuto l'opportunità di essere conosciuti. Per questo dico che non voglio raccontare una storia solo personale. Voglio parlare del mio popolo. Voglio testimoniare tutte le esperienze che abbiamo accumulato in tanti anni di lotte in Bolivia, e contribuire con un piccolo granello di sabbia, con la speranza che la nostra esperienza possa essere utile in qualche modo alle nuove generazioni. Considero questo libro il punto culminante del mio lavoro nel tribunale dell'anno internazionale della donna. Lì abbiamo avuto poco tempo per parlare e comunicare tutto quello che avremmo voluto. Ora ho l'opportunità di farlo».

Un paese del cono sud dell'America, la Bolivia, con cinque milioni di abitanti di lingua spagnola, nel quale sopravvivono usi antichi e antichi idiomi, come il Quechua e l'Aymara, parlati ancora a La Paz e nella regione sud del Potovi.

I minerali celati nel sottosuolo sono le sue ricchezze: stagno, argento, oro, bismuto, zinco, ferro e anche petrolio e gas. Dal più grande centro minerario del paese proviene Domitila: le miniere nazionalizzate di Siglo XX, Catavi, Socavoi, Patino e Miraflores, amministrate dalla Corporación Mine-

² PABLO NERUDA, *Poesie*, (Traduzione di Salvatore Quasimodo), G. Einaudi Editore, Torino, tredicesima edizione 1981.

ra de Bolivia, nel sud ovest del paese, vicino ai confini con il Cile e il Perù. Domitila nata nel 1937 a Siglo XX, figlia di un minatore, è lì che ha vissuto tutta la sua esistenza.

Nel racconto, gli anni della fanciullezza fino al matrimonio e all'età matura, si intrecciano strettamente alle lotte di libertà, alle sconfitte alle vittorie del popolo boliviano. Nel 1963 entrò a far parte dell'organizzazione delle donne dei minatori, che più avanti dirigerà e a causa della quale verrà imprigionata due volte. Perderà anche un figlio, tentando di darlo alla luce in prigione. Descrive questo episodio con grande sincerità: le sue parole sono una indimenticabile denuncia della nostra debolezza e della crudeltà che genera la violenza. «A Siglo XX le donne dei minatori si organizzarono in commissione durante la presidenza di Paz Estenssoro (1961). All'inizio pensavamo quanto ci avevano insegnato: che le donne sono fatte per la casa, per prendersi cura dei figli e per cucinare, e che non sono capaci di assimilare altri compiti, di natura politica o sindacale, per esempio. Ma la necessità ci spinse ad organizzarci. A quel tempo vivevamo in una condizione economica molto precaria: la compagnia mineraria doveva ai nostri compagni tre mesi di salario, non c'era niente da mangiare, non c'erano medicine. I minatori organizzarono una marcia, che consisteva nell'andare tutti, uomini, donne e bambini fino a La Paz per rivendicare i nostri diritti. Ma il Governo ci bloccò prima dell'arrivo a La Paz e imprigionò i capi. Quando le donne andarono per chiedere dei loro compagni, furono malmenate e fatte oggetto di ogni violenza. Così, tornate a Siglo XX, completamente demoralizzate, decidemmo di non affrontare più queste situazioni, isolate, ma di costituirci in commissione».

Attraverso varie lotte si formò una organizzazione di donne, sempre più forte, alleata al movimento dei lavoratori. Questa la consapevolezza di Domitila: «A scuola ho imparato a leggere e a scrivere. Ma non posso dire che la scuola mi abbia aiutato a capire la vita. Credo che l'educazione imparata in Bolivia, nonostante le varie riforme che si sono susseguite, fa ancora parte del sistema borghese nel quale viviamo. Ci forniscono un'educazione alienata. Per esempio, ci insegnano a vedere la bellezza della patria nei colori della bandiera, nella bellezza del territorio nazionale. La patria per me è in ogni angolo; la patria sono i minatori, i contadini, la patria è nelle sofferenze del popolo, nella denutrizione, nelle pene e nelle gioie di tutti. Questa è la patria. Ma a scuola ti insegnano a cantare l'inno nazionale, a sfilare in parata..., e non ti insegnano le ragioni della nostra povertà, della nostra miseria, delle condizioni di vita dei nostri genitori, dei grandi sacrifici cui sono costretti per i salari da miseria, del fatto che pochi bambini hanno tutto e che molti bambini non hanno nulla. Non mi hanno mai parlato di questo a scuola... «Per questo penso che abbiamo tutti una grande responsabilità nei confronti dei nostri figli, perché in casa imparino a vedere la verità. Se questo non avverrà, noi prepareremo future sconfitte. E quando i nostri figli andranno nelle università, non vorranno dire di essere figli di minatori o di contadini. Non sanno più come parlare la nostra lingua. Voglio dire che analizzano tutto, spiegano tutto in un modo così complicato che non possiamo più capirci. E questo è un grave errore, perché quelli che vanno a studiare nelle università imparano così tante cose che anche noi vorremmo trarne vantaggio. Io credo che loro dovrebbero essere capaci di parlare e scrivere in linguaggio scientifico, ma anche in un linguaggio comprensibile per noi».

Il linguaggio con cui Domitila parla è concreto, piano, cosciente. Questa la sua realtà. «Siglo XX è un distretto minerario e tutte le case sono di proprietà della Compagnia. Ma capita che un minatore debba lavorare cinque o dieci anni prima di vedersi assegnata una casa. Le nostre case sono molto piccole... Nel mio caso, in una stanza ci sono tre letti, qui dormono i miei sette figli, qui fanno i compiti, mangiano, giocano. Nella piccola stanza sul retro c'è un tavolo e un letto dove dormiamo io e mio marito. Durante alcune ore del giorno e durante la notte abbiamo la luce elettrica fornita dalla Compagnia mineraria, e anche acqua potabile, ma non in casa, fuori alle fontane pubbliche. Per prendere l'acqua bisogna fare la fila. Non abbiamo bagni, ma ci sono docce pubbliche e non abbiamo servizi igienici all'interno della casa». «La mia giornata comincia alle quattro, soprattutto quando il mio compagno effettua il primo turno di lavoro in miniera. Gli preparo la colazione. Poi devo preparare le 'saltenas' (una specie di pasticcio ripieno di carne patate e altre spezie). Preparo circa cento saltenas ogni giorno, che poi vendo nelle strade. La sera prima preparo la pasta e alle quattro della mattina preparo le saltenas. I bambini mi aiutano: pelano le patate, puliscono le carote. Con questo lavoro guadagno circa venti pesos al giorno. Così con quello che guadagno io in aggiunta al salario di mio marito, possiamo mangiare e vestirci... Fuori della miniera lavorano gli impiegati e i tecnici. In miniera lavorano i minatori. Quando la miniera era ancora all'inizio veniva estratto solo lo stagno buono; si seguiva la vena. Ma ora non c'è più molto stagno e così hanno adottato il sistema di estrazione in blocchi. Mettono la dinamite e lasciano esplodere una parte della collina. Da tonnellate e tonnellate di pietra si ricavano scarse quantità di metallo puro. Il lavoro in blocchi è duro e pericoloso. Ci sono anche altri tipi di minatori i 'veneristas'; questi lavorano in proprio e vendono alla miniera quanto ricavano dal loro lavoro. Ce ne sono circa un centinaio che lavorano in gruppi di tre o quattro con un capogruppo. Scavano buchi di un metro, un metro e mezzo di larghezza, per una profondità di quindici metri. Costruiscono un tunnel nel quale poi entrano loro stessi. Non c'è nessuna protezione, non c'è ventilazione; è il peggiore dei lavori. Molti di quelli che accettano di fare questo lavoro sono minatori che la compagnia ha mandato in pensione perché affetti da silicosi. Dal momento che non hanno altre risorse tentano così di sopravvivere. Un altro tipo di lavoratori sono i 'locatarios'; anch'essi lavorano per conto proprio e vendono alla miniera il ricavato. La compagnia li informa di dove sono fatte esplodere le mine e loro vanno a recuperare lo stagno residuo; ma devono comperarsi tutto: pale, esplosivo, ogni cosa».

La storia del suo paese dal 1964 al 1974 la vede partecipe e protagonista insieme ai leaders sindacali, alle donne, ai rivoluzionari, ai minatori, di eventi drammatici che vanno letti attentamente, celandosi nelle sue parole non solo la denuncia, ma il senso di dignità umana e di riscatto per sé e per i suoi figli. Dei dieci anni di attività politica, all'interno della commissione di donne della miniera, nelle pagine centrali del libro emergono le lotte, le piccole conquiste subito strappate e rese vane da nuovi soprusi. La chiusura degli spacci (gli unici luoghi dove sottoponendosi a file interminabili è possibile procurarsi il cibo), i licenziamenti indiscriminati, il congelamento dei già miseri salari, l'intimidazione della polizia e dei militari, le violazioni domiciliari in piena notte. La prigione e i massacri operati dai vari governi militari per spezzare la resistenza dei lavoratori delle miniere. E l'unica forza per opporsi a tutto questo: la solidarietà dei compagni e la

sofferta necessità di ricominciare ogni volta a lottare. «Nel 1974 una regista brasiliana venne in Bolivia per conto delle Nazioni Unite. Viaggiava nell'America latina cercando donne leaders per ascoltare le loro opinioni sulla condizione femminile nei loro paesi, e sapere quanto e come si adoperavano per modificarla. Aveva anche visto le donne di Siglo XX nel film 'El coraje del pueblo', così dopo aver chiesto l'autorizzazione al governo venne alle miniere e parlò con me. Le piacque quanto dicevo e mi chiese se potevo viaggiare. Risposi che non potevo; non avevo i soldi necessari neppure per viaggiare nel mio paese. Mi ha chiesto se accettavo di partecipare ad un congresso di donne che avrebbe avuto luogo in Messico; lei avrebbe cercato i mezzi per farmi andare». Così descrive l'opportunità delusa di far sentire la sua voce al Tribunale di Città del Messico.

«In albergo feci amicizia con una donna equadoregna e con lei andai alla sede del Tribunale. Le sessioni erano già cominciate dal venerdì precedente. Quando io arrivai era lunedì. Entrammo in una grande sala dove c'erano quattro o cinquecento donne. La mia amica dell'Equador mi disse — vieni, qui si discute dei maggiori problemi del mondo femminile. Qui potremo far ascoltare la nostra voce —. Non c'erano più posti, ci siamo sedute sugli scalini. Io ero alla mia prima esperienza e immaginavo di sentire cose che mi avrebbero fatto progredire nella vita e nel mio lavoro...

Ma quanto veniva detto era molto lontano dai miei interessi ed era incomprendibile per me come tanto denaro fosse speso per discutere di questi argomenti al Tribunale». I problemi delle donne della società post-industriali monopolizzavano linguaggio e spazi di parola. «Io ho parlato parecchie volte. Brevi interventi, perché potevamo usare il microfono solo per due minuti... Quando salii al microfono per la prima volta, di fronte a tante donne che prendevano la parola per dire la loro opinione, presentandosi con i loro titoli professionali, presentai me stessa sentendomi una nullità — Bene, io sono la moglie di un minatore, dalla Bolivia». Le parole di Domitila Barrioz sono su un palcoscenico in questi giorni a New York, con il titolo 'If you allow me to speak'. Un'opera teatrale è stata costruita sulla sua testimonianza.

Forse un confronto tra esperienze tanto lontane nel tempo, nei luoghi e nei termini di riferimento, apparirà ad alcuni indebito. Ho voluto presentare queste diverse esperienze mentre andavo alla ricerca di somiglianze e differenze. Mi interessava il racconto femminile di una condizione di vita che non conoscevo direttamente. Volevo confrontare la mentalità pragmatica statunitense, madre del 'positive thinking' tanto in voga, e che forse è una delle spiegazioni della recente ristampa del libro della Ellis, con l'appassionata testimonianza dell'ingiustizia, di una donna di un piccolo paese delle Ande. Volevo che all'alba della nuova era tecnologica si ponesse l'attenzione su un problema 'residuo di società arcaiche'. Ho voluto aggiungere alle parole delle mie interlocutrici dalla pagina scritta, alcune riflessioni che ciascun testo mi ha sollecitato. Perché? Perché in sostanza con parole e accenti diversi sono state narrate condizioni di lavoro dure, vicine alla sola sopravvivenza, vissute nel silenzio dei più, interpretate con diversa coscienza da donne che si sono in tal modo cimentate su un terreno pubblico.

Ha ragione Domitila quando rifiuta la collocazione privata della sua storia, che ad alcuni potrà apparire senza speranza, e non 'un inqualificabile successo', ma che pone tuttavia correttamente il problema. La ricerca di

una soluzione che consista non tanto nel trovare per sé un lavoro altro, meglio retribuito, più sicuro, più pulito, perché ci sarà sempre qualcuno che dovrà accettare per incapacità o per necessità estrema quel lavoro sottopagato e pericoloso; quanto piuttosto trovare insieme un modo per rendere le condizioni di vita meno precarie e soggette ad ogni ingiustizia³.

MARICLA SELLARI

³ Mi è stato raccontato che all'ingaggio in Canada sei minatori toscani in cerca di lavoro non rispondevano alla chiamata perché non sapevano di quanti uomini aveva bisogno il datore di lavoro. Non volevano essere divisi, non importava tanto il lavoro offerto, quanto la possibilità di restare insieme. Sono così diventati pionieri nelle miniere d'oro dei territori del nord del Canada, a Yelloknife.

A Valeria Lee, docente di italiano presso l'Università di Calgary, che ha condotto una ricerca su questa minoranza etnica, tutt'ora presente in Canada, ho chiesto alcune note, presentate qui di seguito.

Dalla Garfagnana ai territori del Nord Ovest. Una tessera poco nota del «mosaic» canadese.

Il 29 luglio 1951 sei uomini del villaggio di Vagli Sotto in Garfagnana si imbarcarono a Genova diretti a Halifax. Avevano in tasca un contratto del governo canadese per un anno di lavoro in miniera. L'idea di emigrare non li spaventava; altri, nelle loro famiglie, avevano emigrato: nonni, padri, zii, chi in Nord o Sud America, chi in Australia. Ma non sapevano e non si aspettavano che questo viaggio così ben organizzato, intrapreso dopo aver passato visite e controlli a non finire, un contratto di lavoro in mano, ne avrebbe fatto dei pionieri dell'ultima frontiera del continente Nord Americano: la zona artica.

Dopo quasi trent'anni a Yellowknife, quando ormai la comunità italiana del luogo vi si è non solo insediata e affermata, ma anche inserita e acculturata, per gli uomini che vi giunsero nel '51, il viaggio verso una destinazione sconosciuta che li portò ad attraversare quasi tutto il Paese, rimane l'esperienza più forte e vivida ¹.

Da Halifax raggiunsero Montreal e furono sistemati in un campo di smistamento dove ogni mattina gli ingaggiatori delle compagnie minerarie reclutavano la mano d'opera. Dopo circa una settimana al campo, quando un inviato della CON Mine, la maggiore miniera d'oro di Yellowknife, richiese dieci uomini, i garfagnini si guardarono in faccia e alzarono insieme la mano. Uno dei sei, M.C., durante un'intervista, ha detto «No, era un nome come un altro, non si sapeva dove si andava, non si sapeva dove era Yellowknife» ².

¹ La città di Yellowknife è situata a 62°27' di latitudine Nord e 114°21' di longitudine Ovest, a 442 chilometri a Sud del Circolo Polare Artico. Le temperature medie in gennaio sono: -23.4° la massima, -32° la minima e in luglio 20.4° la massima, 11.3° la minima. In inverno si hanno in media sei ore di luce e d'estate venti ore.

I primi bianchi si stanziarono nella zona nel 1934 in seguito a un primo ritrovamento d'oro in superficie sulle sponde del ramo nord del Great Slave Lake. Nel 1967 è divenuta la capitale dei North West Territories canadesi. Quando il primo gruppetto di minatori italiani vi arrivò nell'estate del 1951 la popolazione era composta da un 600-650 minatori e da un piccolo numero di famiglie. Un gruppo di indiani Dobrig dimorava alla periferia dell'abitato; a parte le aborigene, c'erano solo cinque o sei donne bianche. La prima scuola fu costruita nel 1951.

Oggi la città ha una popolazione di più di 12.000 abitanti.

² Il progetto di ricerca sulla comunità italiana di Yellowknife è stato in parte finanziato dalla *Multiculturalism Division* del *Department of Secretary of State*, che si desidera ringraziare con gratitudine. Le interviste a 33 membri della comunità italiana e a parecchie persone: impiegati governativi e della CON Mine, presidi e insegnanti sono state effettuate a Yellowknife nel febbraio del 1979. Le ricerche sono state portate a termine in biblioteca e negli Archivi Nazionali di Ottawa e con una visita a Lucca, Vagli Sotto e Vagli Sopra nell'estate del 1980.

Partiti il giorno stesso dell'ingaggio, tre giorni di ferrovia li portarono a Edmonton, nella provincia di Alberta: «Qua era sempre tutto un deserto. Ci ha fatto impressione perché si camminava sempre in treno, non si vedeva nulla, sai come è il treno qua cammina notte e giorno quasi sempre nei boschi», — La difficoltà di comunicare si manifestò subito quando dovettero procurarsi qualcosa da mangiare «Si vedeva il pane, si ammiccava con le mani, si aveva i soldi in tasca, si davan là e si pigliavano quelli che occorreva, come i ciechi». L'ultimo tratto del viaggio fu anche quello un'esperienza nuova. Da Edmonton a Yellowknife si va con un'ora di volo. «Lì c'era un apparecchio, che non s'era mai visto un apparecchio, Visto passar per aria, ma non montar di sopra. Ci siamo quasi impressionati».

Una volta a Yellowknife, a circa 6500 chilometri da Halifax dove erano sbarcati, l'inserimento nella vita della miniera avvenne piuttosto rapidamente e facilmente; furono sistemati nei dormitori della CON Mine, molto vicini alla miniera, dove alloggiavano quasi tutti i minatori e dove c'era pure la mensa. Il mangiare era vario e abbondante, la carne buonissima, anche se purtroppo mancavano la minestra e la pastasciutta. Ogni nuovo arrivato veniva affiancato in miniera ad un minatore esperto che in genere dimostrava una buona dose di pazienza e di simpatia. A questi uomini che in Garfagnana avevano lavorato in cave di marmo o ai trafori delle gallerie degli impianti idroelettrici del lago-serbatoio di Vagli e della centrale di Tórrite, il lavoro nella miniera d'oro sembrò meno duro di quello che avevano lasciato in Italia. Le vene d'oro si trovano in giacimenti quarziferi duri e compatti, i cunicoli e i tunnel sono asciutti e di dimensioni tali da permettere ai minatori di lavorare in posizione eretta per la maggior parte del tempo.

Il clima colse i garfagnini alla sprovvista. Di nuovo M.C. dice «L'inverno è venuto presto quell'anno. Di settembre era già freddo, ha fatto la neve, ha cominciato presto il freddo. Proprio il primo anno, ma noi non si sapeva come cominciare... No, questo freddo non si era mai sentito». E non sapevano che fino alla fine di maggio non avrebbero veduto alcun segno di primavera.

La città è a un due chilometri dalla miniera ed il raggiungerla a piedi costituiva una passeggiata troppo lunga durante l'inverno; comunicare in inglese era ancora un'impresa, così il tempo libero del primo anno fu passato soprattutto giocando a carte. La città aveva comunque poco da offrire; allora c'erano soltanto una banca, l'emporio della Hudson Bay Co., l'albergo-ristorante «Yellowknife Inn», una 'caffetteria' ed una chiesa; il prete francese, che parlava anche italiano, abitava in un villaggio indiano a 70 miglia di distanza e andava in città solo d'inverno, da ottobre a maggio, quando poteva attraversare il lago gelato con la slitta trainata dai cani, perché la strada ancora non c'era. Comunque a Pasqua, per la confessione, poteva venire sempre. I mezzi di trasporto per i rifornimenti erano,

e sono tuttora, i battelli fluviali sul fiume Mackenzie durante i mesi d'estate, i camion quando il Mackenzie è ghiacciato ed anche i convogli di 10-15 slitte trainate da un caterpillar. Durante i periodi del gelo e del disgelo Yellowknife è raggiungibile solo per via aerea e dopo la costruzione del nuovo aeroporto un certo quantitativo di merci viene trasportato anche per via aerea.

Con la possibilità di risparmiare più o meno la metà del salario nel 1953 M. C. comprò una casa, la pagò in contanti, e fu raggiunto dalla moglie e le due figlie di cinque e tre anni.

Presto altri uomini emigrarono a Yellowknife da Vagli Sotto e Vagli Sopra e in quattro o cinque andavano a abitare in una casa in affitto; qualcuno era ospitato per un po' di tempo da un paesano. Incominciarono ad arrivare le prime famiglie che generalmente acquistavano una casa dopo uno o due mesi. Si stabilì presto l'abitudine di andare ad accogliere all'aeroporto i paesani in arrivo e di organizzare feste di benvenuto. Chi arrivava a Yellowknife negli anni '60 conosceva il luogo per sentito dire e in fotografia e sapeva di trovarvi molte facce conosciute. In dieci anni l'emigrazione a carattere pionieristico dei primi sei uomini si era mutata in emigrazione di massa di quasi due terzi della popolazione di Vagli Sotto e Vagli Sopra che andava a raggiungere parenti e paesani per stabilirsi in un luogo non più ignoto. Ricerche effettuate nel 1979 presso l'ufficio del personale della CON Mine, la miniera presso la quale ha sempre lavorato il maggior numero degli italiani, mostrano che nel 1954 il numero dei minatori italiani è già salito a 14, nel 1958 è di 25 e raggiunge la punta massima nell'anno 1965 con 43 minatori. Sempre nel 1979 su 218 minatori impiegati alla CON Mine 27 sono italiani e altri 4 italiani sono impiegati negli uffici della Compagnia. A ragione gli italiani sono stati chiamati «la spina dorsale» della miniera.

Anche le donne hanno contribuito al benessere materiale della famiglia incominciando a lavorare immediatamente, alcune il giorno dopo l'arrivo, all'emporio della Hudson Bay Co. e all'ospedale. In una città in continua, rapida espansione quale Yellowknife tutti i nuovi arrivati hanno sempre trovato un'occupazione, uomini, donne e ragazzi, e parecchi hanno avuto contemporaneamente due lavori, uno a tempo pieno e uno a tempo parziale. Con la continua possibilità di risparmiare circa la metà dei salari tutti i garfagnini hanno acquistato casa sul posto, molti ne hanno cambiate due o tre via via che le disponibilità finanziarie e le famiglie aumentavano. Inoltre alcuni hanno rimodernato le vecchie case nei villaggi nativi, altri hanno investito in proprietà nei dintorni di Lucca.

Interviste ai presidi delle scuole elementari, medie e liceo hanno rilevato che il ragazzo italiano non differisce dai suoi coetanei di altra origine e che in generale è socialmente ben inserito. Nessuno ha accennato ad atti di discriminazione e molti giovani della seconda generazione hanno sposato non-italiani.

Date le aspre condizioni climatiche della zona poche persone si trattengono a Yellowknife dopo essere andate in pensione e molti giovani che si recano altrove per proseguire la loro educazione al livello universitario o d'istituto professionale non tornano a ristabilirvisi. Gli italiani non fanno eccezione; diversi sono già rientrati in Italia, molti si sono trasferiti in varie località della Columbia Britannica ove le temperature sono simili a quelle mediterranee. La comunità italiana di Yellowknife o sparirà completamente o si ridurrà ad un numero minimo di famiglie, ma costituisce un episodio interessante nella storia del mosaico canadese, mosaico in cui ogni tessera è unica e arricchisce della sua luce la natura multiculturale della nazione.

VALERIA SESTIERI LEE,
Department of French, Italian and Spanish,
University of Calgary,
Calgary, Alberta, Canada.

Per un'antropologia del consumo: note di metodo.

Da sempre, nell'ambito delle scienze sociali, è stato vivo l'interesse dei cultori delle varie discipline per l'agire economico dei gruppi umani. Se negli ultimi decenni sociologia e psicologia sociale hanno volto la loro attenzione in modo particolare allo studio dei fenomeni di consumo nelle società industrializzate, dal canto loro, sin dall'inizio del XIX secolo, gli antropologi-etnografici, evolucionisti prima, storico-culturali poi, raccogliendo sul campo i dati relativi agli stili di vita di intere popolazioni o singole tribù, tenevano in gran considerazione anche quelle informazioni che consentivano la conoscenza dei relativi sistemi di produzione e consumo. La differenza che, sin da allora, ha caratterizzato lo studio condotto dagli antropologi sui fenomeni economici, rispetto a quello condotto dagli economisti puri è data dalla tendenza espressa dai primi, ad analizzare tali fenomeni in un'impotazione globalistica che tiene conto dello svilupparsi di questi rapporti a tutti gli altri fenomeni che si manifestano in una specifica cultura ¹.

