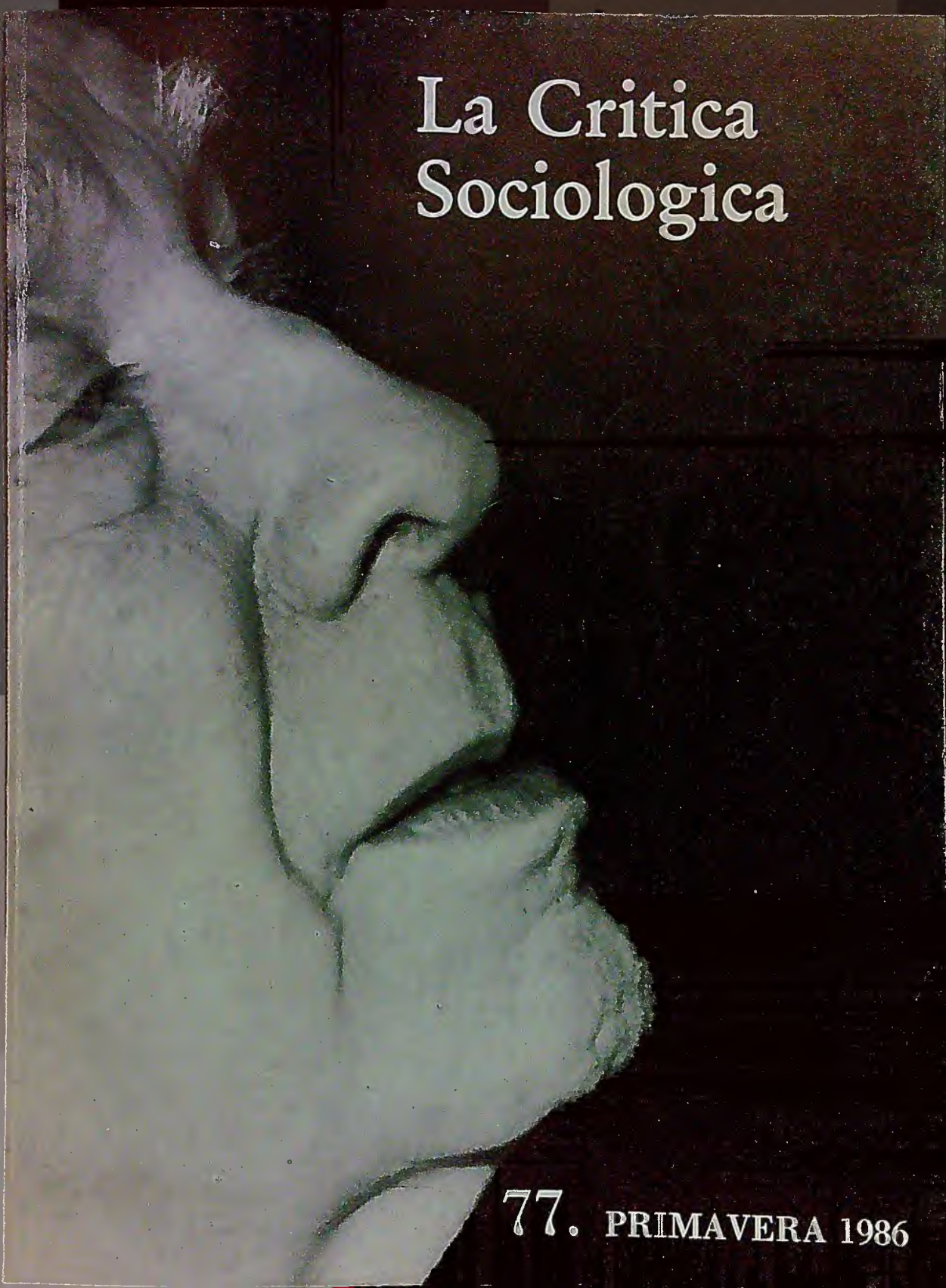


La Critica Sociologica



77. PRIMAVERA 1986

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

una copia L. 8.000 (IVA compresa)
abbonamento annuo L. 30.000 (IVA compresa)
un numero arretrato costa il doppio

ESTERO

una copia L. 13.000 abbonamento annuo L. 50.000

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 S.n.c. - 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

77. PRIMAVERA 1986

marzo-maggio 1986

SOMMARIO

F.F. — A proposito di storia, struttura, sociologia	pag.	3
Clodovis Boff — Teologia della liberazione. (Intervista a cura di M.I. Macioti)	»	6