È per questo che alcuni tra i più profondi pensatori della epoca contemporanea, quali ad esempio Marx ed Engels, hanno trovato indispensabile l'utilizzazione dei dati e delle indicazioni che emergono dagli studi sulla cultura materiale delle popolazioni indigene, raccolti dall'antropologo americano L.H. Morgan, nel XIX secolo. Se prendiamo in esame in particolar modo l'ultima opera di Morgan «*Case e vita domestica degli aborigeni americani*» (1881) oltre a complessivamente tutta la sua opera sugli *irochesi*, risulta chiaro come Morgan sia stato tra i primi ad attribuire importanza determinante allo studio dei prodotti della cultura materiale di un gruppo umano, nella convinzione che questi non si sviluppino isolatamente dalle altre componenti sociali. Appunti, l'accento posto da Morgan sull'importanza delle varie fasi dello sviluppo economico e soprattutto sulla relazione tra produzione e uso degli *oggetti* e evoluzione del *livello di vita* del gruppo, fu ciò che forse influenzò in maniera incisiva il maturare della teoria della famiglia e dello stato in Marx ed Engels.

Altra differenza assai evidente tra le analisi degli economisti e quelle degli antropologi-etnologi è data dal fatto che gli economisti si applicano prevalentemente allo studio delle economie di mercato per poter dare spiegazioni sui meccanismi di sviluppo dei processi di produzione nelle società *complesse*. D'altro canto, gli antropologi che si sono trovati perfettamente a loro agio nello studio delle economie delle società cosiddette *semplici* — gli stessi B. Malinowski e R. Firth sono tra coloro che hanno condotto delle vere e proprie analisi di antropologia economica lavorando su culture pri-

¹ A questo tipo di analisi un decisivo contributo fu portato dalla teoria funzionalista di B. Malinowski e in particolare dalle sue ricerche sulle tribù melanesiane delle isole Trobriand, dove la comprensione dell'agire economico di quelle popolazioni aveva oltre ad uno scopo scientifico, il fine di favorire un più efficace controllo da parte del governo coloniale inglese.

mitive — incontrando non poche difficoltà ad occuparsi dei problemi riguardanti l'economia delle società complesse. Questi studiosi infatti, si rendono conto che basandosi esclusivamente sul contributo di studi dell'economia classica, in realtà, perdono di vista l'obiettivo centrale della ricerca antropologica, riguardo a questo argomento. Essi avvertono infatti che le *motivazioni* del comportamento del consumatore, i *modelli* in base ai quali l'individuo agisce in rapporto ai *beni* di consumo non è ciò che interessa preminentemente l'economista.

Altrettanti problemi sembra incontrare, d'altra parte, l'antropologo che si applica allo studio delle società primitive contemporanee. In questo caso, è ancor più evidente, per il ricercatore, come i concetti dell'economia tradizionale non possono essere applicati soddisfacentemente al di fuori dei sistemi di mercato capitalistico-occidentali, senza tener conto della importante influenza, dovuta ai sistemi culturali indigeni, che si produce sui meccanismi economici indotti.

Le altre scienze sociali che pure, negli ultimi decenni si sono occupate di questo tema non hanno, ciascuna a suo modo, facilitato di molto il compito che si è imposta, da tempo, l'antropologia economica, nel volersi fondare come disciplina autonoma per lo studio dei modelli culturali in base ai quali si organizzano i diversi sistemi economici reali e possibili. Mancando sostanzialmente di una teoria generale sull'uso dei beni nelle più diverse società, le elaborazioni teoriche parziali della psicologia e della psicologia sociale da un lato, e della sociologia dall'altro hanno, di volta in volta, fatto luce solo su un aspetto del problema e in particolari situazioni o luoghi.

Dai tentativi dello psicologo Dichter², inventore delle ricerche motivazionali, tendenti a scoprire le ragioni vere o presunte del comportamento del consumatore, alle teorizzazioni del sociologo T. Veblen³, in base alle quali il bene di consumo viene concepito come simbolo di uno stato sociale ambito, passando attraverso le intuizioni di teorie economiche più attente alla 'personal influence' e alla interazione sociale, quali quella di J. Duesenberry e del suo *demonstration effect*⁴, è possibile raccogliere una vasta gamma di ricerche che hanno avuto per oggetto il rapporto tra l'individuo e i beni di consumo.

Un momento storico interessante è stato vissuto dalla teoria sociale applicata all'analisi della società dei consumi, con il diffondersi delle tesi della scuola di Francoforte⁵ sulla società di massa. L'ipotesi marcusiana⁶ indica

² Cfr. E. DICHTER, *Gli oggetti ci comprano - manuale delle motivazioni del consumatore*, Ferro 1967.

³ Cfr. T. VEBLEN, *La teoria della classe agiata*, Einaudi 1971.

⁴ Cfr. J. S. DUSENBERRY, *Income, saving and the theory of consumer behavior*, Cambridge, University press, 1949. Il punto centrale della tesi di Duesenberry è costituito dall'interdipendenza delle scelte del consumatore. Rispetto al modello vebleniano che sostiene l'esistenza di un rapporto funzionale tra consumo e struttura sociale, nella tesi di Duesenberry le influenze cui l'individuo è esposto derivano dalla molteplicità di ruoli che questi, nella società moderna, tende ad assumere.

⁵ Cfr. M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, 1973. T. W. ADORNO, E. FRENKEL-BRUNSWIK, J. LEVINSON, ECC., *La personalità autoritaria*, Comunità, 1973.

⁶ Cfr. H. MARCUSE, *Eros e civiltà, L'uomo a una dimensione*, Einaudi 1964.

va come, nelle società a capitalismo avanzato, i bisogni secondari divengono indistinguibili dai bisogni primari, in una identificazione che è nella natura stessa della società industriale avanzata, un qualcosa che si impone indistintamente tramite sottili meccanismi di *controllo sociale* che spingono al consumo, perfezionati e riprodotti a loro volta dal consumo e dal *bisogno di consumare*, vero e originale prodotto della società dei consumi e della sua ideologia.

La società industriale è definita dagli autori di questa scuola *società dei consumi* per antonomasia, perché la espansione del consumo insieme all'accelerazione del mutamento delle esigenze e all'obsolescenza intrinseca degli oggetti da consumare, è funzionale alla produzione e quindi indispensabile a tale tipo di società.

Il *rischio* ideologico implicito in questa impostazione risulta evidente nel momento in cui si richiama alla mente che obiettivo principale della contestazione politico-sociale alla base delle teorie francofortesi, era appunto la società dei consumi e, in generale, il sistema capitalistico-occidentale responsabile di aver prodotto quella specifica formazione sociale e culturale.

Possiamo schematizzare la situazione attuale degli studi e delle possibilità d'indagine sull'attività di consumo nelle società contemporanee, nei seguenti punti fondamentali:

a) esiste un patrimonio di ricerche etnografiche sulle organizzazioni economico-sociali delle società primitive passate e contemporanee che può essere interpretato secondo una nuova teoria antropologica dei consumi;

b) esiste una forte domanda da parte delle società (operatori economici e culturali, in particolare), per studi sul rapporto tra cultura e sistema economico nel suo concreto attuarsi in società particolari;

c) esiste l'esigenza da parte dell'antropologia culturale di precisare il livello dell'indagine e gli strumenti che competono all'analisi del fenomeno economico o del consumo, dal punto di vista della cultura;

d) esiste la necessità di una definizione antropologica del consumo che ne consenta l'analisi nelle società industriali con un metodo che possa adattarsi anche a società diverse da quelle occidentali evolute.

Come opportunamente fa notare F. Alberoni ⁷, per quanto riguarda la sociologia «la mancanza di un sistema di riferimento sociologico valido ha impedito la collocazione dei risultati di ricerche sui consumi entro un sistema di riferimento concettuale passibile di elaborazione teorica e di verifica sperimentale». L'antropologia culturale applicata ai fenomeni economici, dal canto suo dovrebbe in un prossimo futuro, seguendo un ormai vecchio suggerimento di G. Dalton ⁸, portare l'attenzione maggiormente su studi di storia economica e sociale e cioè su autori quali Pirenne, Bloch, Spenser, Weber ecc. Perdendo contemporaneamente di vista la costruzione di un quadro concettuale di riferimento teorico che porti ad una definizione antropologica del consumo, sarà altresì in grado di dare un enorme contributo allo studio della evoluzione e della trasformazione delle manifestazioni del costume nelle società complesse.

Che ci sia una tendenza in questo senso non è soltanto dimostrato dagli interessi e propensioni di studiosi che hanno posto, da tempo, al centro della loro ricerca i problemi della realtà economica nel loro rapporto con la

⁷ Cfr. F. ALBERONI, *Consumi e società*, Il Mulino, 1964.

⁸ Cfr. G. DALTON, *Theoretical issues in economic anthropology*, in *Current anthropology*, V. 10, 1, 1969.

cultura, come i già citati B. Malinowski e R. Firth, e inoltre Herskovits, M. Gaudelier, M. Nash, M. Sahlins, ecc. Riviste illustri come le *Annales*, in Francia, o case editrici di larghissima diffusione, ospitano ormai da anni saggi di autori di diverse discipline, R. Barthes, A. Corbain o J. Baudrillard, ad esempio, i quali attraverso l'interesse portato ai fenomeni del consumo, dai più specifici, come il significato e il valore attribuito nelle varie fasi storiche all'uso del vino o del caffè in Francia⁹, ai più generali, come una storia sociale degli odori¹⁰, testimoniano ampiamente della possibilità di studio della cultura attraverso nuovi e più suggestivi punti di osservazione.

In questo campo di ricerca, negli ultimi anni, due sono le proposte teoriche più interessanti che, se pur con prospettive diverse, ci hanno stimolato e fornito idee per la costruzione di una metodologia di analisi dell'agire per il consumo, dal punto di vista della cultura. Una proposta è da considerarsi, senza dubbio, quella che si precisa nella nota *La società dei consumi*¹¹ come *teoria della differenziazione per mezzo dei segni* di J. Baudrillard, sociologo all'Università di Nanterre, che, da alcuni anni, tenta una analisi delle nuove gerarchie sociali che sono venute sostituendo le vecchie differenze di classe, riproducendo differenziazioni e disuguaglianze attraverso il *sistema dei consumi*. Tale sistema si presenta, secondo il sociologo francese, come un processo di comunicazione nel quale gli *oggetti* non sono più alti, ma *soggetti-segni* d'un *codice sociale* che stabilisce precise classificazioni di valore e di significato.

L'altra proposta è quella che ci viene offerta in una recentissima pubblicazione¹² da M. Douglas, l'antropologa inglese, passata da qualche tempo dall'interesse per il simbolismo naturale nelle culture primitive a quello per i significati nascosti dell'agire economico nelle società complesse.

Dimostrando come sia inadeguato spiegare la funzione dei beni di consumo facendo esclusivo riferimento alle teorie economiche della domanda e al principio della razionalità e discrezionalità del consumatore, l'autrice fornisce un'analisi esauriente di come l'attività di consumo non vada considerata come qualcosa di fine a se stesso, come mero canale di soddisfacimento dei bisogni individuali, ma come un *sistema di informazione* la cui interpretazione è possibile per l'antropologo qualora decida di abbandonare la prospettiva di analisi che poneva a) una distinzione fondamentale tra la fruizione dei beni cosiddetti *spirituali* e l'uso dei beni *materiali*; b) la convinzione che ciascun elemento della cultura materiale, ovvero *oggetto di consumo* sia portatore di un *significato intrinseco* che non va al di là della sua semplice funzione. È vero, altresì, il contrario: tutti i beni dal *cibo* alla *poesia* sono, per la Douglas, portatori di *significato*. La distinzione manichea tra beni dello spirito e beni del corpo è destinata a cadere, nella prospettiva di analisi dell'uso dei beni come segnali di un linguaggio non parlato ma forse per questo più comprensibile agli uomini; ogni oggetto materiale non ha un significato autonomo ma assume significato nella relazione che stabilisce con gli altri oggetti che il sistema culturale gli pone accanto.

⁹ Cfr. R. BARTHES, *Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine*, *Annales* XVI, n. 5, 1962-63.

¹⁰ Cfr. A. CORBAIN, *Storia sociale degli odori*, Mondadori, 1981.

¹¹ Cfr. J. BAUDRILLARD, *La società dei consumi*, Il Mulino, 1976.

¹² Cfr. M. DOUGLAS, B. ISHERWOOD, *Il mondo delle cose*, Il Mulino 1984.

È nostro interesse, in questa sede, precisare meglio, pur se sinteticamente, le tesi sul consumo di questi due autori, al fine di porre in evidenza quali stimoli possono scaturire dalle loro elaborazioni teoriche, all'analisi culturale della *percezione di status* di alcuni gruppi sociali, che è l'obiettivo principale delle nostre attuali ricerche.

Superata la concezione metafisica di una società dell'abbondanza tendente sempre più al soddisfacimento dei bisogni individuali secondo la logica funzional-riformista della profusione eguale di beni e servizi, Baudrillard tende ad individuare la logica sociale del consumo «*nella produzione e manipolazione dei significati sociali di esso*»¹³. Il principio fondamentale su cui poggia questa ipotesi è — non si consuma mai l'oggetto in sé, nel suo valore d'uso, ma si manipolano sempre gli oggetti (nel senso più ampio) come *segni*, che ci distinguono, sia collocandoci all'interno del nostro gruppo sociale, preso come riferimento ideale, sia deprezzando il nostro gruppo in confronto ad un gruppo di *status* superiore.

In sostanza, secondo questa tesi, gli oggetti non fanno che simulare l'essenza sociale, lo *status*. L'oggetto, oggi, dà la illusione ad alcuni di poter raggiungere lo stato di grazia che è ritenuto quello conferito dalla legittimazione ereditaria (di sangue o di cultura) che tramanda l'oggetto posseduto; ad altri di poter sublimare il possesso nella situazione di esclusività conferita dall'acquisizione di *prototipi* delle più avanzate tecnologie. Questo stato d'animo è, secondo Baudrillard, al fondo di ogni aspirazione dell'uomo di oggi. Con ciò egli spiega l'amore per il possesso di oggetti rari, a qualunque livello della scala sociale, di feticci di ogni tipo, che vanno dal prestigio particolare del mobile antico, segno di eredità, appunto, di classe, di valore illimitato nel tempo, al fascino magico esercitato dal più automatico, superdotato degli ACAI, novello *mana* delle società moderne.

La possibilità di utilizzare alcuni elementi dell'ipotesi di J. Baudrillard per l'analisi di dati raccolti allo scopo di conoscere la *percezione di status* di alcune categorie sociali della media borghesia urbana, è favorita dal superamento compiuto da questo autore della più diffusa e tradizionale concezione della società dei consumi. Per essa il campo del consumo è un campo omogeneo che si ripartisce attorno ad un tipo medio — il *consumatore* — secondo la classica rappresentazione della società americana come di una immensa classe media. Il campo del consumo è invece, secondo il sociologo francese, un campo sociale altamente strutturato, in cui non solo i beni, ma anche i bisogni passano da un'*élite* direttrice alle altre categorie sociali al passo con la relativa promozione di queste ultime.

In realtà lo stesso prodursi dei bisogni, come quello dei beni è fin dall'inizio *socialmente selettivo*: bisogni e soddisfazioni filtrano verso il basso in virtù del principio della differenziazione per mezzo dei *segni*, le connotazioni esteriori dell'oggetto, quelle che ne mediano il significato. Ma la definizione di consumo come *istituzione di classe* (Baudrillard, 1976) non pone l'accento solo sull'elemento *strutturale* — esiste indubbiamente una diseguaglianza di fronte agli oggetti, in senso economico: l'acquisto, la scelta, l'uso ne sono regolati attraverso il potere d'acquisto, il grado di istruzione, l'ascendente di classe — ma pone, altresì, l'accento sull'elemento *culturale* di questo condizionamento. Infatti, secondo Baudrillard, solo alcuni acce-

¹³ Cfr. J. BAUDRILLARD, *op. cit.*, p. 72.

dono ad un'acquisizione logica, autonoma, razionale degli elementi dell'ambiente, costoro non hanno tanto a che fare con gli oggetti in sé quanto con la loro organizzazione formale, estetica, culturale. gli altri, coloro che non possiedono la chiave di questo codice sociale che permette l'uso legittimo ed efficace dei "segni" attraverso la manipolazione degli oggetti, fino al sapere e alla cultura, sono i nuovi emarginati, il nuovo sottoproletariato della società post-industriale. Gli oggetti, come l'autore rileva in più occasioni, non si ordinano, nell'universo sociale, semplicemente come differenze significative di un codice, ma anche come valori di status, in una gerarchia di priorità. In questo senso riteniamo che si aprano nuove possibilità per l'analisi culturale di capire, attraverso l'uso di tecniche che consentano l'indagine sul vissuto concreto del rapporto individuo-oggetti, le nuove sottili linee di demarcazione che si sono venute formando tra una classe e l'altra sovvertendo le gerarchie sociali tradizionali.

La validità di una ricerca dei significati nascosti sotto l'apparente fenomenologia del comportamento economico dei gruppi umani per la comprensione di una cultura, è sottolineata da M. Douglas nel suo recente *Il mondo delle cose*. con una carrellata letteraria d'apertura sull'opera di H. James, l'autrice ci fa notare come da tempo, il romanziere, prima ancora dell'antropologo, per sue maggiori capacità introspettive o comunque per esigenze di rappresentazione dei sentimenti, ha capito attraverso quale linguaggio concreto e visibile modulano, oggi, i fonemi delle relazioni umane. La presentazione particolareggiata di un ambiente, l'attenzione portata agli oggetti e agli elementi che costituiscono il corredo dell'ospitalità in una casa: bicchieri e bottiglie, utensili antichi o moderni, poltrone e divani sistemati in un modo o nell'altro, illuminazione concentrata in una zona piuttosto che in un'altra, possono dirci molto, se non tutto, del modo d'intendere il rapporto sociale dei padroni di casa.

Convinta dell'assunto della neutralità dei beni ma della socialità del loro uso, la Douglas dichiara, fin dalle prime pagine, lo scopo principale di un'analisi antropologica del consumo, oggi: confrontando i moduli di consumo su piccola e grande scala si propone d'individuare i fatti della disuguaglianza sociale in un modo migliore di quello consentito dai dati relativi alla distribuzione del reddito. Dichiarando limitate e inefficaci le teorie economiche classiche ai fini della comprensione del comportamento del consumatore medio, dissolta l'immagine del consumatore imbecille facile vittima delle astuzie dei pubblicitari, rinnegato il concetto di un consumatore travolto dalla imperiosa necessità di consumare ciò che il mercato gli impone, l'autrice suggerisce di interpretare i fenomeni di consumo come un processo di comunicazione nel quale gli interlocutori esprimono attraverso il loro ambiente e l'uso degli oggetti il loro modo d'essere e di collocarsi nel sociale¹⁴. I fatti, gli avvenimenti, le azioni anche raccontate, se

¹⁴ Le tesi della Douglas hanno come punto di riferimento anche le interessanti posizioni del movimento sociologico americano, noto come *Social accounting*, sviluppatosi soprattutto in California. Questa nuova *etnometodologia* incentra l'attenzione sui procedimenti interpretativi, sul sistema di spiegazione che opera nella vita quotidiana, con la convinzione che il significato di fatti e avvenimenti non va rintracciato alla superficie dei processi comunicativi ma giace nel profondo dei più svariati canali di informazione tra gli individui, dei quali il discorso è solo una possibilità e neppure la più attendibile.

collocate in uno spazio, in un tempo ben definito, se messe in rapporto ad ambienti, situazioni consuete, oggetti abitualmente usati, producono significati sui modelli di orientamento all'azione degli individui, difficilmente rilevabili in altro modo. Ma i significati del comportamento sono estremamente fluidi. Anche a distanza di breve tempo un evento descritto e spiegato in un certo modo può apparire diverso alla stessa persona o avere configurazioni diverse interpretate da più soggetti che l'hanno vissuto. Questa esigenza di *fissare* significati condivisi di *cose ed eventi*, perchè la comunicazione sociale sia possibile è profondamente sentita dai gruppi umani che sin dai tempi delle società tribali hanno cercato di *fermare*, per un arco di tempo stabilito, tali significati intorno a delle regole convenzionali, quelle contenute nei *rituali*. Il rituale¹⁵ può essere semplicemente verbale, ma più spesso esso si serve di un corredo materiale che contribuisce in maniera determinante a fissare l'attenzione sul preciso significato che il gruppo attribuisce all'evento, attraverso l'uso ripetuto di oggetti e beni «...Il consumo è un processo rituale la cui funzione primaria è di dare un senso al flusso indistinto degli eventi...»¹⁶. Con questa ipotesi la Douglas sembra indicare la possibilità di un nuovo ulteriore approccio allo studio della cultura, riproponendo la validità di alcuni metodi tradizionali dell'indagine antropologica: l'osservazione partecipata, lo studio del rito, particolarmente dei riti di *consumo*, come specchio dello strutturarsi latente della cultura del gruppo.

In relazione a nostre recenti esperienze di utilizzazione del metodo biografico in un'indagine sui modelli culturali di categorie di *ceto medio* urbano, abbiamo recepito nella proposta della Douglas un importante suggerimento verso l'applicazione di tale metodo nell'analisi dell'orientamento al consumo di gruppi sociali e della loro cultura. Infatti il metodo della raccolta e analisi di biografie consente di rilevare attraverso un rapporto costante e prolungato tra il ricercatore e i soggetti e una conoscenza approfondita del loro ambiente di vita, il significato da questi attribuito agli oggetti e al loro uso e soprattutto il complesso di significati che emerge dal rapporto che attraverso il *sistema degli oggetti* si stabilisce tra i membri di un gruppo in specifici spazi e tempi determinati.

Condividendo le posizioni teoriche sopra indicate è chiaro come, oggi, l'antropologo non possa fare a meno di considerare i *beni di consumo* come portatori di *significati culturali*. Si riterrà quindi indispensabile, all'interno di un'indagine sulla *percezione di ceto* di alcune categorie sociali, l'analisi dei loro *rituali di consumo* e l'individuazione, attraverso tecniche appropriate e in connessione con altri elementi strutturali di elevato significato sociale — il sapere, il potere, la cultura ereditata e acquisita, la posizione economica ecc. — delle norme etico-culturali che regolano le scelte e le condotte distintive delle persone in rapporto a gruppi di beni presi in esame. In sostanza diversamente che in passato il piano del consumo deve essere considerato, oggi, un campo di analisi per la conoscenza del complesso e nuovo articolarsi delle fasce sociali e della loro cultura, così come lo sono, e nell'attuale fase storico-economica, con minori garanzie di affidabilità, i livelli di reddito o la partecipazione sociale e politica.

¹⁵ Cfr. Per una definizione completa del concetto di *rito*, W. G. SUMNER, *Costumi di gruppo*, Comunità, 1962.

¹⁶ Cfr. M. DOUGLAS, *op. cit.*, p. 73.

Nei modi, nei tempi e negli spazi assegnati al consumo si riflettono le reali aspirazioni, gli interessi, le frustrazioni e le delusioni dell'uomo d'oggi: in quest'ambito, più che in altri, forse, è possibile ricostruire l'asse lungo il quale si vanno ricomponendo le vecchie e le nuove categorie sociali, le classi tradizionali e i ceti emergenti.

LUCILLA RAMI CECI

Il sinodo sul concilio: adagio, ma avanti

Avanti adagio, avanti con giudizio, si potrebbe dire a proposito dei risultati del sinodo straordinario sul concilio celebrato in Vaticano dal 24 novembre all'8 dicembre '85.

Per spiegare la battuta di arresto chiesta alla Compagnia di Gesù da papa Wojtyła, il padre Giuseppe Pittau ricorreva ad una immagine eloquente: prima la compagnia andava a cavallo ora ci si chiede di andare a piedi nella stessa direzione.

Si potrebbe dire altrettanto per il sinodo: più adagio sulle vie del concilio. Non c'è stato un confronto tra i conciliari e gli anticonciliari. In questo senso mons. Lefebvre è giunto al capolinea della sua ribellione, perché indietro non si torna e anche i più convinti simpatizzanti lefebvriani della gerarchia — che non mancano — sono stati realisti. Ma sul nuovo terreno aperto dal concilio si può stare sia optando per un cammino spedito in avanti, oppure gettando semi di «rimembranze», credendo di poter risolvere i problemi nuovi con le ricette di sempre. Anche nella chiesa può capitare di imbattersi in un'operazione trasformistica. I neoconservatori hanno cercato tutte le vie, legali e amministrative, per incanalare gli esiti del sinodo in un senso sostanzialmente moderato. Non è un mistero che alla vivacità delle chiese periferiche si è cercato di dare un consistente bilanciamento con la maggior parte degli invitati di nomina pontificia, con l'ampia presenza dei rappresentanti della curia (sebbene neppure qui, regni l'omogeneità assoluta), e con gli esperti incaricati di coadiuvare la segreteria speciale: una scelta difficile da spiegare solo con le vaghe benemerienze scientifiche degli invitati. La stessa dinamica del sinodo ha fatto intravedere alti e bassi: alcuni punti di apertura, emersi nella prima parte dei lavori si erano oscurati, per poi emergere definitivamente più sfumati nella relazione finale, frutto di una mediazione del cardinale Danneels arcivescovo di Bruxelles. Sui temi culturali cari al terzo mondo c'è stato o il silenzio o un parlarne in termini generali. Costante il tentativo di rimuovere tutto ciò che sapesse di sociologico. Occorre — hanno ripetuto i padri sinodali legati alla tradizione europea — cambiare il modo con cui si guarda alla chiesa troppo analizzata, nel dopo concilio, con categorie adatte alle società umane. Questa analisi ha fatto molto male alla chiesa. Per guarire da questo male è giunto il momento di rifugiarsi nuovamente nella «chiesa-mistero», dove, paradossalmente, è possibile re-

cuperare con vigore la divisione dei ruoli nella comunità. La chiesa come mistero è una categoria conciliare e affermarla — ricordano i suoi sostenitori — non significa negare le altre immagini di chiesa. Ma il discorso potrebbe essere rovesciato: parlare di chiesa come popolo di Dio non significa negare la chiesa-mistero. Accentuare l'uno o l'altro aspetto non è indifferente. La chiesa come mistero ricolloca la sua immagine dentro il recinto del sacro, del quale essa si sente amministratrice per antonomasia. L'aver abbandonato questo terreno del sacro per un coinvolgimento più grande nella storia secolarizzata ha giovato al moltiplicarsi delle sette dalle quali oggi l'evangelizzazione cattolica si sente minacciata.

Teorizzare così un ritorno al sacro nella società occidentale aiuta anche a risolvere tanti problemi di confronto. In realtà il sacro non è stato mai abbandonato: pellegrinaggi e religiosità popolare non sono mai venuti meno. Dopo il concilio era venuta meno la cosiddetta «religione di chiesa», religione di appartenenza all'istituzione ecclesiastica andata in crisi. Preferire la «chiesa-mistero» potrebbe aiutare — secondo i suoi fautori — a fermare l'emorragia della diaspora.

Il mistero difende anche l'istituzione perché la sacralizza. Si spiega perciò come il discorso sulla relazione con il mondo, al sinodo è stato molto più debole. Se n'è discusso, ma sempre in coda agli aspetti interni alla chiesa. Il simposio dei vescovi europei aveva mostrato più coraggio e più ottimismo. La relazione finale, unica cosa che conta al sinodo, ha una intelaiatura teologica europea con numerose sfilettature terzomondiste. Come problematica c'è qualcosa dell'Africa (inculturazione) con puntini sugli «i»; la categoria della liberazione ricorre una volta e in senso negativo, quando si parla di immanentismo che non porta alla liberazione dell'uomo. L'opzione preferenziale dei poveri non è diventata centrale, asse portante su cui costruire l'intero edificio. Si parla di «teologia della croce» anziché «del crocifisso», come esaltazione di un termine astratto, disimpegnato, consolatorio.

«Il Dio crocifisso è, di fatto, un Dio senza stato e senza classi. Non per questo è un Dio apolitico: è il Dio dei poveri, degli oppressi e degli umiliati». Questo afflato di Moltmann che parla de «il Dio crocifisso» ragione e fondamento non solo della speranza, ma delle molte liberazioni che l'uomo invoca e cerca, non ha fatto vibrare il sinodo. Il sinodo però, che si è dichiarato soddisfatto di sé, non ha chiuso le porte al cammino in avanti: optando per un catechismo universale non lo ha imposto come esclusivo, ma come semplice riferimento dei catechismi particolari; riaffermando l'universalità del servizio di Pietro ha accolto contemporaneamente l'urgenza di approfondire il senso e la natura delle conferenze episcopali. Curiosamente, ma realmente, in un sussulto di centralizzazione, si è radicata la convinzione che i destini del confronto chiesa-mondo si giocano sempre più nelle grandi periferie lontane da Roma. Non è un caso che diventerà sempre

più rilevante, per il futuro, la scelta dei vescovi da parte di Roma e una più ampia e reale partecipazione delle periferie alla loro designazione. Voler mettere vino nuovo in otri vecchi anziché in otri nuovi resta la discriminante delle due principali anime della chiesa emerse anche al sinodo. È stata buona cosa non tagliare alla radice la possibilità di cercare ancora una soluzione soddisfacente.

CARLO DI CICCIO

Sociologi a Cracovia fra movimento e statu quo

Dal 17 al 20 ottobre, a Mogilany, in una bella villa dell'Accademia delle Scienze situata in un ampio parco alberato, nei pressi di Cracovia, si è tenuto un convegno internazionale sul tema «Movimenti sociali come fattore di mutamento nel mondo contemporaneo»; organizzatore del convegno è stato Piotr Sztompka, autore di un recente contributo su R.K. Merton, direttore dell'Istituto di Sociologia della Jagiellonian University. Erano presenti, tra gli altri, L.: Krisberg, J. Hirsch, W. Morawiski, C. Tilly, C. Offe.

Si è trattato dei movimenti sociali a partire da prospettive storiche e sociologiche, delle funzioni dei movimenti all'interno dello sviluppo storico, o in relazione a linee politiche nazionali, così come di temi apparentemente più circoscritti, quali i movimenti per la pace (Kriesberg) o la crisi del fordismo e le trasformazioni keynesiane (Hirsch), o ancora, di movimenti etnici nelle società in via di sviluppo (G. Babinski). P. Sztompka ha parlato degli aspetti positivi dei movimenti sociali, di regola poco studiati e meno presenti, nella riflessione sociologica, di quelli contrari, e si è soffermato sulla possibilità di ampliamento degli orizzonti culturali e della consapevolezza oltre che sui possibili mutamenti di struttura indotti da questi movimenti: ha insistito altresì sulla necessità di interpretarli su un certo arco di tempo, in una prospettiva storica, e non solo in termini di effetti immediati. Riguardo alla chiesa cattolica, notava come in genere essa avesse svolto un ruolo di conservazione, cosa che non avveniva in Polonia, dove in realtà ha invece raccolto e coagulato dissenso politico, e dove appare come l'unica, possibile alternativa allo statu quo.

C. Offe si è interrogato sulla possibilità di distinguere un movimento da uno pseudo-movimento, ed anche sulle caratteristiche degli attori, sugli esiti, sulle eventuali diversità rispetto a movimenti non nuovi. In positivo ha presentato alcune osservazioni sui tratti caratteristici degli attori, come a lui risultavano; non si riterrebbero le-

gati a specifiche classi sociali, proverrebbero da background misti, avrebbero ricevuto una discreta educazione, spesso la loro provenienza sarebbe da ricercare nei servizi pubblici; la formazione rimanderebbe al mondo umanistico, vi sarebbe una certa quota di liberi professionisti. A suo parere, nei nuovi movimenti non si troverebbe la presenza di un leader, che al più emergerebbe in un secondo tempo, magari per imposizione dei mass media: perché questo modello regga, ne vanno esclusi, evidentemente, i «nuovi» movimenti religiosi, che decisamente contraddicono le linee interpretative di Offe.

Per parte italiana, hanno parlato C. Mongardini, che ha portato il dibattito sulle contraddizioni interne al mutamento sociale, sulla trasformazione ideologica dell'Europa contemporanea, e S. Tabboni, che ha parlato del ruolo della tradizione, delle trappole di una sua ipostatizzazione così come di un eventuale atteggiamento di obliterazione in merito. Nel complesso, un interessante momento di riflessione, che segue iniziative precedenti, sempre su questo tema, di cui da qualche anno si è fatta promotrice l'Università di Cracovia, in collaborazione con la cattedra di Sociologia della facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Roma, La Sapienza.

MARIA I. MACIOTI

Religione e politica a Savannah

L'analisi di un fenomeno sociale particolarmente esteso come quello religioso non può restare privilegio e riserva di pochi studiosi magari appartenenti ad un'unica area scientifica e/o prospettiva ideologica. Il rischio — troppo grave — è l'isolamento in un'ottica tendenzialmente monorsa, tipica di ghettizzazioni indebite. In Italia ad esempio la prevalente socializzazione di tipo monoconfessionale non offre molte occasioni di confronto al di fuori del riferimento cattolico. Pertanto l'attenzione a fenomenologie minoritarie sul piano quantitativo rimane essa stessa piuttosto ridotta. Negli Stati Uniti invece è lo stesso pluralismo multidenominazionale che comporta una variegata presenza di approcci, che conducono a soluzioni tendenti all'interdisciplinarietà ed all'interconfessionalità. Ne costituisce un tipico esempio l'esistenza — ormai da tempo — della «Tripla esse erre», cioè la S.S.S.R. (Society for the Scientific Study of Religion) che conta quasi 1.500 membri di una trentina di nazioni, ma soprattutto statunitensi. Si tratta di un'associazione molto attiva grazie anche alla molteplice presenza di antropologi, sociologi, psicologi, filosofi, medici, ecc., tutti specialisti in questioni religiose.

Due sono i punti qualificanti dell'iniziativa: la pubblicazione del prestigioso *Jurnal for the Scientific Study of Religion*, che si stampa sin dall'inizio degli anni '50 in forma trimestrale (il 1985 segna il 24° anno dalla fondazione), con articoli, commenti e recensioni rigorosamente selezionati; l'organizzazione di un meeting annuale, che tradizionalmente ormai si affianca a quello della *Religious Research Association*, più sensibile quest'ultima agli aspetti pastorali e militanti.

Dal 25 al 27 ottobre u.s. presso l'*Hyatt Regency Hotel*, situato sullo storico riverfront di Savannah in Georgia, si è svolto quello che può essere considerato il 27° meeting della S.S.S.R. sul tema «Religione ed ordine politico». Erano programmati ben 306 interventi di altrettanti relatori ufficiali, alcuni dei quali hanno presentato più papers.

È impossibile riferire compiutamente di una simile assise. Ma alcuni aspetti sono certo degni di nota. In primo luogo la non onerosità delle registration fees (appena 20 dollari; ben poca cosa a confronto delle gabelle imposte da consimili associazioni di matrice europea). In secondo luogo il clima di leale, franco, vivace dibattito scientifico, non legato ad appartenenze di «scuola» ed «ordini di scuderia». Inoltre è da sottolineare l'ampio spazio concesso ai confronti interpersonali, non tanto e non più in vista dell'acquisizione di migliori positions offerte dai vari centri universitari (questa fenomenologia è ormai inesistente, data la forte stabilità attuale rispetto al dinamismo ed alla mobilità del passato) quanto piuttosto in vista di programmi comuni di ricerca, scambi scientifici, collaborazioni editoriali, verifiche metodologiche, analisi comparate. Da ultimo è da evidenziare la prassi del turn over continuo nelle cariche associative, sottoposte pertanto ad un reale avvicendamento rispettoso di una democrazia formale se non sostanziale. Il tutto è poi completato da occasioni peculiari ed in alcuni casi non facilmente ripetibili, come ad esempio il presidential address, l'incontro programmato con alcuni esponenti dei nuovi movimenti religiosi, le discussioni attorno ai best sellers dell'anno (presenti o meno gli autori), l'originalità di alcuni topics («Churches in conflict», «Religion and election», «Women in ministry», «The social science of religion through novels», «Teaching the sociology of religion», «Ronald Reagan, religion and public opinion», «Quasi-religions», ecc.). Un tema ricorrente è stato quello relativo alla presenza diffusa della political-religious right.

Come si può notare da questi rapidi accenni, l'incontro ha offerto spunti di notevole interesse, proprio perché disincantati rispetto alle tradizionali ottiche fideistiche. Qualche appunto è forse da muovere ai dislivelli di disamina scientifica, ora più rigorosa ora più sensibile a posizioni personali di ricerca.

Quel che resta innegabile è la complessità di un mondo scientifico ed accademico che si frammenta in una miriade di canalizzazioni

tematiche e regionali, largamente legittimate da uno spettro ampio di soluzioni confessionali cui corrispondono — anche se non simmetricamente — altrettante proposte di lettura della fenomenologia religiosa. Per chi è abituato alla continentalità europea la scoperta dell'altra sponda apre indubbiamente nuovi orizzonti di studi e problematizza ancor più quanto già noto.

ROBERTO CIPRIANI

America Latina: quale democrazia?

Si è tenuta a Roma, tra il 12 e il 15 dicembre 1985, nella Auletta di Montecitorio, una giornata di studi sul tema «America Latina: quale democrazia? Consenso e governabilità negli anni 80», promossa dalla Fondazione internazionale Lelio Basso per i diritti e la liberazione dei popoli, con la partecipazione del Movimento Laici per l'America Latina (MLAL). Obiettivo di questa giornata di studi, un bilancio del processo di recupero della democrazia che viene emergendo in molti paesi dell'America latina.

Nella sessione di apertura, diretta da François Rigaux, presidente della Fondazione internazionale Lelio Basso, la segretaria generale Linda Bimbi, ha esposto le linee programmatiche della giornata. Cesare Taviani, responsabile dell'Ufficio gestione del MLAL, ha spiegato quindi le ragioni della partecipazione del Movimento Laici per l'America Latina a questa giornata; Michele Achilli, presidente dell'Istituto Cooperazione Economica Internazionale, ha parlato sul tema «Lelio Basso e la democrazia». La giornata si è articolata in tavole rotonde.

La prima coordinata da Carlo Guelfi dell'Università di Teramo, ha trattato del tema «Governabilità e politiche economiche». Hanno partecipato a questa prima tavola rotonda Armando Córdova, economista dell'Università di Zulia a Maracaibo (Venezuela); Pablo Gerchunoff, economista dell'Istituto Torcuato Di Tella di Buenos Aires (Argentina). Javier Iguñiz Echevarria, economista della Pontificia Università Católica del Perú e Paulo Singer, economista del Centro Brasileiro de Análes e Planejamento di São Paulo (Brasile).

In questa tavola rotonda, il dibattito si è incentrato sulle analogie dell'attuale situazione economica dei paesi latino-americani; sulle cause storiche delle crisi economiche che oggi vivono questi paesi; sulla questione del debito esterno; sulle situazioni sociali dovute all'impoverimento della popolazione, all'aumento della disoccupazione e dell'accelerazione del ritmo dell'inflazione. Si è discusso altresì delle prospettive che si delineano per il futuro in termini di strategie dello sviluppo economico e rafforzamento della democrazia.

La seconda tavola rotonda della giornata si è centrata sulla tematica «Consenso e forme istituzionali». Si è proceduto qui all'esame delle forme particolari di rapporto fra lo stato e la società civile che oggi sono in essere nei paesi latino-americani. Questa tavola rotonda è stata coordinata da Stefano Rodotà dell'Università di Roma e hanno partecipato ai dibattiti il giurista Walter Antillón, dell'Università di Managua ad assessore alla Corte Suprema di Giustizia del Nicaragua; Arnaldo Córdova della Universidad Nacional Autónoma de México; Carlos Hunneus, sociologo del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea di Santiago del Cile; Oscar Landi del Centro de Estudios de Estado y Sociedad di Buenos Aires e il sociologo Carlos Sarti Castañeda della Confederación Universitaria Centroamericana di San José de Costa Rica.

Nella terza tavola rotonda, coordinata da Salvatore D'Albergo dell'Università di Pisa, si è discusso di «Democrazia politica e democrazia sociale». Hanno partecipato a questa tavola rotonda la sociologa di origine cilena Cristina Hurtado, docente di Scienze politiche all'Università di Parigi VIII, il sociologo Emilio de Ipola della Universidad de Buenos Aires; Ana Sojo della Universidad di Costa Rica e José de Souza Martins della Universidade de São Paulo del Brasile.

La quarta tavola rotonda è stata coordinata da Antonio Melis dell'Università di Siena e ha esaminato il tema «Movimenti sociali e partecipazione politica». Hanno parlato Carlos Rodrigues Brandão della Universidade Estadual de Campinas (Brasile); Isidoro Cheresky e Yvon Le Bot del Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine di Parigi e Roberto Santana della Università di Toulouse Le Mirail. In questa sessione sono stati analizzati tanto i precedenti governi che si sono caratterizzati per il loro autoritarismo quanto la fase attuale in cui si ristabiliscono, in molti paesi latino-americani, le «regole del gioco democratico».

Nella quinta tavola rotonda di questa giornata il coordinamento è stato di André Berten, della Università di Lovanio, che ha fatto una introduzione al tema «Verso quale democrazia? Bilancio e prospettive». Hanno partecipato a questa tavola rotonda oltre a Oscar Landi, Giacomo Marramao dell'Università di Napoli, Olivier Mongin redattore capo della rivista «Esprit» e Carlos Tello della Universidad Nacional Autónoma de México. Si è proceduto qui a un bilancio dei diversi temi sollevati nella giornata, ripensando al tema più importante: la forma e la qualità della democrazia nei paesi latino-americani oggi.

A conclusione di questa giornata di studi, è stata programmata una tavola rotonda sul tema «Democrazia, diritto dei popoli e pace in America Latina». Fra i partecipanti: François Rigaux come coordinatore, Victoria Abellán Honrubia della Universidad de Barcelona, Walter Antillón della Universidad de Managua, assessore alla Corte Suprema di Giustizia del Nicaragua, Madjid Bencikh della Universi-

té d'Alger, Roberto Bergalli della Universidad de Barcelona, Juan Bustos Ramírez della Universidad Autónoma de Barcelona, Andrea Giardina dell'Università di Roma, Antonio Papisca dell'Università di Padova e Salvatore Senese del Consiglio Superiore della Magistratura. In questa ultima tavola rotonda è stato discusso il tema della democrazia nella sua forma più ampia, poiché il dibattito è andato al di là dei problemi interni e specifici dei paesi latino-americani e si è esaminato il problema della democrazia come problema di carattere internazionale. La realizzazione di questa giornata di studi sulla questione della democrazia nell'America Latina, in un momento in cui molti paesi latino-americani emergono da regimi politici autoritari ed affrontano la sfida del consolidamento della democrazia, ha costituito, senza dubbio, un importante momento per la riflessione e per il dibattito.

MARIA DE LURDES SCARFON

Immigrati e gruppi etnici in Canada

Il convegno che la società canadese di studi etnici organizza ogni due anni, nella edizione «Montréal '85» (16-19 ottobre) prevedeva trentaquattro sezioni diverse. Queste erano dedicate a differenti gruppi etnici, dai giapponesi ai russi ebrei di Calgary, dalle piccole comunità francesi in territorio anglosassone, agli italiani di Montréal e Toronto e molti altri. Erano previste sezioni speciali per l'insegnamento delle lingue di origine, per i mass media e attività parallele come una mostra fotografica (una processione italiana a Toronto per la festa del Corpus Domini, scene di famiglia della Comunità greca di Montréal). Nel corso delle tre giornate dei lavori sono stati presentati inoltre, un film del titolo 'Caffé Italia Montréal' e il video 'Musica popolare' della Rai Corporation.

Le relazioni ufficiali della prima giornata, presenti ministri e sottosegretari del Québec, e un dibattito sul diritto alla differenza/indifferenza, ponevano i problemi politici che il Québec e il Canada in generale affrontano con lo strumento del multiculturalismo. A questi si aggiungevano i problemi tecnici delle discipline che studiano il giustapporsi, convivere e integrarsi delle differenti etnicità, quali etnologia, sociologia, storia, statistica, antropologia, lingua e letteratura. La preoccupazione dei cattedratici canadesi, provenienti da discipline diverse, sembrava essere piuttosto quella della circoscrizione e definizione di una disciplina unica e non l'accettazione di una interdisciplinarietà di ricerca e la messa a punto di tecniche nuove. Gran-

de l'abbondanza di statistiche, importanti per quantificare il fenomeno e la sua persistenza, ma insufficienti per descrivere e interpretare appieno l'esperienza, nello stesso giovane paese, di etnicità tanto diverse. Tra l'altro notevole era l'eterogeneità e parzialità dei dati raccolti, non esistendo per molto tempo in Canada un Ministero per l'Emigrazione e venendo raccolti i dati dal Ministero delle miniere. (I lavoratori provenienti dall'Europa, per molti anni, potevano entrare in Canada solo se in possesso di contratto di lavoro presso le compagnie minerarie o quelle per la costruzione di strade ferrate).

Un secondo aspetto ricorrente nella maggior parte delle relazioni era la territorialità e la mobile fisionomia dei quartieri di immigrazione all'interno delle città, analizzate secondo gli schemi della sociologia urbana statunitense. Sono apparsi in secondo piano i problemi di metodo, anche se una intera sezione era dedicata al concetto di etnicità e al suo impiego. Il fiorire degli studi attorno a questo tema negli ultimi venti anni, in Canada, (anche grazie ai notevoli finanziamenti governativi), come ha puntualizzato Norman Buchignano del dipartimento di antropologia dell'Università di Lethbridge, ha reso le ricerche altamente descrittive di fenomeni immediatamente osservabili. Come altre nuove discipline, la ricerca etnica sembra soffrire di una mancanza di formulazioni teoriche e di largo 'parrocchialismo'. Per questa ragione mi è parsa particolarmente interessante e atipica la relazione su un gruppo di rifugiati in Canada, tenuta dal Prof. Sava Bosnitch del dipartimento di scienze politiche dell'università del New Brunswick. Del gruppo facevano parte studenti provenienti di paesi dell'Est europeo: medici, avvocati, ingegneri, alcuni di loro già laureati. Nel 1949 il servizio studentesco internazionale aveva scelto e portato in Canada 19 uomini e 5 donne provenienti dalla Cecoslovacchia, dall'Ungheria, dalla Lituania, dalla Polonia, dalla Jugoslavia. Il loro percorso di adattamento e integrazione è stato ricostruito a distanza di 35 anni. La ricerca longitudinale è stata basata su questionari, interviste e interventi autobiografici. Un dato impressionante: dei 24 studenti, alcuni con carriere di successo, 4 suicidi e due seri casi di malattie mentali.

Questi alcuni titoli delle numerosissime sezioni: 'etnicità e religione', 'gruppi etnici e mercato del lavoro', 'donne e etnicità'. Per la maggior parte relazioni e studi venivano presentati all'interno dei gruppi etnici: 'La comunità irlandese nel Canada inglese', 'L'inserimento della comunità italiana a Montréal', 'La comunità italiana nel Canada inglese' (nella quale si è inserita la vivace relazione di Valeria Lee su un gruppo di minatori toscani nei territori di Yellowknife), 'Le città cinesi in Canada', 'Culture mediterranee nel Québec', In questa sezione era presentata la relazione di Lamberto Tassinari, Direttore della rivista 'Vice-Versa' che puntualizzava gli effetti straordinari prodotti in questi ultimi decenni dal fenomeno migratorio in tutte le società a forte componente multi etnica come quella del Québec.

Tassinari rintraccia in queste società manifestazioni evidenti ma ancora parziali e misconosciute di un nuovo cosmopolitismo e forse di un nuovo umanesimo, risultato in parte del grande sradicamento precedente, manifestazioni e cause ad un tempo della lenta evoluzione transculturale subita da tutte le società, e in particolare dai paesi post-industriali. Egli vede le forze rivoluzionarie, che costituiscono la ricchezza dell'apporto migratorio, elementi di un'utopica rifondazione del sociale, che toccano essenzialmente la sfera antropologica e morale: relativismo contro le ideologie nazionaliste, perdita del centro di riferimento etnico e conseguente disponibilità ai valori cosmopoliti, plurilinguismo con la sua straordinaria apertura sulle altre culture.

Utopia o realtà? E utopia realizzata o realizzabile per chi? A quali costi per tutti gli altri? In quali contesti questa mutazione inevitabile è realmente produttiva degli effetti ipotizzati da Tassinari? Interrogativi che il Convegno di Montréal neppure si è posto. La maggior parte delle relazioni si muoveva infatti sulla parcellizzata elencazione dei costi per ciascuna comunità etnica. Alcuni dati interessanti emergevano dalla sezione di studi empirici sull'adattamento e la discriminazione. Queste alcune conclusioni: più facile l'inserimento per quanti sono emigrati in Canada prima dei 13 anni; più facile l'inserimento per gli studenti se di madrelingua inglese, di famiglia agiata, ben inseriti nella comunità canadese (ma che cos'è poi la comunità canadese?).

Rimanere polacchi o diventare canadesi? L'antico dilemma dell'emigrazione. Più difficile diventare canadesi inizialmente per le donne, che però si integrano più velocemente in un secondo momento. Più difficile per gli emigrati dell'epoca di Solidarnosh (anni '70). Chi ottiene il lavoro? Altro interessante interrogativo del Dipartimento di antropologia della York University: i bianchi più facilmente dei negri, in presenza comunque di varie forme di discriminazione praticate da tutti i datori di lavoro. Particolarmente emozionante è stato leggere nello studio di Vivien Olander del centro di studi ucraino-canadesi dell'università di Manitoba, gli stereotipi negativi applicati agli ucraini (gli stessi genericamente applicati agli italiani dalla comunità anglosassone): le donne utilizzate come domestiche, gli uomini forti fisicamente e usati alla fatica, ma animaleschi, di non elevata moralità (definizioni tratte dai bollettini missionari delle chiese presbiteriane e metodista). E la lingua che funzione ha in rapporto all'identità etnica? Secondo John Edwards del dipartimento di psicologia dell'Università di St Francis Xavier che ha condotto una ricerca empirica con interviste e questionari sulla lingua gaelica in Nuova Scozia, 'la lingua è vista come un fattore molto importante dell'identità del gruppo, ma non è percepita come una componente essenziale'.