SAGGI

GERHARD GROHS — La funzione sociale delle autobiografie in Africa	»	24
GIANFRANCO BOTTAZZI — Sociologia e sottosviluppo	»	38

INTERVENTI

NICOLA PORRO — Storia e percorsi della decisione di voto: un contributo psicosociologico	»	52
SERAFINA CERNUSCHI SALKOFF — La labilità sociale	»	69
ALESSANDRO FERRARA — Il fondamento della validità nell'età dell'assenza di fondamento	»	88
RITA CACCAMO — La morte come fatto sociale	»	101
MARIA I. MACIOTI — Autobiografia di un paese: Anguillara	»	108

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

ROBERTO CIPRIANI — Cultura ed emarginazione giovanile in area metropolitana: il caso di Roma	»	112
GAETANO CONGI — L'imprenditore calabrese fra tradizione e mutamento	»	126
PAOLO APOLITO — Il popolo del papa. Riflessioni su una comunicazione impossibile	»	137
RITA CACCAMO, MANUELA OLAGNERO — Il lavoro intellettuale tra creatività e esperienza (parte II)	»	144

CRONACHE E COMMENTI

GIULIANA DI FEBBO — A dieci anni dal franchismo	»	156
MARIA I. MACIOTI — Parlando di ideologia	»	158
GABRIELLA PAOLUCCI — Tempo e scienze sociali	»	161
NICOLA PORRO — Nuove prospettive di teoria sociale: il convegno del «Mulino» a Bologna	»	163
JACEK WODZ — Metodi qualitativi in sociologia. Un convegno internazionale a Katowice	»	165

SCHEDE E RECENSIONI

A. Accornero, G. Bianchi, A. Marchetti-L.R. Benedetti-A. Camarso, E. Raposo, S. Flaksman-F. Crespi-V. Cotesta-G. Laino-M. Komarovskiy-E. Morin-I.C. Petrini-F. Rossi-Landi-S. Tabboni-A.N. Terrin, U. Bianchi, M. Dhavamony, C. Prandi	»	169
--	---	-----

In copertina «Jorge Luis Borges» foto di Patrizia Barberito

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 18 giugno 1986

Giusto trent'anni fa, nella primavera del 1956, se la memoria non m'inganna, Filippo Barbano e io ci presentavamo insieme alla prima Libera Docenza in sociologia di questo dopoguerra, sotto la ferula di una commissione alquanto anòmala, costituita da Corrado Gini, Giuseppe Palomba e Enrico Paresce. Era in palio un solo posto, con facoltà del Ministero di riconoscerne un secondo. Barbano, che vantava l'autorevole appoggio del giurista Capograssi, ed era lui stesso laureato in giurisprudenza con Norberto Bobbio, se non erro, passò per primo. A me il Ministero riconobbe il titolo solo un paio di mesi dopo, ma non dimenticherò fin che campo quanto dovetti arrampicarmi sugli specchi alla prova della lezione, essendomi toccato in sorte il tema, per me ostico, delle teorie demografiche dell'illustre Gini, lo stesso di cui si favoleggiava che andasse settimanalmente da Mussolini a rassicurarlo, cifre alla mano, che il ritmo procreativo degli italiani non perdeva colpi, che risultava anzi soddisfacente. Qualche anno più tardi, nel 1960, quando fu richiesto dalla Facoltà di Magistero dell'Università di Roma e quindi espletato il primo concorso a cattedra — con una commissione probabilmente meno digiuna di sociologia, composta com'era da Francesco Vito, Renato Treves, Nicola Abbagnano, Franco Lombardi e Camillo Pellizzi — dovetti dire addio al valoroso compagno di cordata Barbano, i cui meriti sono sotto gli occhi di tutti e del quale leggo ora con interesse l'istruttivo, ampio saggio «Per una storia della sociologia», elaborato per il Convegno nazionale inteso a celebrare i ventitre anni della rivista Studi di sociologia, attualmente diretta da Vincenzo Cesareo (si veda il numero doppio 2-3, aprile-settembre 1985, pp. 152-175). Credo che la preoccupazione di Barbano circa l'inradicamento o meno della sociologia italiana sia da condividere, ma che in lui questa preoccupazione si presenti monca, forse per un eccesso di prudenza, rispetto alle esigenze connesse con la struttura teoretica del pensiero sociologico e nel contempo con le caratteristiche specifiche del più vasto contesto sociale. È curioso, per esempio, che si pensi di poter periodizzare una disciplina senza alcun riferimento preciso all'evoluzione della struttura economica della società globale.