In definitiva il problema politico centrale in Canada, al di là dei

metodi di conoscenza e interpretazione della realtà, tanto eterogenei tra loro, sembra essere quello di reinterpretare la storia del paese non più in funzione dell'opposizione tradizionale tra due 'popoli fondatori' (anglosassoni e francesi), ma nella prospettiva del sorgere di una società pluriethnica nuova.

MARICLA SELLARI

Antropologia visiva o cinema antropologico?

Si è tenuto a Roma (18-22 novembre 1985) il primo Convegno Nazionale di «Antropologia Visiva» («Materiali di Antropologia Visiva - I»), promosso dall'Associazione Italiana di Cinematografia Scientifica e dal Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari di Roma. L'iniziativa, articolata in seminari-proiezioni di documenti video-cinematografici, intende avere un carattere stabile, con scadenza biennale, per permettere a coloro che hanno scelto, in modo episodico o continuativo, questa direzione di ricerca scientifica, di confrontare, in modo più sistematico di quanto si sia potuto fare finora, esperienze e problemi tecnici e metodologici.

Il dibattito teorico si è svolto, con il costante ausilio dei materiali visivi prodotti da ricercatori antropologi e cineasti, nelle mattinate; mentre, il pomeriggio era possibile assistere alla proiezione integrale dei prodotti filmici, selezionati dal Comitato di coordinamento (Diego Carpitella, Francesco De Melis, Emilia De Simoni, Valeria Petrucci, Mara Rengo, Virgilio Tosi) e che erano, generalmente, connessi con le tematiche teoriche affrontate la mattina. Questi, gli argomenti di discussione intorno ai quali si sono organizzati e sviluppati riflessione e dibattito:

1. «Ricerca e illustrazione nel film antropologico» (Diego Carpitella).

2. «Il montaggio dei documenti di antropologia visiva» (Roberto Perpignani).

3. «La scelta e l'impiego dell'attrezzatura elettronica «leggera» nella ricerca sul campo» (Fernando Armati).

4. «Le fonti scritte e orali e il documento audiovisivo» (Luigi M. Lombardi Satriani).

5. «Il documentario scientifico tra scienze umane e scienze esatte» (Virgilio Tosi).

Il dibattito, molto serrato e, talvolta, anche polemico, ha toccato tutte le problematiche che Carpitella, nella relazione introduttiva al convegno — sulla quale ognuno dei partecipanti aveva avuto modo di riflettere ampiamente — aveva posto come preliminari al pieno

riconoscimento e alla consapevole assunzione, in ambito scientifico, dell'uso dell'immagine come veicolo di conoscenza. Nella sua relazione Carpitella ha ripercorso le tappe di formazione e sviluppo del cinema scientifico, dalla seconda metà del secolo scorso, mettendo in evidenza come questo sia nato dal cuore della ricerca sperimentale, nelle scienze esatte (fisiologia, zoologia, botanica...) e nella antropologia fisica (locomozione, fisionomia umana); come si sia differenziato dal cinema spettacolare, intorno agli inizi del novecento, rimanendo tradizionalmente legato alla ricerca nelle scienze naturali, più che in quelle cosiddette umane. L'antropologia, infatti, fu ben presto «egemonizzata dal cinema-spettacolo» e «soltanto in questi ultimi quarant'anni (...) ha cominciato a risalire la china della cinematografia scientifica, con i lavori della Mead, di Rouch, di Lajoux e di pochi altri». (D. Carpitella, «Ricerca e illustrazione nel film antropologico», p. 2). Per lo studioso, chiarire oggi «i nessi tra cinema scientifico ed antropologia» significa «usare la pellicola e l'elettronica come mezzi specifici e pertinenti di ricerca, nella cui prospettiva il linguaggio tradizionale della parola e della scrittura risulta insufficiente». (Ibidem). Carpitella ha, inoltre, chiarito alcune importanti questioni metodologiche, legate al cinema scientifico applicato all'antropologia, tramite una tipologia, che riflette le acquisizioni fin qui accumulate da coloro che hanno esperienze specifiche in questo tipo di indagine:

a. Il cinema di ricerca, cioè un lavoro svolto tramite la pellicola o l'elettronica, può essere di tipo mediato o non mediato dal punto di vista del controllo del linguaggio tecnico da parte del ricercatore. Lo studioso, infatti, può usare direttamente il mezzo («antropologico-cineasta»), oppure servirsi di un'équipe alla quale «chiedere» un certo prodotto filmico.

b. Il cinema di illustrazione controllata-scientifica, invece, si pone l'obiettivo di illustrare «in maniera puntuale e sistematica» (D. Carpitella, p. 4) una ricerca, generalmente scritta, precedentemente effettuata (tra i lavori presentati, hanno molto interessato quelli di Renato Morelli e Cesare Poppi). Il ricercatore, spesso, in questo genere di lavoro funge da consulente scientifico che garantisce la corrispondenza dell'immagine con i risultati della ricerca che si intende illustrare. A questo genere appartengono:

- i documenti antropologici di trasmissione orale;
- i prodotti destinati alla divulgazione in genere;
- quelli destinati alla didattica, scolastica e universitaria.

Esiste, infine, un altro genere di prodotto filmico legato in qualche modo all'etno-antropologia e che, per la sua grande diffusione e per il ruolo che ricopre nell'ambito dei mass media, ha costituito un po' il pomo della discordia nel corso del dibattito. Secondo Carpitella questa fascia di produzione può essere utilmente definita come il-

illustrazione libera-spettacolare e ad essa «appartiene quasi tutta la produzione cinematografica e televisiva, date le particolari circostanze di produzione e le finalità del prodotto: in questa categoria troviamo le ambigue figure dei «consulenti» (a priori o a posteriori) e dei «portatori d'acqua», usati per dare una facciata «scientifica». Comunque — aggiunge Carpitella — non si può non osservare che esistono talvolta dei validi materiali di lettura illustrativi, anche al di fuori delle intenzioni non scientifiche dell'autore di un documentario genericamente antropologico d'illustrazione libera-spettacolare, categoria a cui appartengono anche i documentari sommariamente definiti «etnografici» di carattere giornalistico, pubblicistico, in altri termini, di *réportage*». (p. 4).

Un esempio eloquente di *reportage* etnografico che contiene al suo interno un materiale di eccezionale importanza scientifica è il documento di Di Gianni, «La potenza degli spiriti». Nessun linguaggio, se non quello delle immagini, avrebbe potuto rendere meglio — per Carpitella — il senso della «somatizzazione del malessere», che rappresenta il contenuto più significativo di quel documento.

Il confronto si è svolto su questo ventaglio di problematiche, tutte importanti e «urgenti», sia per coloro che possono vantare anni di esperienza accumulata nel settore, sia per i «giovani» di cui, a dire il vero, l'uditorio era per lo più composto. La vivacità polemica, ovvia e, anzi, auspicabile in un contesto professionale tanto eterogeneo — erano presenti sia antropologi che cineasti, la cui committenza era di volta in volta stata: l'università, la RAI, gli enti locali e regionali ecc. — è, probabilmente, anche il portato di questa specifica fase, ancora poco più che iniziale, di «riscoperta» e diffusione capillare della tecnica cinematografica in ambito scientifico. Tuttavia, una precisa difficoltà della discussione, credo, vada individuata nel confuso intrecciarsi di temi e problemi specificamente attinenti al campo semantico e tecnico del visivo, all'uso dell'immagine come veicolo di informazione, con questioni teoriche di lungo o medio raggio, caratterizzanti il discorso scientifico in quanto tale, la riflessione epistemologica interna alle scienze sociali. Il non distinguere fra questi due ordini di interrogativi, emersi dal dibattito, ha talvolta condotto la discussione a faticose tautologie o a impossibili confronti fra linguaggi non traducibili. Nel sintetizzare, quindi, gli interessanti materiali di riflessione affiorati, distinguerò le tematiche che, a mio parere, appartengono allo specifico cinematicografico da quelle relative al pensiero socio-antropologico, storico ecc. in quanto tali, a prescindere, cioè, dal mezzo tramite il quale viene formulata, condotta e portata a termine la ricerca scientifica.

Antropologo o cineasta?

Un primo grosso interrogativo è stato quello relativo al tipo specifico di professionalità richiesta dal lavoro antropologico che utiliz-

za il linguaggio visivo. Il confronto fra le esperienze più diverse ha rappresentato un prezioso riferimento soprattutto per i neofiti. La composizione delle équipes è, infatti, estremamente varia, a seconda dell'oggetto della ricerca, della complessità tecnologica delle attrezzature, del tipo di committenza o, semplicemente, delle «affinità» fra le figure professionali coinvolte. Nella pratica della cinematografia scientifica esistono sostanzialmente quattro possibilità di composizione professionale dell'équipe:

- l'antropologo-cineasta;
- il cineasta-antropologo;
- l'antropologo che si serve della professionalità del cineasta;
- il cineasta che utilizza la consulenza dell'antropologo.

Allo stato attuale delle esperienze scientifiche in questo campo, è possibile affermare che non esistono «ricette» sicure sulla composizione tecnica della troupe e che, quale che sia la formula adottata, l'antropologo non può esimersi dall'imparare ad esprimersi attraverso il linguaggio cinematografico esattamente come ha imparato ad usare il linguaggio scritto. Da parte sua, il cineasta non può realizzare il suo prodotto senza un'adeguata conoscenza delle tecniche proprie delle scienze sociali.

La composizione professionale dell'équipe cinematografica

Una delle tematiche più interessanti — perlomeno per quel pubblico accademico che di fatto è risultato essere meno «pratico» del linguaggio e della metodologia cinematografici, è stata senz'altro quella relativa al rapporto fra le varie fasi del ciclo produttivo filmico e, quindi, fra le diverse figure professionali che possono collaborare a vari livelli, attraverso differenti «formule» di composizione dell'équipe tecnica. Dalla discussione è emersa l'importanza «strategica» di alcune specifiche figure professionali, come quella del montatore, quella dell'operatore e dei complessi rapporti tecnici e di collaborazione che debbono instaurarsi tra i due.

Spettacolarità vs scientificità

Come ha più volte sottolineato Carpitella, la questione del rapporto fra spettacolarità e scientificità non può essere risolta tramite un AUT AUT, bensì tramite un ET ET. Fra i due punti di vista, infatti, da cui si può prendere in considerazione un «materiale di lettura» cinematografico, non esiste una vera e propria contraddizione. Il rapporto con l'elemento «espressivo» o «artistico» — che deve essere inteso come «un fatto interno», più che come un «fatto esterno» al prodotto filmico, come ha ricordato Luigi di Gianni — è un elemento

importante nel cinema scientifico, ma non può essere considerato indispensabile, come ad esempio l'ipotesi di lavoro o la metodologia della ricerca. Un prodotto scientifico è, senza dubbio, tanto più completo, ed utile, per es., ai fini divulgativi, quanto più si serve di immagini esteticamente valide e tecnicamente corrette; ma non è certamente il criterio della «spettacolarità» a decidere della bontà di un lavoro di ricerca. La discussione si è, invece, per certi aspetti sclerotizzata su questa dicotomia, lasciando ai margini una riflessione certamente più fruttuosa, che pure Carpitella, nella sua relazione introduttiva aveva indicato con sufficiente chiarezza, sebbene lasciando l'ulteriore articolazione al dibattito. La vera discriminante, infatti, fra un cinema — di ricerca «pura» o illustrativo, ma comunque scientificamente orientato — e un cinema di argomento scientifico, ma prodotto attraverso tecniche e metodologie non scientifiche, o non adeguatamente e sistematicamente «controllate», sta, ancora una volta, in ciò che distingue la scienza, come ricerca, come momento esplicativo o interpretativo di una realtà data, dall'attività di informazione giornalistica, descrittiva e non esplicativa, volta a promuovere la conoscenza di un fenomeno, più che la sua spiegazione.

Gli argomenti finora trattati rappresentano alcune tra le principali problematiche peculiari all'uso dello strumento visivo. Essi, tuttavia, si sono presentati, nel contesto del convegno, quasi inestricabilmente intrecciati a diverse questioni, in parte, assai familiari alla ricerca nelle scienze sociali — come, ad esempio il problema dei condizionamenti determinati dal rapporto con la committenza, dell'antropologia sul campo; o come il problema del linguaggio in rapporto ad un utenza differenziata, nella società di massa — in parte, legate a riflessioni di tipo teorico ed epistemologico che conviene affrontare separatamente.

Documento

Un problema ampiamente dibattuto è stato quello dello statuto e della definizione del concetto di documento. La particolare forma — apparentemente «oggettiva» — con cui si presenta il documento filmico, ha reso particolarmente ricco il dibattito su questo punto. Tuttavia, le domande poste dalla manipolazione del documento filmico non si differenziano sostanzialmente da quelle sollevate da qualsiasi tipo di documento: storico, sociologico, artistico. Il concetto di «documento» è radicalmente mutato, negli ultimi decenni, grazie soprattutto ai contributi degli storici (come ha ricordato Lombardi Satriani): oggi si sa che un documento (in sociologia: un «dato») è sempre un oggetto costruito in base ad un orientamento, a un'ipotesi di lavoro e d'interpretazione, e mai un «fatto bruto», qualcosa che parla «per sé», con evidenza. Anche il documento cinematografico non si sot-

trae a questa realtà: molti hanno ricordato come un'immagine particolarmente «realistica» sia spesso il frutto di accurate e raffinate manipolazioni della «verità».

Osservatore-osservato

Di un certo peso è stata la discussione sugli effetti disgreganti e, comunque, «inquinanti» che il mezzo cinematografico o elettronico provoca «sul campo». A parte l'equivoco teorico che sostiene il timore di simili «inquinamenti» — e che esaminerò successivamente — tale problematica non è certo specifica del mezzo audiovisivo che, a causa della sua particolare «invadenza» sembra turbare più di altri strumenti d'indagine il campo e l'oggetto della ricerca. In antropologia e in sociologia, la questione del rapporto fra «osservato» e «osservatore» è progredita considerevolmente negli ultimi quindici, venti anni e, soprattutto nel contesto della raccolta delle «storie di vita» e di adozione del «metodo biografico» (come ha ricordato Roberto de Angelis), tale questione ha raggiunto risultati interessanti, specie tramite concetti come quello della «conricerca» (elaborato da Franco Ferrarotti), che vede il «disturbo» provocato dall'osservatore come un elemento ineliminabile della conoscenza, come una componente essenziale, di intenso valore euristico, della ricerca stessa.

Scritto o orale

L'uso delle immagini nella fase di raccolta dei materiali etnografici è, in genere, indispensabile alla stessa formulazione delle ipotesi di lavoro, che guideranno e orienteranno la ricerca, selezionando i dati significativi da quelli che non lo sono. Una componente fondamentale dell'oralità, per esempio, è la gestualità, che va irrimediabilmente perduta nell'intervista col taccuino o con il registratore e che, invece, l'uso della pellicola o dell'elettronica restituisce pienamente al ricercatore, non come mera «illustrazione» complementare e, quindi, marginale, ma come fattore euristico originale e determinante. La ricerca visiva in antropologia è, dunque, una ricerca che consente una «ricostruzione» dell'oralità più completa e ricca di quando non era disponibile l'attuale tecnologia. Questo non significa, tuttavia, che sia lo strumento, la tecnica dell'indagine a determinarne le caratteristiche, le opzioni metodologiche. È l'oggetto della ricerca che ha la prerogativa di porre delle condizioni, o delle preferenze, relativamente alle tecniche di rilevazione e al «metodo». Il mezzo elettronico o la pellicola, perciò, vanno trattati alla stregua di tutti gli altri strumenti di ricerca, che non sono in grado in quanto tali di sostituirsi al ricercatore nell'affrontare il problema del corretto rapporto, dell'equi-

librio, in una ricerca data, fra le fonti scritte e quelle orali. Anche questa è una problematica che solo apparentemente si fa più acuta quando si ha a che fare con documenti visivi: in realtà, essa appartiene a quella sfera di scelte teoriche e metodologiche che si pongono in ogni ricerca, visiva e non, e rispetto alle quali ogni ricercatore si regola sulla base della propria formazione teorica, specificità disciplinare, esperienza ecc. Un altro aspetto del rapporto fra oralità e scrittura nel documento cinematografico sta nell'equilibrio necessario fra testo e immagine, come ha bene illustrato Virgilio Tosi. Come ha ricordato Roberto Perpignani, il testo dovrebbe soltanto integrare l'immagine e non prevaricarla come troppo spesso succede. La parola, infatti, può facilmente strumentalizzare l'immagine, farle dire ciò che in realtà non esprime, o essere del tutto inutile e ripetitiva, rispetto ad immagini già esaurienti ed esplicative. Tuttavia, il pericolo di «forzare» l'immagine non è legato soltanto alla sovrapposizione del testo su un documento filmico, ma anche all'uso del montaggio, come ha sottolineato Perpignani, se non addirittura alla tecnica della ripresa, che non sfugge alla verifica della «coerenza» delle immagini con la realtà stessa.

L'equivoco del folclore come residuo

La problematica del rapporto «osservato-osservatore» è affiorata, nel corso del dibattito, in stretta correlazione con un antico «equivoco» che, evidentemente, nella storia della ricerca folclorica italiana non è ancora sufficientemente decantato: quello del folclore come «residuo» arcaico, come resto della mentalità primitiva, giunto a noi attraverso le «inerzie» della storia, e carico di un'autenticità di una spontaneità non meno difficili da dimostrare dei supposti contenuti solidaristici e comunitari, egualmente residuali. Il mezzo cinematografico andrebbe, secondo questa concezione superata della cultura popolare (mi pare ne sia stato un esempio Augusto De Vincenzo, con la sua preoccupazione di uno «scandimento» delle culture tradizionali), a «inquinare» e, in definitiva, «alterare» quelle espressioni delle culture subalterne che lo studioso terrebbe particolarmente a conservare intatte, in tutta la loro presunta autenticità. Ora, a parte il fatto che non si danno «residui» o «prestiti» che non svolgano una precisa funzione storica in una situazione data — e che, quindi, non esistono fenomeni culturali più autentici di altri, ma soltanto fenomeni con funzioni e ruoli diversi nell'ambito di una specifica cultura — coloro che si preoccupano dei deleteri effetti che la cinepresa può indurre nel rapporto fra osservatore e osservato, dovrebbero tenere maggiormente conto del fatto che qualsiasi strumento d'indagine, anche il semplice taccuino, pone al ricercatore il problema dell'interazione con la realtà osservata (in sociologia: «osservazione partecipante») e della «distorsione» dei dati rilevati.

Il problema dell'«oggettività» nella ripresa cinematografica solo apparentemente è più «forte» che in altri settori. L'illusione che l'immagine ci restituisca il «reale» in tutta la sua pienezza e totalità, in tutta la sua «verità», appartiene al complesso rapporto che il vedere intrattiene con il credere e con il partecipare, ma non ha alcun fondamento epistemologico. Questa considerazione vale tanto per il cinema scientifico che ha come oggetto le scienze naturali, quanto per quello applicato alle scienze umane, anzi, essa appare come un aspetto particolare della nota querelle «sul metodo» e sulle discriminanti epistemologiche fra scienze «esatte» e non. Come ha illustrato in modo convincente Roberto Meazza, in uno dei suoi più «coloriti» interventi, anche nella fisica l'esperimento di laboratorio «disturba» l'oggetto. Del resto, anche le scienze umane possono essere considerate «sperimentali», nel momento in cui l'intervento del ricercatore produce delle situazioni non «naturali», delle autentiche «provocazioni» all'oggetto di ricerca, creando condizioni sperimentali dalle quali è possibile dedurre certi suoi specifici meccanismi di funzionamento e/o reattività a determinati stimoli esterni.

ENRICA TEDESCHI

Le riviste europee di etnologia al convegno di Carcassonne

Tra il 13 e il 15 dicembre '85, si è tenuto a Carcassonne (Francia) un interessante convegno su Les Cultures en Revues: les Revues d'ethnologie de l'Europe du Sud, organizzato dal locale Groupe Audois de Recherche et d'Animation Ethnographique (GARAE), in collaborazione con il Centre de Documentation d'Ethnologie Méditerranéenne della stessa Carcassonne e con il Centre d'Anthropologie des Sociétés Rurales (CNRS-EHESS) di Toulouse.

Durante tutta la manifestazione, una esposizione permanente ha presentato ai convenuti oltre un centinaio di riviste, sia specificamente antropologiche che interessate a campi più estesi, ed è stato possibile per redattori e antropologi provenienti dalle diverse aree europee realizzare un importante momento di scambio e di informazione reciproca. Questo confronto, nelle speranze degli stessi organizzatori dei lavori, vorrebbe proiettarsi molto al di là di un episodio interessante ma isolato nel tempo, per diventare l'inizio di una feconda rete di interrelazioni e di collaborazioni internazionali, in una prospettiva di sempre maggiore europeizzazione delle numerose riviste di etnoantropologia oggi presenti sulle varie scene nazionali.

A sottolineare il carattere prevalentemente eurocentrico della manifestazione di Carcassonne ha contribuito anche l'esiguità delle presenze da parte di riviste proiettate verso la ricerca etnologica terzomondista. Vanno tuttavia segnalate alcune eccezioni di rilievo come, per la Francia, Cahiers d'Etudes Africaines, L'Homme, Etudes Rurales e, per l'Italia, Africa, L'Uomo: Società Tradizione Sviluppo, La Critica Sociologica.

Per la maggior parte, tuttavia, le riviste rappresentate avevano spiccato carattere regionale, originate dalle molteplici minoranze etniche e linguistiche di questa Europa meridionale, che appare sempre più attenta a cogliere e rivitalizzare i mille rivoli delle sue identità differenziate, non solo e non tanto come esercizio di accademia quanto come concreta risposta a esigenze troppo a lungo neglette o volutamente sacrificate a una troppo limitata concezione della identità culturale nazionale. Non per nulla, a dominare i lavori del Convegno, sia per il numero e il livello dei partecipanti che per l'impegno e l'entusiasmo profusi, sono stati la Catalogna e i Paesi Baschi.

Tuttavia, è possibile parlare di una politica culturale delle riviste europee di etnologia e di una loro comune ideologia scientifica e sociale? È questa una delle questioni chiave alla quale il Convegno di Carcassonne, data anche la sua volontà di porsi più come occasione rara e preziosa di reciproca conoscenza che non come vero e proprio congresso accademico, non ha volutamente tentato di offrire risposte definitive limitandosi invece a canalizzare tutta una serie di interrogativi e a delimitare in qualche modo il quadro fluido e spesso ignoto di questo pluralismo delle riviste etnologiche.

Un dato, infatti, che in parte sorprende e che è fondamentale sottolineare è rappresentato dal pullulare di tali riviste le quali, nonostante le incessanti e pressanti raccomandazioni in contrario da parte del CNRS, l'organismo scientifico-amministrativo preposto anche ai finanziamenti, si moltiplicano senza sosta e accentuano sempre più le caratteristiche regionali e territoriali. Questo fenomeno, che ha dimensioni macroscopiche soprattutto in Francia e in Italia, è consistente anche in Spagna, in Portogallo e nella stessa Grecia, dove ormai esiste un centinaio di riviste di scienze sociali interessate alle tematiche antropologiche.

Il nascere e il diffondersi di tante riviste così specifiche nell'Europa meridionale sono al tempo stesso proposta e risposta a un'udienza sempre più vasta costituita non più soltanto dagli etnologi professionisti e dai loro simpatizzanti ma da un pubblico eterogeneo, accomunato dall'interesse nella ricerca della propria identità di gruppo e delle sue specifiche radici culturali. Contemporaneamente cresce il desiderio di riscoprire i saperi tradizionali, solitamente legati ad aree limitate ben definite. Nella Francia contemporanea, più ancora che in Italia, sono numerosissime queste riviste al singolare che tendono a identificarsi con un territorio ben delimitato oppure con

un argomento di ricerca specifico e definito. Di qui il bisogno avvertito da molti di una apertura a dimensione europea che consenta confronti e paragoni, introduca chiavi di lettura con maggiori valenze, stimoli l'approccio multidisciplinare a più vasto respiro pur nel rispetto della singolarità e del valore specifico di riviste altamente qualificate come, per citare solo un paio d'esempi tra i più significativi, La Casse-Marée o il Bulletin d'Ethnomédecine.

Le riviste europee di etnologia dovrebbero, al di là delle frontiere stabilite dai confini politici e dalle lingue, proporsi obiettivi comuni, collaborare con unità di intendimenti a creare l'immagine di una certa vita scientifica, creare un raccordo prezioso e insostituibile tra una disciplina imprigionata, contro la sua stessa natura, nelle maglie di uno stretto accademismo e una folla disparata di lettori profondamente interessati e recettivi nei confronti della ricerca antropologica. La rivista diventa così il laboratorio che crea, affina e diffonde un sapere specifico portatore di molteplici richiami.

Quello di Carcassonne è stato in sostanza un convegno nel nome e nel segno dell'Europa, assunta a terreno e matrice dell'etnologia nazionale e regionale di ieri e di oggi, che pur riconoscendo appieno la validità e l'importanza insostituibile delle iniziative locali non ha mancato di attirare l'attenzione sulla utilità e convenienza di operare in una ottica a più vasto raggio, a dimensione mediterranea, per esempio, che superi le conoscenze singolari, idiografiche e che tenga conto dei movimenti sociali e delle trasformazioni culturali europee almeno come sfondo culturale.

Da un punto di vista specificamente pragmatico due realtà sono apparse evidenti. La prima è che ad avere mercato oggi non è più la classica rivista di etnologia aulica ed esclusivista ma il magazine, sciolto, agile, attento anche all'attualità, accessibile a un pubblico non necessariamente specializzato. La seconda, che in certo senso sembra contraddire la prima, è che le riviste etnologiche dell'Europa meridionale tendono a privilegiare la formula monografica con indubbio vantaggio della qualità scientifica e per la razionalizzazione della informazione bibliografica. In questo campo, ancora una volta, è la Francia a fare scuola con riviste prestigiose come *Peuples Méditerranéens*, che dal 1982 si attiene rigorosamente alla politica di dedicare ogni numero a un tema specifico, oppure *Etudes Rurales*, *Le Monde Alpin et Rhodanien*, *Terrain*, etc.

Regionalizzazione e etnologia

Abbiamo già accennato al fatto che l'acuirsi dell'attenzione verso le realtà locali e differenziate si identifica in larga misura quale reazione di rigetto nei confronti di una ufficialità politica, amministrativa e culturale avvertita come eccessivamente accentratrice e mo-

notonica, insensibile, o per lo meno non attenta, al vissuto quotidiano nella sua specificità. Questa reazione, se a livello politico ha generato quei fenomeni di regionalizzazione e di decentramento particolarmente vistosi nell'Europa occidentale del secondo dopoguerra, in campo culturale è stata la matrice prima cui si è alimentato il ricco e variegato mondo che nel convegno di Carcassonne ha stabilito una pausa per riflettere su se stesso, magari in modo non di rado informale, ma con il chiaro intendimento di affinare i metodi e precisare gli obiettivi.

Del resto non è senza significato che l'incontro abbia avuto luogo in territorio occitanico, storicamente sottoposto a una pesante colonizzazione economica e culturale ma oggi culla di un significativo revival di lingua provenzale (la langue d'Oc, diffusa, oltre che nella Francia meridionale, anche in una parte della provincia di Cuneo e in modeste frazioni del territorio spagnolo di confine) e di letteratura orale, e che ha visto il sorgere di numerosi centri per lo studio della cultura autoctona, quali, tra i molti, il Centre d'Etude de la Littérature Occitane o l'Institut d'Etude Occitanes. Praticamente tutti i capoluogo di distretto in area occitanica dispongono di centri di documentazione su questa cultura specifica, che operano in collaborazione e con un interscambio intenso. Da segnalare anche che presso l'Università di Aix-en-Provence funziona attivamente un Centre de Recherches Méditerranéennes sur les Ethnotextes, l'Histoire Orale et les Parlers Régionaux (C.R.E.M.O.P.).

Un altro esempio di questa politica a favore dell'etnologia regionale, protetta e incoraggiata dal Ministère de la Culture, Direction du Patrimoine Ethnologique è la recente pubblicazione di diverse opere, tra cui segnaliamo *Les fruits de la vigne* di Christiane Amiel sui vigneroni della Linguadoca, *Entre chien et loup. Faites et dits de chasse dans la France de l'Est*, di Bertrand Hell oltre agli atti del Convegno di Sommières (1983), intitolati *Les Savoir Naturalistes Populaires* e significativamente apparsi nei Cahiers della Collezione «Ethnologie de la France».

Altrettanto significativa la pubblicazione di una rivista, *Heresis, Revue d'hérésiologie médiévale* apparsa nel 1983 ad opera del Centre national d'Etudes Cathares con lo scopo preciso di indagare in profondità sul catarismo, movimento religioso che tanta influenza ha avuto non soltanto sulla cultura occitana ma su quella di tutta l'Europa meridionale, in particolare durante i secoli XII e XIII. Oggi nuovamente la memoria del catarismo costituisce uno dei poli mitologici e poetici ai quali si abbevera la coscienza popolare occitana, il che spiega come *Heresis* abbia un pubblico di lettori molto più vasto che non quello costituito dai soli studiosi.

Musei e riviste

Durante i lavori del convegno di Carcassonne si è avuto un momento di riflessione sul significato dell'istituzione museo, visto non

più come puro deposito di tesori o luogo privilegiato di curiosità intellettuale, ma come elemento inserito nel tessuto sociale più vivo per documentare, promuovere, stimolare produrre nuova cultura. Molto risalto è stato dato alla interdipendenza tra museo e territorio, sottolineando l'importanza dei musei locali, storicamente sacrificati da una secolare politica di accentramento burocratico e ministeriale.

I piccoli musei regionali possono invece svolgere un ruolo vitale quali strumenti privilegiati per la conoscenza della storia integrale del territorio. Compito questo che viene notevolmente agevolato quando dal museo emana una rivista, che esamina, approfondisce, completa e diffonde l'informazione portata dagli oggetti del museo stesso.

Nel settore si distinguono Meridies, la rivista franco-portoghese che ha raccolto nel museo di Monte Redondo gli insegnamenti di Rivière e il Museo d'Arte Folklorica di Nauplion (Grecia), insignito nel 1982 del Premio europeo di Museo dell'Anno, la cui rivista Ethnografika è strettamente collegata tanto al museo stesso quanto alla locale Peloponnesian Folklore Foundation, nata nel 1974.

Ancora dalla Francia abbiamo la rivista Folklore del Museo di Tolosa, una delle più antiche essendo nata negli anni immediatamente precedenti la seconda guerra mondiale, l'egualmente antico Bulletin del Museo basco di Bayonne e Ethnologie Française del parigino Musée National des Arts et Traditions Populaires, per non citare che qualche titolo tra i più importanti.

Per l'Italia, dove i musei regionali vanno rapidamente assumendo ruoli e importanza sempre maggiori, a Carcassonne si è parlato soprattutto del Museo delle Genti d'Abruzzo di Pescara e del Museo Etnografico Regionale dell'Umbria, con sede a Perugia, del Centro per la ricerca e la documentazione sulle classi rurali della Val di Chiana e del Trasimeno, a Cortona.

Le presenze più significative

Non è possibile richiamare qui in dettaglio tutte le oltre cento riviste presentate o rappresentate a Carcassonne. Ci limitiamo perciò a segnalarne alcune più significative, raggruppandole per nazione.

La parte del leone, naturalmente, è toccata alle riviste francesi che esibivano titoli di grande prestigio, come il già citato Le Monde Alpin et Rhodanien (fondata nel 1973), vero gioiello di etnologia regionale.

La rivista si avvale della collaborazione di storici, etnologi e linguisti e spazia su un territorio che va dalla valle del Rodano a quella del Po, passando per la Provenza, il Delfinato, la Savoia, la Valle d'Aosta e parte del Piemonte dove un ricco tessuto di radici comuni si alimenta in antiche e moderne relazioni sociali ed economiche. Interdisciplinarietà e organizzazione in numeri monografici sono altri pregevoli aspetti di questa rivista.

Terrain, Carnets du Patrimoine ethnologique è l'organo semestrale del Conseil du Patrimoine Ethnologique, struttura legata al Ministero della Cultura, e perciò privilegiato da un certo crisma di ufficialità e da una buona disponibilità di mezzi economici che gli consentono di pianificare e finanziare le ricerche.

Etudes Rurale, figliazione intellettuale degli Annales quale frutto della concreta ricerca interdisciplinare che anima il Laboratoire d'Anthropologie Sociale di Parigi è stata più volte citata come modello scientifico da imitare, alla pari con Peuples Méditerranéens. Tra le riviste presenti a Carcassonne e più vicine ai problemi di sociologia generale possiamo ricordare Le Mouvement Social, Le Débat Hérodote, Révue de Géographie et de Géopolitique, Droit et Cultures, Le Langage et les Sociétés, Diogène, etc.

Per quelle a carattere più spiccatamente regionale, invece, citiamo Folklore, Revue d'Ethnographie Méridionale curata dallo stesso GARAE che è stato promotore del Convegno; Annales du Midi. Revue de la France Méridionale, di Tolosa, i Cahiers du Sud, di Marsiglia; Ethnologie. Revue d'Ethnologie et des Sciences Sociales des Pays du Massif Central (Société d'Ethnographie du Limousin et de la Marche, Limoges); Via Domitia Langues et Cultures du Sud de la France et du Nord de l'Espagne, Tolosa, Etudes Corses, Corte.

L'Italia è apparsa complessivamente ben rappresentata da una trentina di titoli tra i quali spiccavano riviste di grande prestigio come le già citate L'Uomo Società Tradizione Sviluppo, dell'Università di Roma, Uomo e cultura dell'Università di Palermo, La Critica sociologica, Africa dell'Istituto Italo-Africano.

È noto come il panorama delle riviste specifiche italiane sia essenzialmente demologico. A lato di alcune prestigiose testate come Lares, Firenze, La Ricerca Folklorica, Milano, pullulano decine di riviste e bollettini a carattere spiccatamente regionale e areale, tra i quali ricordiamo BRADS, Bollettino del Repertorio e dell'Atlante Demologico sardo, Metodi e Ricerche Rivista di Studi Regionali, Udine, Sit iquice semestrale di pregevole fattura grafica e di notevole impegno sociale interessato all'alta valle del Reno, Porretta Terme, i Quaderni del Centro Etnografico Ferrarese, La Bassa, rivista incentrata sulla pianura friulana intorno al fiume Tagliamento, e infine l'originale e significativa Storia e Medicina Popolare, Roma.

La presenza spagnola è apparsa in netto contrasto con l'immagine antica di una Spagna culturalmente isolazionista e scarsamente europea. Un posto di rilievo se lo sono ritagliati i Catalani, profondamente impegnati nella difesa e nella valorizzazione del proprio patrimonio culturale e, in un certo senso della propria specifica antica vocazione europea, arrivati a Carcassonne con un nutrito gruppo di ricercatori e docenti i quali hanno esibito ben sei riviste di antropologia, quasi tutte pubblicate nella stessa Barcellona.

Vediamole brevemente. Ethnica, dal 1971, che utilizza però la lin-

ua castigliana ed ha per oggetto la penisola iberica e l'America Latina; Quaderns de l'Institut Català de Antropologia, dal 1980, in lingua catalana; Comentaris de Antropologia Cultural, dal 1981, in castigliano e catalano, organo del Dipartimento di Antropologia Culturale dell'Università di Barcellona, con spiccate caratteristiche di bollettino d'informazine; Arxiu d'Etnografia de Catalunya, pubblicato, a partire dal 1982, in castigliano e catalano dal Dipartimento di Antropologia culturale dell'Università di Tarragona, particolarmente attento ai vari aspetti della cultura popolare, alla antropologia medica, all'emigrazione, ai problemi di specificità etnica. Sempre da Tarragona vengono i Fulls de Treball de Carrutxa, dal 1980, solo in lingua catalana, centrati sulle feste popolari, assai politicizzati e in stretti rapporti con i movimenti cittadini nazionalisti e ecologisti. Invece l'Istituto di Antropologia di Barcellona, non dipendente dall'Università, che pubblica una propria rivista dal titolo Anthropologica, si accinge a trasformarla in una rivista di etnopsicologia e etnopsichiatria, organo del Centro di etnopsicologia dell'Istituto stesso, a partire dal 1986.

Più modesto il contributo della Castiglia, che ha portato la Rivista de Dialectologia y Tradiciones Populares, attiva dal 1944, che attualmente grazie alla direzione del noto antropologo spagnolo Julio Caro Baroja dedica meno spazio alla filologia e più alle descrizioni etnografiche; la Revista de Folklore, di Valladolid, oltre alla nota Revista Española de Antropologia Americana della Università Complutense di Madrid.

Vivissima invece è apparsa la cultura basca e di alto valore scientifico molte delle riviste prodotte. Almeno cinque quelle che vale la pena di citare, dal Bulletin du Musée Basque di Bayonne al più antico Annuario de Eusko Folklore di San Sebastian (Guipuzcoa), a Ohitura, Estudio de Etnografia Alavesa di Vitoria, fondata nel 1984, ai Cuadernos de Etnologia y Etnografia de Navarra, di Pamplona, per finire con Etniker Bizkaia di Bilbao. In queste pubblicazioni, molto curate tanto dal punto di vista scientifico che da quello editoriale, riemerge orgogliosamente l'etica dei fueros, i codici locali legati alla consuetudine sempre ufficialmente riconosciuti fino alla forzosa fusione dei Paesi Baschi nello stato spagnolo, avvenuta alla fine del XIX secolo. Molto studiati le forme popolari della religione, la medicina tradizionale, le feste, i canti e l'arboricoltura.

Di rilievo anche la presenza portoghese a testimoniare che l'antropologia di questo paese, a lungo condizionata da una situazione storica particolare oltre che marcata dai postulati dell'antropologia fisica e dalla scuola culturista, si sta rapidamente aprendo a orizzonti nuovi e più vasti. Tra le riviste presenti, oltre a Historia y Critica della Facoltà di Lettere dell'Università di Lisbona e a Ethnologia, recentissima rivista del Dipartimento di antropologia della Facoltà di Scienze Sociali e Umane dell'Università Nuova di Lisbona, due testa-

te molto diverse tra loro meritano di trattenere per un momento la nostra attenzione. La prima è Brigantia Revista de Cultura, della città di Bragança, simbolo di una cultura isolata e fiera, estremamente tradizionalista, ricca di usanze derivate da un diffuso comunitarismo agropastorale, che ancora si esprime nella lingua parlata durante il XIV secolo. Brigantia si batte per la conservazione integrale di tutti questi valori, raccoglie e pubblica i testi del Cancioneiro, poesie popolari del XIV e XV secolo, analizza e descrive le innumerevoli feste popolari, è sensibile e attenta a tutto ciò che concorre a formare il corpus centrale di un'area geograficamente isolata ma che gode di ottime relazioni regionali con importanti centri anche oltre il confine spagnolo (Salamanca).

Molto diversa è invece Meridies, rivista di antropologia e di sociologia rural da Europa do Sul, pubblicazione semestrale del piccolo ma attivissimo museo etnologico di Monte Redondo (presso Lisbona), con sede redazionale a Parigi e una équipe di collaboratori sparsa in quasi tutti i paesi europei, quantunque i maggiori contributi rimangano franco-portoghesi. Meridies rivista dichiaratamente europea, si occupa soprattutto di temi relativi al mondo rurale dell'Europa meridionale e utilizza indifferentemente tutte le lingue di tale area.

Del tutto marginale la presenza inglese, rappresentata soltanto da Contact, a magazine of European Folk Studies, di Llangollen, rivista con apertura internazionale e spiccatamente nord-europea. Del resto l'etnologia ufficiale inglese è stata sempre, e resta tutt'ora, di orientamento terzomondista con poche eccezioni tra le quali ricordiamo il Center for English Cultural Traditions and Language della Università di Sheffield, che pubblica la rivista Lore and Language, e il Department of Irish Folklore, University College, Dublino al quale dobbiamo Sinear, the Folklore Journal.

Perciò le numerose riviste regionali sono per lo più emanazione di musei o di organismi privati, come nel caso dell'Ulster Folk Life dell'Ulster Folk and Transport Museum di Hollywood, o il Folk Music Journal, organo dell'English Folk Dance and Song Society di Sheffield, o ancora il Tocher Tales Songs Traditions, della School of Scottish Studies di Edimburgo.

ADRIANA PIGA DE CAROLIS

Comete e apocalissi

Con l'avvicinarsi della cometa Halley sono tornate alla ribalta antiche, paurose leggende di calamità e tragedie che si sarebbero in un passato più o meno remoto abbattute sull'umanità, si sono levate voci di perplessità riguardo al futuro. Anche se si è alle soglie del 2000 (o forse, proprio per questo?) e l'astronomia è in grado di offrire ras-

sicurazioni, di sfatare vecchie superstizioni, anche se non sono mancate iniziative di varie località che offrivano soggiorni a prezzi speciali per poter meglio osservare la cometa, il timore di una catastrofe finale, di una qualche supposta apocalisse, è tutt'altro che estraneo alla nostra cultura. Basti pensare alla continuità di apparizioni di Madonne che lamentano i peccati dell'umanità, che avvertono che è sempre più difficile trattenere il braccio irato del Figlio.

Ha ricordato opportunamente la presenza della apocalisse nella nostra cultura la rivista «Metaphorein» (n. 9, marzo-giugno 1980, ma finito di stampare nel dicembre 1983), in un numero curato da Romolo Runcini, cui hanno collaborato filosofi, sociologi, storici della religione ed anche un artista come Achille Benito Oliva. Runcini nell'editoriale rievoca in modo suggestivo la presenza nella storia di attese apocalittiche, nel senso di una attesa fine del mondo che comporta nel contempo «la sua totale purificazione nel passaggio dalla contingenza dell'apparire alla assolutezza dell'essere»: anche se poi, stranamente, lega questo fenomeno al fatto che si starebbe percorrendo un «cammino di... totale secolarizzazione del mondo». A suo parere, «tutti siamo consapevoli della irreversibilità di questo traguardo»; le spie di questo processo vengono colte da Runcini nel calo della pratica cattolica, le sue teorie si fondano sulle interpretazioni del De Martino de La fine del mondo. Senza volere in questa sede aprire un dibattito sul tema della secolarizzazione (nel «tutti» ad esempio non è compreso il Vittorio Lanternari di Festa, carisma, apocalisse), sarà invece opportuno soffermarci su alcuni interventi: quello di Alfonso M. Di Nola, ad esempio, che rivà alla semantica dell'apocalisse, al mutare di significato in connessione a questo termine, alla sua storia non solo europea; quello di Sergio Quinzio, secondo il quale «non c'è vero messianesimo che non sia apocalittico», poiché «se non c'è catastrofe apocalittica, se non c'è rottura radicale della realtà data, se non c'è abisso da attraversare, allora c'è continuità fra mondo il cui principe è Satana e il «regno di Dio»... c'è, in definitiva, omogeneità: «La scala che conduce al regno, sta appoggiata al mondo». Ancora, Michele Nacci si interroga su Spengler e il catastrofismo fra le due guerre, riandando per questo alle riflessioni sulla crisi della civiltà e riprendendo criticamente le posizioni, così diverse fra loro, di José Ortega y Gasset e di Juhan Huizinga; Sergio Givone ripropone la figura di «un visionario apocalittico al culmine della modernità: William Blake»; fra i sociologi abbiamo interventi di F. Ferrarotti e L. Pellicani.

Nel complesso, una bella e varia panoramica sul tema dell'apocalisse, fatta con tagli diversi, sempre ricchi e stimolanti: resta un solo rimpianto in merito, e riguarda l'assenza pressoché totale, in questo complesso di riflessioni, del piano empirico, che pure, mai come ai nostri giorni avrebbe potuto contribuire ad un arricchimento della tematica, con la propria molteplicità e corposità.

MARIA I. MACIOTI

Un uomo, un computer, ed è subito rivoluzione

Si è tenuto a Pontremoli, organizzato dal Centro Lunigianese di studi giuridici di Pontremoli e dalla Pretura di Pontremoli, un convegno di studi (dal 5 all'8 dicembre '85) sui nuovi moduli organizzativi e nuove situazioni giuridiche soggettive derivate dall'uso del computer.

La macchina oggi è diventata protagonista nella vita intellettuale dell'uomo, per cui occorre impostare un diverso e più trasparente rapporto fra scienza ed etica. Nuovi diritti emergono dall'avvento del computer: la libertà del soggetto, la sua privacy, la tutela della sua intimità; si pone, quindi, il problema dei limiti dell'uso «rivoluzionario» dell'elaboratore elettronico, anche se il pretore di Pontremoli, Dottor Sorrentino, sosteneva che la vera rivoluzione odierna è piuttosto la riscoperta dell'uomo. Si auspica, quindi, un mutamento nei rapporti sociali legati all'introduzione dell'automatizzazione informatica. Occorre, perciò, creare una nuova cultura, in quanto non vi sono modelli di riferimento per la rivoluzione informatica, la cui introduzione — almeno all'inizio — provoca cancellazione di lavoro, spacca in due la società nel senso verticale: per cui, da una parte vi saranno i più forti che hanno accresciuto la propria ricchezza per il minor costo di produzione, dall'altra, i più deboli, i disoccupati e gli inoccupati. In breve, si assiste ad una frantumazione sociale ed alla formazione di nuovi gruppi. Si può prevedere anche una nuova ripartizione del tempo, con una consistente disponibilità del cosiddetto tempo libero.

Per dominare gli effetti dell'informatizzazione, occorre ora immaginare e progettare il cambiamento mediante la partecipazione e socializzazione delle responsabilità, per sviluppare al massimo la cultura del massimo solidarismo, secondo il sindaco di Pontremoli. Il Direttore del C.E.D. della Corte di Cassazione, Dottor V. Novelli, ammette che tutti i cittadini dovrebbero interessarsi d'informatica in quanto il computer, ormai, è in grado di modificare totalmente il nostro sistema di vita, ma soprattutto determina un abbassamento — rispetto al passato — del margine dell'umana riservatezza, con rilievo, quindi, al problema delle Banche Dati da una parte, e dei diritti della persona umana, dall'altra. (Tutela dell'identità personale — Diritto ad essere se stesso — Diritto della soggettività — Controllo dell'informazione mediante il controllo delle informazioni che riguardano l'individuo, perché esse siano reali e rispecchino fedelmente la sua identità — Importanza, quindi, dell'art. 700 c.p.c., come rapido strumento per la tutela dei diritti della persona). Un uso distorto del potere informatico può comportare seri rischi e danni per l'umanità (Vedi il film «War Games»). Ma gli errori o il cattivo uso degli elaboratori possono determinare gravi danni anche alla vita umana:

dall'abbattimento dell'aereo coreano, nei cieli del Giappone, ad opera dell'U.R.S.S., a tutti gli altri «computer crimes», elencati dal dottor Sarzana, Direttore del Centro Studi e ricerche della Direzione Gen. Affari penali del Ministero di Grazia e Giustizia. Per chi vede nel computer piuttosto un «medium per orchestrare l'ambiente» (Mac Luhan), l'uso di questa macchina, che non è solo un potere, deve ritenersi come strumento di partecipazione con gli altri. (Relazione del dottor G. Corasaniti, Ass. Informatica L.U.I.S.S.).

Grossi problemi l'avvento dell'elaboratore elettronico comporta nel campo del lavoratore, in particolare, nella sua proiezione giuridica che è il Diritto del Lavoro: innanzitutto si pongono gravi problemi occupazionali: a breve termine l'informatizzazione e la robotizzazione determinano cancellazioni di posti di lavoro — come è attualmente in Europa e, in particolare, in Italia — ma, a lungo termine, si verifica invece un'inversione di tendenza, in quanto lo sviluppo dell'economia e l'ampliamento dei mercati determinato dall'avvento delle nuove tecnologie risultano in grado di determinare la creazione di consistente e varia occupazionalità, come si è verificato in Giappone e negli U.S.A. In ogni caso muta il modo di lavorare; vecchie e tradizionali qualifiche — come ad es. quelle dei tipografi, scompaiono e se ne introducono di nuove (analisti, programmatori, terminalisti). Il lavoro al terminale, collegato ad un elaboratore centrale, può determinare un penetrante e continuo controllo dell'attività lavorativa di chi vi è addetto, in violazione alle prescrizioni dello Statuto dei lavoratori sui cosiddetti controlli a distanza; si richiede perciò un nuovo impegno del legislatore e del sindacato per evitare che il lavoratore sia assoggettato ad indebite forme d'interferenza nella sua riservatezza. Questi ed altri problemi più strettamente giuridici emergono dalla relazione del dottor Fanelli, cons. della sezione Lavoro della Corte di Cassazione.

L'informatica, dopo il successo riscontrato nella raccolta della documentazione giuridica (Legislazione, Giurisprudenza e Dottrina) che è una rete di oltre 1000 terminali collegati al centro elettronico della Corte di Cassazione posti a disposizione degli operatori della giustizia e di ogni qualsivoglia cittadino, si appresta ad entrare nelle aule giudiziarie attraverso l'automazione dei servizi di Cancelleria: questa, che viene denominata Informatica giudiziaria, si avvarrà di centri distrettuali presso ogni Corte d'Appello, che collegheranno tutti gli uffici del distretto e saranno, a loro volta, interconnessi e collegati ad un centro nazionale, secondo la relazione del Pres. della Corte d'Appello di Roma, dottor C. Sammarco.

Gli interventi dei ministri della Giustizia, Mino Martinazzoli, e della Funzione Pubblica, Remo Gaspari, hanno evidenziato l'uno l'utilità dell'Informatica a disposizione dell'amministrazione della giustizia, che, quanto a spese per l'Informatica è al quinto posto fra i

vari Dicasteri, l'altro ha sottolineato l'importanza della formazione, sia a livello scolastico che professionale, del ruolo dell'operatore informatico.

NICOLETTA DANESE

La sessualità maschile nella terza età

Organizzato dal Centro Italiano di Sessuologia (C.I.S. — Via della Pigna 13A, Roma, presieduto da V. Cappelletti) ed in particolare dal dottor Alei responsabile anche del Centro di Andrologia della Clinica Urologica dell'Univ. di Roma, La Sapienza) si è tenuto dal 17 al 19 ottobre a Roma il Convegno sulla «Sessualità maschile nella terza età», che ha raccolto studiosi di andrologia, farmacologia, neurologia, geriatria e psicologia attenti ad un fenomeno che richiama gli stimoli ad una ricerca relativamente nuova. La «terza età» infatti è oggetto di studio perché la durata della vita media non solo si è prolungata, rispetto a qualche decennio fa, ma grazie al miglioramento delle condizioni generali di salute, viene vissuta con maggiori problematiche anche a livello sessuale. Il sesso maschile sembra attualmente il più preoccupato per i naturali fenomeni di declino della potenza sessuale, che vengono accettati o rifiutati, a seconda delle interpretazioni soggettive e delle pressioni culturalmente indotte. Le tecniche d'indagine sulle cause della diminuita potenza sono assai progredite e si servono di strumentazioni che possono rilevare le pervietà delle canalizzazioni sanguigne, l'efficienza dell'erezione, le condizioni ormonali e lo stato delle vie nervose che, sotto stimolo anche psichico, provocano l'insorgenza del desiderio fisico e le possibilità della soddisfazione. In più i metodi della fallografia notturna permettono di rilevare la presenza o l'assenza dell'erezione, confermando reperti diagnostici effettuati nello stato di veglia. La prima giornata del convegno è stata occupata dalla presentazione di esperienze condotte nei vari campi da studiosi come il Prof. Tacciuoli direttore della Clinica Urologica dell'Università La Sapienza di Roma, del Prof. Antonini dell'Università di Firenze, del Prof. Fabbrini dell'Università dell'Aquila, del Prof. Manfredi dell'Università La Sapienza di Roma. Una prospettiva interdisciplinare per la corretta diagnosi dell'impotenza maschile è stata presentata dal Prof. Menchini Fabris dell'Università di Pisa. Le varie metodiche sono state illustrate con diapositive e grafici assai suggestivi.

Nella seconda giornata l'interesse si è sviluppato sugli aspetti psicologici e sulle possibilità d'intervento terapeutico delle impotenze, sia a livello organico-chirurgico sia a livello psicologico. La chirur-

gia ha a disposizione le più svariate protesi, che inserite con particolari tecniche nel genitale maschile permettono di realizzare soddisfacenti rapporti con la partner, alleviando il disagio dell'impotenza erettiva; la proiezione di diapositive sui vari passaggi degli interventi non ha mancato di provocare fremiti di consenso o di emozione.

Gli interventi psicologici hanno rilevato le dinamiche dell'impotenza definita «psicogena», che rappresenterebbe circa il 50% delle impotenze dell'anziano, mettendo in evidenza la necessità di un'indagine accurata sullo stato di ansia e sulle motivazioni esistenziali che producono, come sintomo del disturbo della personalità, l'incapacità fisica di normali rapporti sessuali. Esaminando le varie forme d'intervento psicoterapeutico, sono apparse utili le terapie cognitive (Dr. Guidano) le terapie comportamentali (Prof. Conti dell'Università di Firenze), l'approccio consultoriale, che tende ad evidenziare la qualità della «domanda» dell'utente (Dr. Rifelli di Bologna e Dr. Masellis di Roma).

Numerose comunicazioni hanno corredato le relazioni con puntualizzazioni sia di carattere organicistico che di carattere psicologico, mentre una Tavola Rotonda sugli aspetti terapeutici farmacologici, ormonali e chirurgici ha completato il quadro.

Le relazioni conclusive moderate dalla Prof. Riva dell'Università La Sapienza di Roma, Vice Presidente del CIS e direttore della «Rivista di Sessuologia» e corredate da un suo intervento sulle possibilità dell'«approccio psico analitico», hanno messo in rilievo che occorre, dopo una diagnosi correttamente condotta, intervenire sul disturbo con tutti i mezzi a disposizione, ma soprattutto comunicando un messaggio di tipo esistenziale, mostrando come l'attività sessuale sottintende una capacità relazionale interpersonale e motivazioni alla vita, contro la paura della morte, che nell'anziano rappresenta il back-ground delle dinamiche tendenzialmente depressive. Il sintomo «impotenza» può essere inquadrato in una considerazione dei valori affettivi e sociali che sono sempre a disposizione dell'individuo anziano, anche quando il declino delle energie fisiche e delle prestazioni fisiologiche segue le leggi di natura. È soprattutto importante non enfatizzare questo singolo settore della vita a scapito di altri settori che possono essere assai gratificanti, se si supera la preoccupazione narcisistica, aprendosi alle relazioni umane e continuando a dare il proprio contributo alla vita sociale.

ANNA RIVA

Le regioni: radiografia di uno spazio politico

«Elezioni e realtà regionale»: questo il tema di un convegno internazionale, organizzato dalla Società Italiana di Studi Elettorali e

dalla Fondazione Corazzin e svoltosi a Padova dal 24 al 26 ottobre scorso. La genericità della formula non deve ingannare. Si è trattato, infatti, di un'occasione importante e impegnativa di analisi e di confronto multidisciplinare, che ha coinvolto studiosi italiani e stranieri, politici e amministratori. Direi, anzi, che proprio la latitudine tematica dell'oggetto ha consentito una più facile e proficua acclimatazione di contributi scientifici differenziati, in sintonia con gli obiettivi e con l'ispirazione della S.I.S.E.

Le relazioni plenarie che hanno introdotto i lavori hanno avuto, del resto, il merito di stimolare e orientare criticamente il dibattito a molte voci che sulla problematica regionalistica e sui suoi possibili approcci — sociologico, storico, politologico, statistico, giuridico-istituzionale — si sarebbe poi sviluppato nei sei gruppi di lavoro. Il confronto d'apertura ha saputo sintetizzare la riflessione sulla prima stagione delle regioni italiane a statuto ordinario e costruire i primi reticoli comparativi con l'esperienza delle altre democrazie europee occidentali. E dalla comparazione — che ha privilegiato le realtà nazionali maggiori — è emerso anzitutto uno sfondo storico fortemente ispirato all'approccio macrosociale legato all'opera di autori come Marshall e Rokkan, ma anche l'esigenza di ripensare molte delle coordinate politologiche tradizionali.

In modo prevalentemente implicito, si è anche avvertita l'eco di riflessioni care al regionalismo democratico e al federalismo europeistico. Eloquenti, in questo senso, la distinzione analitica che ha finito per affermarsi fra due diverse modalità di sviluppo dell'istanza regionalistica nel contesto dello Stato-nazione.

Da una parte c'è l'esperienza della nazione che produce, tardivamente, lo Stato unitario (Germania e Italia) e che — superata traumaticamente la crisi di democratizzazione — sembra meno refrattaria ad accogliere un ordinamento decentrato dei poteri statali, pur in presenza di tensioni etnico-linguistiche della «periferia» (Italia) o di radicate fratture confessionali (Germania).

Dall'altra, vi sono i paesi in cui, per impulso delle monarchie nazionali, sembra quasi che lo Stato abbia, precocemente, modellato e costruito la nazione, come in Francia, in Spagna e in Gran Bretagna. Realtà anche queste molto diversificate, ma accomunate da una travagliata e tardiva gestazione delle autonomie locali, in alcuni casi accompagnata da conflitti acuti e prolungati, certo non riconducibili alla fisiologica dialettica centro-periferia.

Il federalismo europeistico, come è noto, presta grande attenzione a questo sfondo storico, individuando nel regionalismo un potenziale costitutivo e legittimante il processo d'integrazione politica e valorizzando — non a caso — l'esperienza dei Länder tedeschi e delle regioni italiane. Ai nostri fini interessa, per ora, individuare l'esistenza di un cleavage che rende certamente complessa e problematica la comparazione a largo raggio fra situazioni storico-politiche gene-

ticamente diversificate. Uno sforzo che, però, non sembra improduttivo, come ha cercato di dimostrare Ian Budge analizzando in prospettiva sincronica e diacronica i movimenti elettorali nelle «regioni» dell'Europa occidentale.

L'ipotesi centrata sulla relazione fra perifericità territoriale — con i suoi corollari culturali, economici, ecc. — e diversità politica (assumendo come indicatore il comportamento elettorale) ne esce non definitivamente confermata, ma neppure falsificata. Soprattutto, sembra che modellistica astratta e tipologie destoricizzate comincino a lasciare spazio all'indagine storico-comparativa, più attenta ai temi del conflitto e dell'identità e meno ossessionata dalle classificazioni.

Un primo punto fermo del dibattito padovano è, dunque, il riconoscimento della regione come spazio politico e come arena elettorale relativamente autonomi e specifici. Di qui, necessariamente, l'appello ad affinare e ripensare gli stessi apparati metodologici. Lo ha sottolineato con forza Arturo Parisi, criticando una lettura dei dati regionali subalterna al modello del «ciclo di popolarità», che connette cioè il comportamento elettorale regionale al giudizio sul governo centrale e ridimensiona la specificità dell'istanza politica locale. Anche Stoppino, pur all'interno di una riflessione più generale sulla nozione di scambio politico-elettorale, ha individuato nella regione un contesto specifico e privilegiato dello scambio. Di qui un richiamo proprio alla crescente differenziazione del comportamento elettorale locale rispetto a quello politico nazionale — evidenziato in molti contributi — che fa giustizia di molte teorie dell'integrazione sistematica e della omogeneizzazione culturale che la diffusione dei media e l'espansione degli scambi economici avrebbero dovuto favorire.

Spesso, invece, voto e comportamento politico della periferia sembrano accentuare processi di de-nazionalizzazione, non sempre e non necessariamente conflittuali. Nello specifico spagnolo, ad esempio, una delle sfide più importanti per il consolidamento della democrazia — ha osservato Valdès — sta proprio nella capacità di integrare le subculture politiche territoriali in un processo di rifondazione autonomistica dello Stato nazionale.

*In situazioni di istituzionalizzazione consolidata e di debole dialettica centro-periferia, come nel caso tedesco, è d'altra parte comprensibile che l'approccio politologico si concentri sulla fisionomia di test che le elezioni per i *Länder* vere Second Order Elections — vengono ad assumere rispetto al voto per il Bundestag, il Parlamento nazionale. Non si tratta però — a quanto si può ricavare dalla relazione di Gibowski — di un'analisi programmaticamente dissonante dalla tendenza a valorizzare autonomia e specificità del voto regionale. Spesso, anzi, i *Länder* sembrano non solo anticipare, ma addirittura stimolare dinamiche elettorali latenti, conferendo politicità a espressioni — si pensi ai Verdi — talvolta mortificate dalla polarizzazione*

prodotta dal voto nazionale o private dei loro immediati interlocutori sociali.

Entro una cornice così ampia si sono inserite altre riflessioni sul caso italiano, dalle provocazioni utilissime di Maria Tinacci Mossello, relative a come leggere omogeneità e disomogeneità di comportamento elettorale in relazione alla stessa genesi storica dei nostri ordinamenti regionali, alle osservazioni di Giuseppe Contini, dedicate al profilo giuridico-istituzionale del nostro regionalismo, alle sue poco note ma spesso rilevanti, differenziazioni, alle sue potenzialità sul piano dell'innovazione.

Da un lato, quindi, individuazione di percorsi e di approcci multidisciplinari, capaci di valorizzare la specificità delle arene subnazionali e la stessa «riserva d'identità» offerta dal sistema delle autonomie. Dall'altro, attenzione alle esperienze concrete e alla necessità di definire nuovi strumenti della rappresentanza, non riducibili alle ragioni del decentramento amministrativo.

Fra queste polarità si è anche sviluppato il dibattito in seno ai gruppi di lavoro, con un'ulteriore quanto significativa dilatazione del raggio tematico. A Padova si è, insomma, abbozzata una prospettiva di lavoro aperta all'interazione col sistema politico, come ha evidenziato la tavola rotonda conclusiva fra Giorgio Galli, Yves Meny e due «politici», il presidente della conferenza delle Regioni, Carlo Bernini, e il costituzionalista Augusto Barbera.

Il regionalismo democratico, in sintesi, aspira a essere riconosciuto come elemento essenziale dell'articolazione istituzionale e della democratizzazione politica dello Stato, e può conquistarsi un ruolo non secondario nel processo di sovranalizzazione della politica che ha oggi come referente possibile l'integrazione europea. Alle scienze sociali il compito di interpretare storicamente, per assecondare politicamente, i processi che entro l'esperienza regionale possono maturare e già vanno maturando.

NICOLA PORRO

La leggenda di una leggenda

Uscita nel 1942, l'antologia narrativa Americana, curata nei minimi particolari da Elio Vittorini, simboleggiò la cosiddetta presso di noi «leggenda» dell'America. Fu, insomma, una pietra miliare dell'interesse italiano per la cultura statunitense: «il monumento più imponente del mito» l'ha definita Dominique Fernandez nel documentatissimo *Il mito dell'America* negli intellettuali italiani¹.

¹ Sciascia ed., 1969, p. 37.

Peraltro, le controverse vicissitudini della sua pubblicazione hanno dato vita — contemporaneamente — a un'altra «leggenda» riguardante Americana, il libro ridotto da mito culturale, a qualcosa che assomigliava a un giallo. Un giallo i cui particolari non ci si preoccupa di indagare a fondo, accontentandosi di ripeterne il racconto nella versione tramandata una volta per sempre. Ciò è puntualmente avvenuto di nuovo in questi mesi, quando l'editore Bompiani ha riproposto, nei suoi «Tascabili», la famosa antologia, con un saggio di Claudio Gorlier e note critiche di Giuseppe Zaccaria.

Due parole su alcuni punti ancor oggi fonti di equivoco.

La mutilazione

Nel 1938 Vittorini si trasferì a Milano, cominciando a collaborare con Bompiani. Intorno al 1940, essi misero in cantiere la serie dei «Pantheon», antologie riguardanti svariate civiltà letterarie, intese a fiancheggiare uno dei fiori all'occhiello della giovane casa editrice: il Dizionario delle Opere e dei Personaggi. Quando, nel 1941, giunse il turno di Americana — nella quale Vittorini aveva riversato tutta la sua entusiastica passione per una voce «diversa da quella borghigiana che aveva espresso o ancora esprimeva gli stessi concetti in Europa» — il Ministero della cultura popolare impedì la diffusione dell'antologia che era in procinto di essere distribuita. «Gli Stati Uniti sono potenzialmente nostri nemici; — scrisse a Bompiani il ministro Alessandro Pavolini — il loro presidente ha tenuto contro il popolo italiano il noto atteggiamento. Non è il momento di usare delle cortesie all'America, nemmeno letterarie. Inoltre, l'antologia non farebbe che rinfocolare la ventata di eccessivo entusiasmo per l'ultima letteratura americana: moda che sono risoluto a non incoraggiare...» (lettera del 7 gennaio 1941). Dopo una fitta corrispondenza tra Bompiani e Pavolini, dopo che Vittorini era andato personalmente a «trattare», venne raggiunto un compromesso premettendo all'antologia l'introduzione di un critico, Emilio Cecchi, non in viso al regime (era accademico d'Italia). Pavolini dava il suo consenso, aggiungendo però: «Occorre che siano tolti tutti i corsivi (di Vittorini) che precedono ciascun gruppo di narrazioni e che, oltre ad essere inopportuni nel momento attuale e criticamente discutibili ed unilaterali, contraddicono in pieno l'impostazione che al volume dà la prefazione...» (lettera del 30 marzo 1942).

La perentorietà della prosa pavoliniana non deve aver lasciato dubbi nei lettori successivi: si formò la leggenda che Americana sia stata completamente mutilata dei commenti di Vittorini, rimpiazzati dall'introduzione di Cecchi. Le parole usate sia da Bompiani che da Vittorini e nelle rispettive memorie possono essere fatte comba-

ciare² con tale versione. Si noterà soltanto che Bompiani, economicamente il più danneggiato, non usa mai, a trent'anni di distanza, il verbo «sequestrare».

Da alcuni particolari, peraltro, trapela il sospetto che le cose andarono diversamente. Vi è, anzitutto, una recensione di Giaime Pintor³. Egli incomincia attaccando certi critici della civiltà americana, in modo esplicito, Cecchi. Chi insomma (la frase è stata spesso citata) «ha confessato troppo francamente il proprio rispetto dei "carabinieri a cavallo" per comprendere gli impulsi e le reazioni di una folla in tumulto». «Il suo nome — prosegue Pintor — torna ora in testa a questa antologia a firma di una prefazione che è veramente amara (nel 1940, dopo un viaggio negli USA, Cecchi aveva pubblicato *America amara*) per il suo rifiuto di ogni intesa con l'avversario. Ma subito dopo le pagine che Vittorini ha dedicato ai diversi momenti della cultura americana rappresentano l'antitesi più netta alla formula di Cecchi, ne rovesciano il contenuto ideologico e il metodo critico»⁴.

Cos'era avvenuto? Come mai permaneva nell'antologia proprio quel contrasto tra l'introduzione di Cecchi e le note curate da Vittorini che il Minculpop aveva ordinato di obliterare? La risposta è che Americana venne mutilata solo in parte delle note originali.

Un'occhiata alla due edizioni (I: A. - Raccolta di narratori, a cura di Elio Vittorini, Bompiani, 1941⁵; II: A. - Raccolta di narratori dalle origini ai nostri giorni, a cura di Elio Vittorini, con un'introduzione di Emilio Cecchi, Bompiani, 1942, anno XX) rivela il meccanismo del pateracchio all'italiana che fu escogitato. Senza mutare d'una riga l'ordine di impaginazione di Americana I, Vittorini tagliò, per così dire, la testa e i piedi dei commenti che aveva premesso alle singole parti (Le origini; I classici; Nascita della leggenda; La letteratura della borghesia; Leggenda e verismo; Il rivolgimento delle forme; Eccentrici una parentesi; Storia contemporanea; La nuova leggenda), sostituendovi brani di critici come Lawrence, Lewisohn, Mumford, Baudelaire e Valery (questi ultimi a proposito di Poe, all'unisono con un'osservazione del prefatore Cecchi), Linati, Berti, Cecchi stesso e altri, ma lasciando sopravvivere quelle sue note — vietate o sconsigliate, che dir si voglia. Marchingegno per nulla clandestino; i brani erano firmati: E. Vittorini, Breve storia della letteratura Americana.

² VALENTINO BOMPIANI, *Via Privata*, Mondadori, 1973, p. 147; ELIO VITTORINI, *Diario in pubblico*, Bompiani, 1957, p. 109.

³ Pubblicata postuma in *Aretusa*, marzo 1945. Pintor, che combatteva a fianco degli Alleati, era morto presso il Voltorno, il 1° dicembre 1943, nel tentativo di attraversare le linee tedesche e raggiungere i partigiani italiani.

⁴ *Il sangue d'Europa*, Einaudi, 1950, pp. 211/12; sottolineatura mia.

⁵ Ne è stato ristampato un fedele facsimile nel 1968, con un'appendice critica («L'avventura americana») di Sergio Pautasso.

È in parte inesatto, quindi, quanto afferma, oggi, Nico Orengo (Tuttolibri — supplemento a La Stampa, 24 novembre 1984): «si sarebbero tolte introduzioni, note, fotografie di Elio Vittorini». Delle introduzioni si è detto. Le note (se con tale termine s'intendono i profili biografici anteposti ai diversi autori) sono presenti nell'edizione 1942 senza varianti. Infine, invece che essere stata abolita, spiccava, nell'edizione 1942, quella che Umberto Eco definisce «una superba antologia fotografica. Immagini prese dai fotografi del New Deal che lavoravano per la Works Progress Administration»⁶ (Ricordo che allora, nel grigiore della campagna dove eravamo sfollati, le fotografie mi colpirono assai più dei testi, in gran parte privi di richiamo per un ragazzo).

I due commenti

All'apparire di Americana, e per alcuni lustri di seguito, l'Introduzione di Cecchi venne considerata — sulla scia di Giaime Pintor — la longa manus con cui il Regime aveva soffocato nella culla gli entusiasmi di Vittorini.

Attenuatosi, col tempo, l'ardore degli anni Quaranta, ne vennero sottolineati più gli aspetti letterari — pur discutibili — che quelli strumentalmente propagandistici⁸. Si finì col ritenere il ricorso a Cecchi, in primo luogo, una sorta di grimaldello atto a consentire la pubblicazione, anche se tardiva, di Americana. Il citato articolo di Orengo rispecchia codesto punto di vista.

La prima parte del saggio cecchiano era scorrevole, ravvivata da ricordi personali ancora freschi. Solo verso la fine pareva che egli si ricordasse del compito di agitare il brando dell'antiamericanismo («Da un capo all'altro dell'antologia lo spettacolo che della vita ci viene offerto è tragico, orrendo»), al punto di citare senza commenti la presa di posizione razzista del Minculpop riguardo a Sinclair Lewis (Può darsi che Lewis fosse ebreo; ad ogni modo, nelle sue biografie, compresa quella monumentale di Mark Schorer, al particolare non viene dato alcun rilievo).

⁶ Eco, CESARANI, PLACIDO, *La riscoperta dell'America*, Laterza, 1984, p. 12. Per Bompiani, le fotografie furono «immagini che, essendo silenziose (ma non mute) non destarono i sospetti dei censori: al contrario, piacevano perché mostravano la miseria quotidiana, non rendendosi essi conto che la libertà consentiva la denuncia» (*Via privata*, cit., p. 148).

⁷ Ancora nel 1969 Fernandez ne parlava come di «una posizione diametralmente opposta a quella di Vittorini e dei collaboratori di *Americana* (*Il mito*, cit., p. 157).

⁸ «Emilio Cecchi presentava il libro, del resto assai finemente, come il tentativo di raggiungere una "conoscenza meno confusa e rudimentale" della letteratura americana» (Agostino Lombardo, *La ricerca del vero*, Ed. di Storia e Letteratura, 1961, p. 53).

Quanto ai commenti di Vittorini — parlo della loro versione iniziale, completa: una sorta di poema sull'America — furono calorosamente accolti da quei lettori selezionati per la mani dei quali passarono ⁹.

Pavese gli scrisse, il 27 marzo 1942: «Tutto un secolo e mezzo americano è ridotto all'evidenza essenziale, di un mito da noi tutti vissuto e che tu ci racconti (...). Hai scritto un gran libro (...), una storia letteraria vista da un poeta come storia della propria poetica».

Se tutte le storie avessero una conclusione positiva, il capitolo finale della «leggenda» qui tratteggiata dovrebbe — ovviamente — suonare così: dopo tanti tira e molla tra le autorità fasciste, da una parte, e Vittorini-Bompiani dall'altra, Americana, inalberato il vessillo di Cecchi, navigò tranquilla per anni e anni. Di nuovo la realtà fu diversa. A Pavolini era succeduto come Ministro della cultura popolare Gaetano Polverelli, uomo dalla mentalità assai più rigida. E di Americana, benché in circolazione da circa un anno, si ricominciò a parlare come di cosa appena nata. Il 26 giugno 1943 — un mese esatto prima della caduta del fascismo — in una nota ministeriale, si tuonava: «Proprio nei giorni dei massacri di Grosseto, di Sardegna e di Sicilia, l'editore Bompiani mette sfacciatamente fuori un "mattonissimo" intitolato "AMERICANA", antologia di scarso valore con prefazione di un accademico e traduzione di Vittorini; antologia condotta sui modelli dell'ebreo Lewis...». In calce, a macchina, con inchiostro rosso: «Concordo perfettamente. Ho dato disposizioni per un rigoroso catenaccio e per il ritiro dalla circolazione dei volumi suindicati. Di fianco il Ministro aveva aggiunto, in matita blu: «Sì, è ora di finirla!» ¹⁰.

Le traduzioni

In apertura della nota introduttiva ad *Americana II*, Emilio Cecchi notava come, da noi, in quegli anni, le letture di romanzi americani fossero voraci, ma spesso condotte «su traduzioni senz'arte». Tale difetto era assente da Americana: «la serietà dell'intento è subito comprovata dalla lista dei traduttori, che include alcuni dei più notevoli nomi delle nostre lettere d'oggi». È probabile che alludesse al futuro premio Nobel, Eugenio Montale, e a due affermati romanzieri: Alber-

⁹ In una nota del *Diario in pubblico*, Vittorini menziona i possessori di alcune copie superstiti della *Ur-Americana*: Valentino Bompiani, Giansiro Ferrata, Alessandro Cruciani. «Una quarta che ora si trova in mani mie è appartenuta a Cesare Pavese» (p. 109).

¹⁰ Vedi GIULIANO MANACORDA, «Storia minore ma non troppo - come fu pubblicata Americana», in *Rapporti*, numero unico (dicembre 1973) pp. 21-26. Sono grato a Manacorda di avermi fornito una copia di questa pressoché introvabile rivista.

to Moravia e Guido Piovene. Vittorini, infatti, aveva coinvolto nell'impresa altri nove scrittori. Di essi, solo Carlo Linati e Cesare Pavese potevano vantare un apprezzato curriculum di traduttori dalle letterature inglese e americana (nel caso di Pavese, basta ricordare il melvillian Moby Dick, uscito nel 1932). Ma, nonostante il valore dell'équipe radunata, Vittorini non si limitò a cementare colle proprie note le diverse pietre su cui si erigeva il volume. Si ritagliò la parte del leone anche nelle traduzioni: 13 brani su 48, che spaziavano dal secondo capitolo («I classici») all'ultimo («La nuova leggenda») — praticamente una sua riserva di caccia.

Si apprende adesso che poté affrontare un tale tour de force perché non lavorava da solo. A firma di Giuseppe Marcenaro, sotto il titolo: «Ma Vittorini ha avuto un'ispiratrice» (il Giornale, 9 dicembre 1984) vengono riportati brani di lettere di Vittorini a Lucia Rodocanachi, una colta signora genovese, la cui operosità si trova alla radice di molte traduzioni dall'inglese, firmate da letterati italiani negli anni '30. Brani quanto mai rivelatori: «Non soltanto dovrebbe suggerirmi racconti di autori americani, come già le ho scritto. Potrebbe prepararmi traduzioni letterali? Sto preparando per Bompiani un'antologia e il suo aiuto mi è indispensabile...». A quali alchimie Vittorini intendesse sottoporre tali «traduzioni letterali» risulta da una precedente lettera alla Rodocanachi, inclusa da Marcenaro nel prezioso catalogo di una mostra organizzata a Genova. In tale lettera, Vittorini indica quali pagine del *St. Mowr* di Lawrence la fedele collaboratrice non doveva tradurre, «perché intendo tagliarle via». Spiegando poi: «Io sono certo che la sua traduzione potrebbe essere tale da pubblicarsi senz'altro — ma siccome devo renderla in un certo senso mia — la prego di mandarmela nella prima stesura, diciamo così, letterale, in modo che possa rifinirla nel senso mio»¹¹.

Il modo con cui Vittorini manipolava i testi originali — il «rifi-nire in senso mio» — pervase, secondo Umberto Eco, tutto l'edificio di Americana. «C'era in quelle pagine la stessa libertà con cui Vittorini aveva tradotto e avrebbe tradotto i propri autori americani, tutti in «vittorinese», dove una creatività partecipante metteva in secondo piano l'esattezza filologica»¹².

Se Vittorini fu l'apprezzato maestro di una generazione più giovane, non montò certo in cattedra a impartire lezioni di «vittorinese» con i coetanei. Ho interrogato mio padre — che fu uno dei dieci — ed egli ricorda come i collaboratori abitanti a Milano (in pratica,

¹¹ Genova nella cultura italiana del novecento, Cassa di Risparmio di Genova e Imperia, 1983, p. 155 (Lettera del 12 maggio 1933). Prima sottolineatura mia.

¹² Eco ET AL., *La riscoperta*, cit., pp. 11-12. Più avanti, Eco ritorna sull'argomento: «Lo stesso modo, criticabilissimo, in cui gli americani erano tradotti, produsse un nuovo senso della lingua. Nel 1953 Vittorini dirà che egli non aveva influenzato la gioventù per ciò che aveva tradotto, ma per il modo in cui lo aveva tradotto» (Ivi, p. 13).

lui e Giansiro Ferrata; forse Linati, che stava a Como¹³) andassero ogni tanto da Vittorini, in Via Conca del Naviglio. Si discuteva del disegno generale dell'opera, ma, circa le versioni, la responsabilità rimaneva a ogni singolo scrittore italiano. D'altronde, per ottenere da ciascuno traduzioni "con arte", Vittorini — come si può dedurre dall'introduzione cecchiana — non aveva alcun bisogno di catechizzare i colleghi, i quali avevano già radicate idee in proposito. traduzione «con arte» voleva dire, anzitutto, in buon italiano.

«Noi traduttori "professionali" — ha scritto uno dei migliori traduttori odierni, Vincenzo Mantovani (Corriere della Sera, 10 agosto, 1983) — abbiamo una certa antipatia (io, almeno, ce l'ho, e non mi curo di nascerla) per gli scrittori che si scoprono o s'improvvisano traduttori. O sono dei bravissimi ex traduttori come Fruttero e Lucentini, e allora mi tolgo il cappello perché so che avranno per l'originale lo stesso rispetto che ho io. O sono e si sentono soprattutto degli scrittori, e allora è inevitabile che tendano a sovrapporsi al testo, è facile che rischino di usarlo come un semplice supporto delle loro esercitazioni stilistiche, a danno (più che a vantaggio) dell'autore tradotto».

Niente m'induce a pensare che, se questa è la situazione odierna, all'inizio degli anni Quaranta, fosse diversa. Ricordo anzi alcune discussioni metodologiche con mio padre, anni dopo — quando impegnato a tradurre ero io —. «Bisogna che la versione — mi ammoniva lui — non puzzi di inglese»; e annusava l'aria come un bracco che fiuti la selvaggina. Potrei sbagliarmi, ma mi è rimasta l'impressione che la maggior parte dei dieci la pensasse pressappoco così.

Per di più, i traduttori di Americana dovettero percorrere un cammino lastricato di difficoltà oggi impensabili. «Facevano come potevano — scrive ancora Nico Orengo — con i dizionari che avevano», "quasi disarmati — dirà Montale — di fronte allo slang».

E anche — parrebbe — di fronte alle indicazioni geografiche. Per esempio, il trasbordo forzato di Billy Budd da una nave ad un'altra, che originariamente avviene nel Canale d'Irlanda (the Narrow Seas), in Americana ha luogo molte miglia più a sud, nel Mediterraneo.

L'importanza di Americana

La riedizione odierna dell'antologia vittoriniana ha suscitato un certo numero di critiche. Le più aspre sono quelle di Piero Bairati (il Giornale, 9 dicembre 1984). Motivo: «generazioni e generazioni di lettori hanno considerato e adoperato Americana come infallibile strumento di conoscenza della letteratura e, ahimé, della storia americana in base al discutibile presupposto secondo cui "la storia letteraria con-

¹³ I rimanenti traduttori, finora non nominati, furono Enrico Fulchignoni e Umberto Morra.

tiene la storia politica"»¹⁴. L'articolo elenca poi parecchi testi assenti da *Americana*. La filippica è condotta dal punto di vista di uno studioso che s'accosti, oggi, all'antologia. Ma letta in fretta — con quella fretta che di solito tali elencazioni fomentano — suona come una critica alle scelte del 1940. E a quel tempo molte delle licenze che Bairati segnava vennero puntualmente giustificate. Di Sinclair Lewis è stato detto e ridetto. Di Dos Passos (per Bairati: «il più azzardoso innovatore della tecnica narrativa che il Novecento americano possa vantare») Vittorini aveva scritto: «Del più in fama tra cotesti piccoli scrittori, John Dos Passos, sappiamo ormai tutti ch'era falso e arido e possiamo al massimo considerarlo un brillante giornalista» (*Americana II*, p. 664). Va aggiunto che il primo volume della famosa trilogia dospasosiana *U.S.A., Il 42° parallelo*, era stato tradotto nel 1935 da Pavese. Nel progettare l'antologia — precisò Emilio Cecchi — «era naturale che il compilatore tenesse conto di quanto della letteratura americana in Italia era stato tradotto e stampato; e ciò allo scopo di evitare doppij e ripetizioni» (*Americana II*, p. IX). Il ragionamento vale anche per altri libri di cui si deplora la mancanza: *Moby Dick* di Melville; *Tom Sawyer e Huckberry Finn* di Mark Twain. Tirate le somme, si può essere d'accordo circa due delle omissioni lamentate: l'*Autobiografia di Franklin*¹⁵, e *Uncle Tom's Cabin* della Beecher Stowe. Ma come far loro posto in una antologia che già abbracciava oltre mille pagine?

Se cominciamo a discutere su quel che c'è e quel che non c'è in *Americana*, finiremo col dibatterci tra gusti e preferenze contrastanti. Valga l'esempio appena fatto di Dos Passos. Ma non è il solo. «Penso alla scelta mirabile — scrive Agostino Lombardo — operata tra i racconti di Hawthorne ("Wakefield", "Il velo nero del pastore", "Il volto di pietra", cui aggiungeva pregio la versione di Montale), alla presentazione, sempre dovuta al grande poeta degli Ossi, del *Billy Budd* melvilliano; a quella di un mirabile racconto jamesiano come "La tigre nella giungla"¹⁶. E nessuno spezza più una lancia per «Storie di Melactha» di Gertrude Stein?

Tutto ciò assomiglia pericolosamente a un noto gioco di società: con quali dieci libri vorresti naufragare sopra un'isola deserta? Ho sempre pensato che *Robinson Crusoe*, data la circostanza, sarebbe il più consigliabile.

¹⁴ Parafraresi di un'affermazione fatta da Vittorini in una nota su *Il Politecnico*, n. 29 (maggio 1946). Ch'era d'altronde apparsa nelle prime righe di *Americana I*.

¹⁵ Chi meglio di Bairati può segnalarlo? Ricordiamo il suo *Benjamin Franklin e il dio operaio*, Franco Angeli ed., 1979. Il nome di Franklin, d'altronde, ricorre frequentemente in Vittorini, vedi il *Politecnico* n. 33—34; *Diario*, cit., pp. 244-47; e Laura Manetti, «L'America del "Politecnico"», in *Nuova Antologia*, vol. 553; fasc. 2152 (ottobre-dicembre 1984).

¹⁶ *La ricerca*, cit., p. 70.

Tornando ad Americana, probabilmente coglie nel segno Umberto Eco: «Ma questa antologia non voleva essere una storia della letteratura americana bensì la costruzione di un'allegoria, una sorta di Divina Commedia dove paradiso e inferno coincidevano»¹⁷.

GIUSEPPE GADDA CONTI

¹⁷ *La riscoperta*, cit., p. 11. Sostanzialmente concorde l'articolo di Alberto Rollo, «Mitica Americana dei miei furori», in *l'Unità*, 27 dicembre 1984.

SCHEDE E RECENSIONI

DARIO ZADRA, *Il tempo simbolico: la liturgia della vita*, Morcelliana, Brescia, 1985, pp. 140.

Dario Zadra è noto nell'ambito sociologico italiano soprattutto per aver pubblicato sin dagli anni sessanta un'ottima antologia di *Sociologia della religione* (Hoepli, Milano), che suggeriva la lettura di testi ed autori già classici o in via di diventarlo, da Durkheim e Weber a Bellah e Geertz, indicando e quasi preconizzando nuovi itinerari ad un'analisi del fenomeno religioso ancora impaniata — in Italia — nel sociografismo della pratica domenicale e pasquale. Nel suo andirivieni annuale fra l'università di Chicago e la Gregoriana di Roma, Zadra ha avuto modo di offrire all'attenzione degli studiosi italiani tutta una serie di testi di prim'ordine che si ritrovano nella collana da lui diretta per la Morcelliana di Brescia, «Le scienze umane» (Scienze dei fenomeni umani e dei processi di civilizzazione). Ed è attraverso tale iniziativa editoriale che da noi hanno potuto essere ancor meglio conosciute ed apprezzate le opere maggiori di Victor Turner, Edward Shils, Paul Ricoeur, solo per citarne alcuni.

Ora il direttore della collana si presenta in prima persona con il suo primo saggio in lingua italiana avente le caratteristiche di un volume monografico sull'uso simbolico del tempo. La trattazione — va subito detto — è il risultato di una lunga gestazione (che ha avuto un suo primo momento pubblico in occasione di una conferenza tenuta nel marzo del 1981 presso il Corso di Laurea in Sociologia dell'Università di Roma).

L'autore ha in Victor Turner — come si desume dal primo capitolo del volume — il suo principale mentore scientifico. Ma questo non deve trarre in inganno, giacché gli apporti che confluiscono nel testo sono molteplici e tutti debitamente segnalati: Melanie Klein ed Erik Erikson, Vittorio Lanternari e David Rapaport.

Invero il quadro interpretativo non è di immediato accesso in quanto singolarmente articolato e suggestivamente complesso. Tuttavia dal groviglio dei filoni seguiti si dipana a poco a poco il discorso dell'autore la cui *performance* — è giusto il caso di definirla così — appare convincente nella misura in cui non ha origine da una semplice intuizione impressionistica, che poi potrebbe informare di sé tutto il tessuto interpretativo. In effetti la teorizzazione sulla «liturgia della vita», che ha come tramite l'utenza del valore simbolico temporale, si costruisce a mano a mano nel procedere dell'approccio. Le verifiche poi non deludono le attese, anche se ad un lettore smaliziato certi esiti possono apparire scontati in uno studioso di cui non si può certo obliterare il personale impegno fideistico. Nondimeno il procedimento scientifico è rigoroso e cauto, a tratti persino avvincente.

Se un nocciolo duro della conoscenza sociologica applicata alla calendarizzazione del sistema simbolico è da segnalare è indubbiamente quello del *paradigma epigenetico* che parte dal rapporto *vita mea - vita tua* per ritornare alla medesima relazione vissuta non più a livello trascendente ma sul piano umano. Il punto centrale di questo processo è rappresentato dal sacrificio, elemento simbolico visto come scaturigine di tutta l'organizzazione temporale, che «in quanto passaggio creativo, è una danza della vita» (pag. 104), in contrapposizione-congiunzione con l'altro significato del tempo inteso come danza della morte.

Un altro punto-chiave del lavoro di Zadra è dato dal concetto di «figura» come unità temporale della funzione simbolica. La stessa religione poi è una figura «intenzionale», sicché la dimensione dell'intenzionalità (e dell'evento intenzionale che ne deriva) assume il ruolo di filo rosso dell'esperienza che si concretizza nella *performance* rituale.

Questi accenni troppo rapidi non possono ovviamente rendere conto appieno

di tutta la trama che sostiene l'indagine sulla funzione simbolica del tempo. Ma forse può dare qualche *lumen* la citazione che segue: «Il sistema religioso è un'unità simbolica periodica... Il periodo del calendario è l'ordine di relazione tra i simboli nel sistema complessivamente inteso. I simboli sono correlati da una funzione temporale e la forma di questa funzione temporale è ciclica... L'ineguale distribuzione all'interno del calendario religioso corrisponde ad una elevata differenziazione delle forme simboliche e dei processi performativi simbolici» (pag. 65).

Da qui si sviluppa la ricerca sulla «figura» che mette insieme mito e rito definiti peculiarmente dal tempo simbolico. Lo studio interdisciplinare di Zadra ne indaga compiutamente i caratteri.

ROBERTO CIPRIANI

VALERIO OCHETTO, *Adriano Olivetti*, Milano, Mondadori, 1985, pp. 331.

Devo avere i condotti lacrimali ostruiti. Non piango facilmente. Devo appartenere alla razza malvagia di cui scriveva l'abate milanese Giuseppe Parini: «Te il mercadante che con ciglio asciutto...». O forse mi piango dentro. Le lacrime sono sangue dell'anima, riteneva Sant'Agostino. Non bisogna esagerare si corre il rischio di morire dissanguati. Eppure, quando me lo sono visto steso, rigido e ancora stranamente vitale, nel feretro esposto nel «salone dei Duemila» — così si chiamava l'atrio interno alla fabbrica destinato alle assemblee operaie — il cadavere di Adriano Olivetti un freddo mattino di primo marzo, le lacrime mi soffocavano, mi impedivano di parlare, parlavo più delle parole.

Nessuna meraviglia che un cadavere sia sempre un bel pensiero per i vermi. Di fronte a me giaceva in quel mattino un destino difficile da decifrare, misterioso anche per coloro che avevano avuto la ventura di dividerne la quotidianità. Non era né un industriale né un padrone illuminato né un intellettuale arrogante né un umanista tanto bene intenzionato quanto ignorante dei processi meccanici né un riformatore tanto acceso rispetto

all'avvenire quanto inconsapevole di fronte ai problemi immediati del presente. Per sessant'anni scarsi era stato un enigma, per i familiari come per i collaboratori, anche per i più stretti. Difficile penetrare il segreto di una vita. Ma qui, come per una strana congiura, si davano appuntamento una molteplicità di incomprendimenti.

Era generoso, e sembrava distratto. Credeva fino allo spasimo nella lotta politica, e lo si prendeva per un dilettante. Avrebbe bruciato tutto — e ha di fatto bruciato gran parte delle sue risorse personali — per dare un contributo serio alla modernizzazione di questo paese, cronologicamente mezzo borbonico e mezzo elettronico, e una classe dirigente opaca, miope, cerimoniosamente pomposa e verbosa, non gliene diede l'occasione, non ebbe l'ardire di metterlo alla prova.

Non posso leggere una pagina del libro di Valerio Ochetto senza essere assalito da una folla di ricordi precisi, pungenti. Dopo una riunione a casa sua, sulla collina dietro la fabbrica a Ivrea, nella villa Belliboschi, mi accompagna in auto all'albergo Dora e mi sussurra, muovendo appena il testone enorme e guardandomi fisso con gli occhi di bambino: «Li lasci dire. Non fa niente. Senza potere non si fa nulla. Affronteremo la lotta politica in prima persona. Le sfide non ci fanno paura». E proprio allora, come per un'intesa esistenziale profonda, qualche cosa che vibra al di là del rapporto di collaborazione e persino di quello fra padre e figlio, ho l'impressione che mi strizzi l'occhio, rapidissimo, come un segnale segreto di complicità totale, così grande e coinvolgente da non poter neppure venire espressa in termini espliciti, da accettarsi come un dono di suprema reciprocità, non certo come una clausola contrattuale. Non mi pare che Ochetto abbia potuto esaurire fino a queste profondità il suo personaggio. Il capitolo che riguarda la costruzione comunitaria, il progettato «ordine delle comunità», è il più debole; è un'esposizione alquanto letterale e scolastica che non giunge al nucleo centrale del problema, non vede tutta la sostanza post-storica, non ne coglie l'idea-forza d'una democrazia non puramente procedurale ancora ottocentesca, dominata con bella sicurezza da una élite di gentiluomini di campagna che uniscono e confer-

mano il potere politico con il decoro sociale e per i quali il privilegio è un intoccabile diritto di nascita. Ma la scrittura di Ochetto è secca, bella, recisa; si colloca ben al di là dei tentativi di Bruno Caizzi o di Donatella Ronci, per i quali tutti gli esperimenti politici olivettiani erano in fondo solo sciagurati figli della colpa, da seppellire al più presto e senza troppe storie. Al confronto Ochetto fa del giornalismo investigativo di prim'ordine. Dalle sue pagine il lettore comincia a rendersi conto che c'è anche uno splendore del fallimento.

F.F.

GIANCARLO LUNATI, *Con Adriano Olivetti alle elezioni del 1958*, Milano, All'insegna del Pesce d'Oro, 1985 pp. 45

Posso sbagliarmi, ma ho la netta impressione che, a un quarto di secolo dalla morte, Adriano Olivetti cominci alla fine a trovare i biografi e gli interpreti che si merita. Al ritratto limpido, sobrio e nello stesso tempo sensibilissimo, che gli ha dedicato Valerio Ochetto (V.O., *Adriano Olivetti*, Mondadori, 1985), ecco aggiungersi oggi la testimonianza di Giancarlo Lunati, cui toccò a suo tempo di reggere il Centro del Movimento Comunità a Napoli, tipica «terra di missione» per un'organizzazione culturale e politica che era sorta nel Canavese al piede delle Alpi, appunto all'imbocco della Valle d'Aosta. Tutto il racconto di Lunati è pervaso da un certo grado di stordimento, dallo smarrimento che deriva dalla difficile, improbabile convivenza di due mondi così disperatamente contraddittori. L'incontro di Lunati con il capo camorrista Pacci Pacci va riletto con attenzione e lasciandosi alle spalle il divertimento che può procurare l'incongruità della situazione: un ferratissimo intellettuale, già membro dell'Istituto Croce, che scende a Napoli dal Nord per condurvi una campagna radicale di innovazione politica e di moralizzazione pubblica, al di fuori e contro i metodi corrotti dei partiti tradizionali, si sente dire dal rappresentante accreditato della cultura antropologica locale, nel momento stesso in cui si sigla un accordo di reciproco aiuto: «D'ora in poi, fate conto

su di me, anche per ammazzamenti!».

L'aneddoto va al di là della curiosità biografica personale. Nell'ambiguità dell'incontro è riassunta la natura contraddittoria, ibrida del sistema sociale e politico italiano. Le vicende della campagna elettorale che Lunati ci narra illuminano anche, sia pure di traverso e talvolta per allusioni sapienti o per via metaforica, quel «cantiere di sopravvivenza» ossia quell'insieme piuttosto casuale di arcaico e di modernissimo, di rurale e di post-industriale, di borbonico e di elettronico che è l'Italia di oggi.

Indirettamente Lunati ci offre la chiave per comprendere, forse più a fondo di quanto ce lo consentirebbe un'esposizione sistematica del pensiero di Adriano Olivetti, le ragioni non occasionali del suo fallimento, le resistenze che la sua proposta aveva provocato, l'ostinato rifiuto che gli fu a suo tempo opposto da una classe politica chiusa nei suoi giochi interni e nel suo linguaggio cifrato, così perdutamente innamorata delle sue manovre, tanto tortuose e lunghe e defatiganti quanto inutili, da fiutare in ogni «tecnica delle riforme» che non si limitasse a far sfoggio di retorica riformistica un pericolo mortale. Di fatto, Olivetti spaventava non tanto per le sue idee, ma per l'efficienza e l'urgenza con le quali progettava di metterle in atto.

In lui spaventava la chiarezza intellettuale che, lungi dal costituire un alibi, si univa con naturalezza alla pratica quotidiana. Si capisce che un uomo siffatto andava fermato al più presto, bloccato per sempre. Lunati ci fa comprendere queste cose risalendo dal frammento alla totalità. È uno scrittore. Prima ancora che studioso di filosofia o amministratore delegato d'azienda o organizzatore politico, Giancarlo Lunati dimostra in queste pagine di possedere il dono d'una scrittura in apparenza semplice, cronachistica e distesa; in realtà, la sua è una scrittura stratificata, con risonanze interne complesse, che rendono giustizia alla complessità dell'uomo su cui indugiano, cercando di coglierne il segreto. La fantasia, l'ottimismo, l'insofferenza per la mediocrità e per i riti dell'ufficialità: Lunati ci restituisce un Adriano Olivetti in movimento, un ritratto di scorcio, quasi «rubato», in un libretto da non dimenticare.

F.F.

CLAUS OFFE, *Contradictions of the Welfare State*, Hutchinson, Londra, 1984, pp. 310.

La tesi di Offe — discussa nel testo *Lo stato nel capitalismo maturo* (1977), basato sul precedente «*Strukturprobleme des Kapitalistischen Staates*» (1972) — è di nuovo in questa accurata selezione di saggi, dal 1973 al 1983, che «*things fall apart, the centre cannot hold*» (tutto crolla e il centro non regge). Questa volta però l'analisi della contraddizione fra capitalismo e benessere, tra mercificazione e demercificazione, mostra un elemento di ottimismo. La crisi continua, ma diventa più stasi che crollo. L'ideologia neoconservatrice — come quella socialdemocratica, dirigista e corporativa, interpretata dalla rozzezza degli «esperti» in una democrazia di «maggioranza» per lo più passiva e delusa — non offre soluzione alla contraddizione tra priorità e contrattazione capitalistica, e bisogni qualitativi dei «clienti» eterogenei del benessere. Di qui, una possibilità di azione sociale, di un socialismo dei consumatori del benessere, in presenza di uno stato paralizzato, indebolito, stretto tra esperti e politici delegittimati e nuovi combattenti.

Per Offe, però, la scienza deve essere molto cauta quando parla di impegni politici e morali (ed egli stesso così fa, e bene, nel saggio «*Political legitimation through majority rule?*» in «*Social Research*», inverno 1983). Anche se la crisi sembra stabilizzata, passando dallo stato del capitalismo maturo a quello tardo-capitalista, Offe parla più spesso di «bontà» che di «lotta» e si vede che permangono le sue antiche debolezze: l'occidentalismo, la diffidenza nei confronti dell'ideologia, l'impostazione troppo generica struttural-funzionalista, la logica meccanica sistematica. Ciò nonostante Offe riesce a metter insieme in un quadro teorico molti «luoghi» comuni dello stato del benessere: i suoi limiti concreti, la sua democrazia passiva, il corporativismo delle forze del lavoro organizzato, il divario tra offerte dei servizi sociali e bisogni reali e qualitativi dei cittadini. Intanto la crisi indebolisce le strutture, ma non le cancella. Le aspettative soffrono, ma non si modificano. Sparisce il massimalismo tradizionale, ma rimane la speranza nel so-

cialismo, anche se Offe non identifica un soggetto storico unitario e neanche discute i problemi «non politici» dell'analisi di classe della struttura sociale e degli atteggiamenti che la riflettono.

Lo stato del benessere, in quanto Keynesiano, non è il semplice giudice, l'arbitro delle lotte di frontiera dei sottosistemi che già minacciano il rapporto sistematico stesso fra di loro. Lo stato quindi è sempre più paralizzato quando viene chiamato a svolgere ruoli di decisione, di formazione di politica e di pianificazione. Nell'impossibilità di risolvere la contraddizione fra capitalismo e intervento sociale, sembra che lo stato esiti sia a distruggere il capitalismo, sia a togliere il benessere. Se infatti esso possiede un tale potere, per motivi che Offe non spiega chiaramente, non è in grado di esercitarlo. La logica di Offe non sembra subire modificazioni a fronte del fatto evidente che attualmente si viene effettuando una riduzione — anche «popolare» — dei servizi. Le contraddizioni, cioè, della crisi fiscale, della pianificazione, del consenso di massa, indicano uno stato *debole*. La contrattazione corporativa o tripartita crea altre tensioni che coinvolgono, spesso per caso, altri gruppi sociali nella contraddizione tra economia e politica. Questi gruppi de-mercificati rifiutano i rapporti di scambio, mentre la classe operaia organizzata, come la social-democrazia, fa un gioco corporativo, privo di significato logico ed effettivo. Lo stato del benessere minaccia e potenzia il capitalismo: i movimenti sociali e i partiti «pigliatutto» rimpiazzano i vecchi partiti nei loro stessi «territori», essi diventano, però, funzionalisti e non riescono così a superare il cinismo e la diffidenza delle masse rispetto al loro *crisis management*. Né il dirigismo, né il riformismo possono risolvere una crisi di auto-paralisi; risposte, quindi, come quelle di Trentin o di Inghilterra sembrano porsi all'ordine del giorno.

Negli ultimi dieci anni il fattore costante sembra essere la mancanza di novità capaci di far cambiare il quadro: per esempio (si veda il saggio «*Ungovernability, the renaissance of conservative theories of crisis*» ed anche «*Competitive party democracy and the Keynesian welfare state*») il discorso neo-conservatore e la retorica tradizionale della «concorrenza di massa» democratica impediscono — al-

meno in Germania — la discussione per la soluzione politica della crisi. La posizione di Offe, però, rispetto al potere stesso è ambigua, perché è ovvio che almeno una parte dell'apparato statale ha interesse alla risoluzione della crisi, anche se Offe non ci spiega qual è la base sociale dello stato e come si potrebbe risolvere una crisi che fa parte del mondo degli «opposti imperialismi», come egli stesso definisce la congiuntura attuale.

Lo stato non sembra diviso, ma fermo: ha stabilito un livello di benessere irrinunciabile senza, però, aver creato una forza sociale omogenea capace di portarlo più a fondo. Al tempo stesso Offe sembra restare nel vago quando dice che la violenza, il corporativismo, il riarmo, la riduzione dei servizi non risolvono la crisi: certo, non risolvono la crisi quale egli la vede. Non c'è forse, però, nel passaggio da una crisi «strutturale» ad una crisi «relazionale» un adattamento ai *limiti* (contraddizione per Offe non è una contraddizione storica di classe, ma logica, concreta), un'accettazione di un posto relativamente privilegiato nella gerarchia delle potenze più o meno sviluppate? E non è questa una scelta politica normale — quasi casalinga — fra sicurezza della proprietà privata e assicurazione sociale generalizzata? Insomma, non è questa una versione molto più ampia ed articolata della tesi della *fiscal crisis*? La risposta già esiste. In Inghilterra e negli Stati Uniti: dichiarazioni che promettono cambiamenti qualitativi che sono invece cambiamenti di enfasi, scelte ben calcolate tra *legitimacy* ed *efficiency*, come dice Offe; scelte, cioè, contestate anche, se non soprattutto, dalla classe operaia attraverso la sua stessa struttura burocratica e corporativa; contestate e, per il momento, né irreversibili, né conclusive. In Italia: con i bersagli identificati dal governo per legittimare misure totalmente tradizionali. Infatti la «tradizione» che perde è precisamente quella mai rispettata, le aspettative del benessere portate avanti dal PCI e adesso perdute nella confusione del perbenismo economico in una visione amministrativa e impotente della crisi come patistico estetico e morale. Così infatti si risolve la crisi del benessere, con la sua rinuncia in favore di un «buon governo» che più che ingenuo sembrerebbe ridicolo esposto in qualsiasi lezione universita-

ria, per non parlare di un pubblico di militanti sconfitti e di elettori delusi!

Certo, si fa l'autocritica dopo la disfatta, ma questo non cambia nulla rispetto a questa disfatta, che per gli oppositori non è un'ulteriore fase nella crisi, ma una vittoria. Offe stesso riconosce — come persona onesta e intelligente — dove sta il potere effettivo nel suo saggio «*Alternative strategies in consumer policy*» (1981) presentato ad un convegno organizzato dal Ministro federale per la scienza e la tecnologia. Dal momento che la crisi non può essere risolta al livello dello stato («*European socialism and the role of the state*») vuol dire che, per il momento, non c'è una risposta al livello del potere. Questo vuol dire anche che la «co-ottimizzazione corporativa» della classe operaia organizzata è, bene o male, il massimo che si può fare *dentro* il sistema del potere. Infatti dentro questo quadro tradizionale vediamo un conflitto molto importante: se il movimento sindacale debba pagare il costo notevole di stare *fuori* del sistema ovvero se debba pagare il costo incerto, ma sicuramente elevatissimo e a lungo termine della *razionalizzazione*. Per la sinistra è una scelta triste, ma questa è la realtà: da parte sua Offe sembra accettare che la *tradizione*, nel contesto dato, non possa fare più niente. Sembra, invece, ottimista quando, riferendosi ai movimenti basati sull'età, il sesso, l'etnia, il regionalismo, afferma: «Se le domande articolate da tali movimenti e tendenze risultano "post-materiali" nel senso che esse non si focalizzano soprattutto su miglioramenti di *status* individuali o di gruppo con riferimento alla distribuzione del reddito, esse sono, al tempo stesso, estremamente "materialistiche" nel senso che sfidano il modo di produzione dominante e gli effetti che esso comporta sull'essenza fisica ed umana della vita sociale. In tal senso la politica e il conflitto politico ritornano ad occupare lo spazio da cui le istituzioni politiche liberal-democratiche erano state designate ad allontanarle: e cioè lo spazio proprio della struttura e delle dinamiche della produzione sociale. Mentre noi sperimentiamo la de-politicizzazione dello Stato, sperimentiamo anche la ri-politicizzazione della produzione in un senso più ampio che comprende tutti gli aspetti della appro-

priazione sociale della natura umana e non umana». («*The separation of form and content in liberal democracy*», pag. 176).

A parte l'elogio di ogni movimento «sociale» come elemento della «produzione sociale», tutto ciò vuol dire che, in parole povere, questo stato «in crisi» ha potuto appropriarsi quasi totalmente del terreno politico, dell'iniziativa politica, della definizione delle possibili scelte. Invece del «post-marxismo» dello stato misto (il KWS), si tratterebbe, al contrario di una analisi del contenuto di questi movimenti e del rapporto socio-politico con gli «esperti» del benessere. Ci si trova nel mezzo di una sorta di automatismo, di possibilità, sia per la ricostituzione dello stato (1980), sia per la perdita della distinzione tra società civile e stato (1978), ovvero sia per la ri-politicizzazione della sfera della produzione in generale (1980). Una realtà contraddittoria ammette una spiegazione contraddittoria, o almeno si suppone così: crea e nega spazi, iniziative, distrugge la democrazia maggioritaria, i partiti di massa e, allo stesso tempo crea molteplici rappresentazioni funzionali, si de-parlamentarizza, limita il diritto di cittadinanza alla partecipazione con strumenti polizieschi. È impossibile non riconoscere la varia realtà qui accennata. Però occorre ritoccare sia il modello («*Crisis of crisis-management*» 1973/6), sia l'evoluzione degli effetti delle politiche del «benessere», per esempio con riferimento ai fondi per la ricerca scientifica: qui si vedono, certo, le contraddizioni, ma anche le difficoltà dell'analisi. La scienza non è democratica, ma è potente; ristrutturata i ceti sociali, è un investimento simultaneo nella sfera capitalistica e in quella politica. Non sta pienamente né dalla parte dell'offerta, né dalla parte del consenso. Lo scopo di Offe sembra essere quello di abolire l'irrazionalità dell'offerta, il suo corporativismo, la contrattazione tra potenti, il concetto del consumo come funzione delle «maggioranze passive», tradite dai partiti, manipolate dai burocrati. La democrazia senza il mercato, lo stato come organizzatore e fornitore dei «bisogni» delle minoranze, lo «stato minimo», questo, per Offe, sembra essere il socialismo del benessere, il consumo razionale. Ma questo vuol dire che il bello non è tanto il piccolo, quanto piuttosto il ricco; così è, secondo l'esempio

che abbiamo fatto con riferimento alla ricerca scientifica — importante «scelta» in Inghilterra — la ricerca della ricchezza, che suscita subito la questione della sua distribuzione come potere. La scelta di Offe è molto civile e dignitosa per una società agiata e protetta, ma sottovaluta la portata dei discorsi dei neo-liberali e dei neo-conservatori come argomenti politici anziché filosofici. La posizione di Habermas, secondo la quale solo in una società emancipata la comunicazione si svilupperebbe nel dialogo non-autoritario e universalmente praticato, come base del modello del vero e proprio consenso e dell'identità dell'«io», è sempre presente. La «vita buona» nella quale «la conoscenza abbia preso un atteggiamento teorico».

È su questo che si costruisce la teoria di Offe della visione critica e degli interessi concreti: visione certamente valida, ma che necessariamente trascura altre forme di interessi, e quindi mette in rilievo le contraddizioni dello stato del benessere come elaborazione-fonte dei temi discussi nel «*Technik und Wissenschaft als Ideologie*» (1968) di Habermas. Questa è la struttura portante del discorso empirico e metodologico, e spiega i suoi limiti insieme con la sua critica della razionalizzazione weberiana. Criticare Offe è iniziare a fare i conti con l'intero schema e la terminologia problematica filosofico-morale di Habermas e, in questo contesto l'impostazione apparentemente parsonsiano-empirica di Offe è una «correzione» facilmente fuorviante.

JOHN FRASER

VITTORIO DINI, LAURA SONNI, *La Madonna del Parto, Immaginario e realtà nella cultura agropastorale*, Roma, IANUA, 1985, pp. 146.

L'introduzione a questo lavoro è di Domenico A. Conci, che espone le linee teoriche di una ricerca intesa come «semiotica del vissuto dei segni», per cui «il significato fenomenologico del segno è funzione del vissuto che lo riempie in maniera unitaria e integrale», interpretazione che renderebbe ragione alla «salda e diffusa credenza, altrimenti immotivata ed

assurda, propria dei popoli primitivi, nel realismo segnico» (pag. 10). Si disegnano così i «contorni generali di una fenomenologia del sacro», si viene a comporre un universo che risulta da «un complicato intreccio di vissuti impersonali, cioè di presenze vissute da assumere come reali» e che «costituiscono la matrice necessaria benché non sufficiente, delle ierofanie e delle teofanie». Esempio fra i più evidenti e suggestivi, l'acqua: l'acqua che può essere sorgente di vita e potenza distruttrice, «acqua del Caos, dalla quale emerse per la prima volta la collina primordiale e, quindi, il mondo, ed il liquido amniotico che circonda il feto nel ventre materno.

Vittorio Dini, da tempo dedito ad attenti studi e ricerche intesi al recupero della memoria sociale e della cultura materiale nella zona appenninica, si interroga sulla «significazione storico-culturale» dei segni che possono essere reperiti «nella memoria sociale, nei toponimi locali, nei valori e negli atteggiamenti tipici di un costume» il cui significato storico-culturale acquista spessore se ricondotto «a uno studio estensivo dei simboli della terra, delle stagioni, delle acque propri della società agro-pastorale» (pag. 21). È in quest'ottica che viene preso in esame anche l'affresco di Monterchi di Piero della Francesca, in cui Conci avverte «come una eco lontana di culture remote legate al realismo segnico». Con una grande sensibilità di fronte ai motivi storici e antropologici, Dini ricorre ad una visione diacronica e ricostruisce riferimenti di tipo magico-sacrale, per cui dal culto della Terra-Madre, dalla rievocazione di divinità protettrici della fecondità e fertilità, giungiamo fino ai nostri giorni: «la fedeltà al luogo, culturalmente indicato per sacro attraverso i secoli, è apparsa con una costante continuità» e selci votive, ex voto etruschi e romani, pietre, edifici starebbero a dimostrarlo. «Chiamare in causa il tempo... vuol dire raccogliere i significati sedimentatisi nella sovrapposizione delle stratificazioni nonché quelle connotazioni emerse di recente, nel passaggio da una cultura contadina a una tecno-industriale» (pag. 26) di modo che «il luogo, così segnato, si trasforma in un perenne centro motore di potenza, mantenendosi ierofanico nonostante la morte e la nascita di divinità che si succedono sullo stesso posto» (pag. 38,

corsivo nel testo). È così che ripercorriamo la storia di una zona ricca di segni e significati, in cui il culto dell'acqua si intreccia con i richiami alla fecondità, con quelli alle difese naturali, alla mediazione magica. Vengono inseguite rispondenze arcaiche fra la donna vista nella sua funzione generativa e il piano agricolo, nel parallelismo delle vicende del seme, «che, sotterrato, dà la pianta, la quale, a sua volta, fornisce il seme, in una ciclicità che corrisponde alla nascita-vita-mortemorte-nascita dell'uomo», per cui «i due livelli della fecondità umana e della fertilità del suolo si associano, influenzandosi reciprocamente» (pp. 45-46). Tempo, spazio, sacralità si intrecciano in un discorso di recupero del significato profondo e molteplice di oggetti della cultura materiale, che lumeggia l'associazione simbolica profonda fra natura e cultura, dalla religiosità arcaica fino alla religione ufficiale dei nostri giorni: saranno ex voto anatomici, umili Madonne in terracotta, coroncine di rosario, offerte in grano, latte, olio, miele. Nella ricostruzione così operata, corre un filo diretto fra le colline galatofore e mammellonari di Giunone Lucina e la figura di Maria di Nazareth, fra le «rocce della fecondità», le «pietre lattaiole», le «pocce lattaiole» o «mamme longobarde», l'apparizione di donne o fate presso qualche fonte o corso d'acqua, e le più moderne «visioni celesti»: «spetta — dice Dini — alle creature più emarginate della classe subalterna, a quelle fanciulle condannate alla solitudine dei pascoli e alla mortificazione del lavoro più ingrato, avere il privilegio delle visioni celesti, quasi sempre nei luoghi già segnati» (pag. 71).

La Madonna di Monterchi «come qualsiasi altra figura rassicurante, indipendentemente dal valore assunto per mano dell'artista che le ha costruito un'immagine, vive una sua esistenza all'interno dei sistemi di sicurezza — dipendenza dei fruitori». Ed è in questa chiave che ne viene riproposta la lettura, in modo da mettere in luce la «identità materna preistorica, espressione comune di altre figure venerate in diverse aree delle vallate toscane». Si tratta cioè «di utilizzare l'opera di Piero, per capire anche le altre figure più povere che con la loro disponibilità e tutela salutare provvedevano in qualsiasi altro luogo a rassicurare le at-

tese della popolazione rurale» (pag. 86).

A Laura Sonni è più particolarmente affidata la parte relativa all'utilizzo delle fonti orali, alla «memoria di vita e di fatti come espressione e ricostruzione dei segni culturali e magici in Valtiberina e in particolare nel territorio di Monterchi» con cui si chiude il volume, che resta come una pregevole esemplificazione di come attraverso l'uso di fonti orali e materiali biografici, utilizzati in stretta interdipendenza con lo studio della vita quotidiana e inseriti in una visione diacroni-

ca, si possa giungere ad una ricostruzione, scientificamente fondata e nello stesso tempo ricca di suggestività, nella molteplicità di piani e significati cui si richiama e a cui rimanda, di quello che hanno significato e significano immaginario e realtà in una cultura agropastorale.

Duole che un testo così interessante e ricco non abbia avuto la diffusione e l'attenzione cui i contenuti gli avrebbero dato diritto.

MARIA I. MACIOTI

SUMMARIES in English of some articles.

Irving L. HOROWITZ *Militarism in Latin America*

Militarism plays a decisive role in both conservative and 'progressive' Latin American political systems. The high profile of the military appears to stem from the characteristics of the process which led the region to independency. Six types of militarism are recognized and analysed, and its two-fold nature is assessed at length. The author probes the complexities of civil-military relationships in Latin America: they allow no clear-cut and law-like hypotheses about their patterns. The global dimension and international links of Latin American military power structure are stressed.

Franco FERRAROTTI *Ten remarks about 'music and society'*

Marxist, idealistic and neo-Romantic approaches to the functions of art and artists within social systems are criticized. The author accounts for the specificity of music and outlines an aphorismatic program for the critical exploration of the music-society relationship.

Enzo RUTIGLIANO *Weber within the marxist orientation: a survey*

The Marxist perception of Weber was always influenced by the quality and the historical contingencies of the ideological debate within Marxism itself. The impact of contemporary German Marxism on Weber (Kautsky, Bernstein) is carefully assessed. In the 40's and the 50's, three different approaches to Weber's thought were personified by Lukàc, Adorno/Horkheimer and Merleau Ponty. Special attention is paid to the "politics of intellect" vs "politics of reason" dichotomy which lies at the core of Merleau Ponty's interpretation of Weber. The Sixties show a distinctive shift, which finds its most significant representatives in Marcuse and Habermas. The contributions of the Italian Marxists are surveyed.

Alessandro FERRARA *From autonomy to authenticity*

Neo-conservative social theories converge in describing today's cultural trend as a sudden break with the rationalist bent of Western modernity. This break would be rooted in the recent diffusion of

'post-modern' subcultures influenced by 'aesthetic modernism'. Against this interpretation, the author argues that the contemporary emphasis on self-realization and authenticity is neither a recent trend nor a subversion of the line of development thus far followed by Western culture. A reconstruction of the social thought shows that themes of authenticity began to develop in the 18th Century and were quite independent from "aesthetic modernism". An extension of Weber's analyses to the new tensions opened by the affirmation of Protestantism shows continuity between modern morality and today's emphasis on authenticity.

Roberto CIPRIANI *Music as autobiography: the Cherubini's case*

Through a careful analysis of biographical, autobiographical and musical materials, the author strives to identify the techniques and the structures of self representation through music. The central role played by the 'sacred' is emphasized.

(A cura di Enrico Pozzi)

PUBBLICAZIONI PERVENUTE:

IL POLITICO

Rivista Trimestrale di Scienze Politiche

Università di Pavia

Direttore: Pasquale Scaramozzino

Sommario del fascicolo n. 3, anno L, 1985

GIANLUIGI GALEOTTI - La regola del potere e il potere delle regole nell'analisi economica

FRANCO OSCULATI e **CATERINA PERUGINI** - Democrazie in deficit

STELIO MARCHESE - Dalla "guerra di popolo" alla diplomazia della tensione in Medio Oriente

SIMONETTA CASCI - Unione indiana: rapporti fra centro e stati

PAOLO COLOMBO - "Riforma legale" e "potere costituente" nelle costituzioni rivoluzionarie francesi

EMILIO WILLE - Federal and Confederal Aspects of the Draft Treaty Establishing the European Union

STEFAN MALFER - Studenti italiani a Vienna, Graz e Innsbruck, 1848-1918

PETER TOMPKINS - What Really Happened at Anzio

MARIA ANTONIA DI CASOLA - Grecia e Turchia nel Patto Atlantico

Recensioni e segnalazioni

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, 27100 Pavia - Casella postale 207 - 27100 Pavia (Italia)

Amministrazione: Dott. A. Giuffrè editore, Via Statuto 2, 20121 Milano

Abbonamenti 1985: Italia lire 35.000. Ridotto studenti, lire 28.000. Estero lire 55.000

FERRAROTTI - Il paradosso del sacro

<i>Prefazione</i>	v
<i>Prologo</i>	vii
I. Segnali dell'aldilà	1
1. Il ritorno del mistero, p. 3 - 2. La sconfitta del calcolo razionale, p. 7 - 3. La morte come incidente tecnico, p. 9 - 4. L'emigrazione cosmica, p. 14 - 5. Interrogare gli astri, p. 15 - 6. Fine della visione dicotomica, p. 16 - 7. La violenza esoterica, p. 20 - 8. Religione e religiosità, p. 22	
II. Il vento dello spirito	25
1. Il «grido di dolore» dei vescovi, p. 27 - 2. La nuova pentecoste, p. 28 - 3. Lo sfruttamento propagandistico della crisi del «mondo esterno», p. 31 - 4. La spiegazione del fenomeno. p. 35	
III. La ragione contro se stessa	41
1. La crisi della razionalità scientifica, p. 43 - 2. La presunta eclissi del sacro, p. 46 - 3. La teoria della secolarizzazione, p. 50 - 4. La fame di sacro, p. 53 - 5. Lo scientismo come neodogmatismo e quindi come tradimento della scienza, p. 55 - 6. L'umiltà dello scienziato come mossa tattica, p. 57 - 7. Scienza e potere, p. 60 - 8. Contro il dogmatismo scientifico il ritorno alla scienza come impresa umana problematica, p. 63	
IV. La presenza del Maligno	71
1. L'esercito di Satana, p. 73 - 2. La demonologia, p. 74 - 3. Streghe e magia, p. 77 - 4. La figura dell'esorcista, p. 82 - 5. Il rovesciamento blasfemo e l'ego dionisiaco, p. 89	
V. Il paradosso del sacro	95
1. L'interregno, p. 97 - 2. Accettare il problema come problema, p. 100 - 3. Oltre il ragionare dicotomico, p. 103 - 4. La protesta giovanile frustrata, p. 105 - 5. Il tramonto del pathos rivoluzionario, p. 108 - 6. L'uomo in situazione, p. 109 - 7. Il sacro come realtà bivalente, p. 112 - 8. Il polo dialettico fra razionale e sacro, p. 115	
VI. Il sacro e il caos	119
1. Il sacro come distruzione purificante: la «rivoluzione islamica», p. 121 - 2. La recrudescenza degli integralismi, p. 124 - 3. Il suicidio di massa del «Tempio del popolo», p. 127 - 4. Come si esce dal ghetto negro, p. 132 - 5. Il «terzo termine» ovvero la comunità ritrovata, p. 137 - 6. Il segno della divinità come potenza, p. 141	

FERRAROTTI - Cinque scenari per il 2000

<i>Prefazione</i>	VII
I. Lo spirito del tempo alla fine del secolo XX	3
II. La previsione sociale: difficoltà, strumenti, metodi	17
1. La società come molteplicità dialettica di sistemi, p. 19 - 2. La difficoltà della previsione sociale, p. 21 - 3. Il futuro come problema, p. 25 - 4. La partecipazione democratica, p. 28 - 5. Le tecniche specifiche di previsione, p. 32 - 6. Il metodo sistemico, p. 36 - 7. Postulati fondamentali, p. 38 - 8. I modelli destorificati, p. 43	
III. La società-formicaio	47
1. Urbanizzazione e sovrappopolazione, p. 49 - 2. La città agglutinante, p. 50 - 3. L'ospitalità dei pionieri, p. 53 - 4. Il buon uso delle crisi, p. 55 - 5. Il <i>continuum</i> urbano-rurale, p. 57 - 6. La perdita dell'individualità, p. 58 - 7. La logica del formicaio, p. 61 - 8. Fame e frenesia, p. 63 - 9. Vecchia e nuova dipendenza, p. 65 - 10. Il mito tecnocratico, p. 67	
IV. La società policentrica	69
1. Requiem per la città industriale, p. 71 - 2. La proposta di Adriano Olivetti, p. 74 - 3. La «Scuola di Chicago» e il caso di Roma, p. 77 - 4. La deglomerazione, p. 83 - 5. La Silicon Valley italiana, p. 85 - 6. Lo stress della tecnica avanzata, p. 88 - 7. L'elemento politico del processo di decentramento, p. 90 - 8. Una sfida alla classe politica, p. 93	
V. Il «gigantismo differenziato»	95
1. La generosa illusione del «villaggio globale», p. 97 - 2. Una nuova concezione del lavoro, p. 100 - 3. Il bambino elettronico, p. 101 - 4. Il rapporto servo-padrone, p. 103 - 5. Dalla cultura della carta stampata a quella del monitor, p. 105 - 6. Il computer e le casalinghe, p. 108 - 7. Il cambiamento delle professioni e delle figure sociali, p. 110 - 8. Innovazioni tecniche e stratificazione sociale, p. 112	
VI. La società «corporata»	115
1. Il problema politico irrisolto, p. 117 - 2. La vendetta postuma di Malthus, p. 120 - 3. Lo spettro della fame, p. 121 - 4. La «tribù bianca», tecnicamente forte e demograficamente debole, p. 124 - 5. La solidarietà ludica, p. 126 - 6. Il caso americano, p. 128 - 7. La crisi dell'etica vittoriana, p. 131 - 8. Il declino dell'affarista, p. 135 - 9. Le contraddizioni culturali della società industriale, p. 139 - 10. Il costo sociale della «società corporata», p. 141	
VII. La nuova oralità: Verso la società polivalente e multidimensionale	145

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in abbonamento postale Gruppo IV 70%

L. 10.000