Altrettanto curioso è che in tutto l'ampio excursus non compaia l'interlocutore-critico fondamentale dell'istanza sociologica, vale a dire lo storicismo idealistico crociano, che fin dai primissimi anni del '900 aveva usato, nei riguardi delle ricerche sociologiche paleo-positivistiche, ma non solo di quelle, il pettine di ferro d'una critica demolitrice, così efficace che oggi ancora, nella sua storia della Cultura del '900, l'italianista Alberto Asor Rosa non trovi di meglio, a proposito di scienze umane e sociali, che parlare dell'onnipresente Umberto Eco e di quella semiologia prête-à-porter per la quale la società è una divertente metafora. Visto che le discipline sono quelle che sono state e che la loro vita, fiorente o grama che sia, si manifesta anche attraverso le riviste, forse si poteva anche accennare e vagliare criticamente la lontana iniziativa torinese che, nella primavera del 1951, aveva dato origine ai Quaderni di sociologia. Si è forse temuto il rischio di «storicizzare il teoretico».

È però a questo rischio che, nello stesso fascicolo di Studi di sociologia, dedica acute riflessioni Pierpaolo Donati (si veda P.D., «Problemi teorici nella sociologia italiana», pp. 212-238). Donati ne appare affascinato. Scrive: «La storia di un problema non è il problema. ...Come sociologi, siamo ben avvertiti: un problema è sempre storicamente prodotto e contestualizzato». Donati teme la riduzione del problema teorico alla sua matrice storica, rivendica l'autonomia della «theoria». Sono d'accordo, con qualche riserva: 1) non confondere teoria e modello; la teoria è sempre uno «sguardo» al problema storicamente emergente e determinato; in questo senso, uno «sguardo» necessariamente circoscritto e datato, legato ad un preciso «orizzonte storico», non ha nulla di intemporale o di metastorico; 2) il «modello» è una costruzione essenzialmente arbitraria, una costruzione mentale, utile, ma da non reificarsi mai, pena la pseudoeternizzazione di elementi storici o «valori» particolari tradotti in «momenti evolutivi universali»; in questo senso, T. Parsons è costruttore di modelli, non un teorico sociale, o social theorist; N. Luhmann è un Parsons coerente fino all'estremismo; 3) come non riesco a contrapporre storia e struttura, perché l'una vive e si sviluppa nell'altra (anche se ciò richiederà ovviamente un neo-storicismo), così non contrappongo teoria e prassi. Donati scrive, piuttosto sbrigativamente: «La teoria sociologica non è puramente speculativa, ma non vive del suo rapporto con la prassi». Di che cosa vive? L'autoriflessività, invece che momento autocritico, rischia di divenire evasione o discorso che si avviata su se stesso o vaporoso solipsismo. Donati aveva iniziato con un richiamo importante, che condivido appieno e che molti anni fa proponevo, sulla scorta di G.D.H. Cole, come definizione propria di un

marxismo non dogmatico e non «pietrificato», come allora si diceva usando un termine sartriano: «realismo critico», vale a dire un realismo capace di non scambiare il «dato pragmatico» con il «dato problematico» (così mi esprimevo nei miei vecchi Lineamenti di sociologia, ora Liguori, Napoli; ma si veda in proposito il mio recente «Historical Roots of social Science» in Society, luglio-settembre 1985) attento a cogliere la reciprocità fra prassi e valori, fra datità e vissuto, fra simboli e rapporti materiali di vita. Va da sé che questa reciprocità non la si può stabilire a priori, non esce bell'e fatta ex capite Jovis. Ha da essere ricercata sul campo, con pazienza, e con l'umiltà che si addice agli amanti della verità.

F.F.

Fra fine ottobre e metà novembre 1985 ho avuto l'opportunità di un soggiorno di lavoro a S. Paolo, in Brasile, presso il Centro de Estudos Rurais e Urbanos del Departamento de Ciências Sociais. Si è trattato di un'esperienza di grande interesse, che è stata per me particolarmente proficua grazie all'aiuto delle colleghe del Ceru e dell'Istituto Italiano di Cultura, diretto dal prof. Manenti, specie per quanto attiene allo studio della marginalità urbana e della situazione della chiesa e delle comunità di base. Ero arrivata a S. Paolo con segnalazioni e lettere di presentazione delle agenzie di stampa Adista e Asca. Non ho trovato tutte le persone che avrei voluto incontrare: Josè de Souza Martins, esperto di analisi economica e sociale, assente per motivi di lavoro, Frei Betto, che viaggiava per presentare il suo ultimo libro, un'intervista a Fidel Castro, il cardinale Arns, fuori S. Paolo, Leonardo Boff, tenuto al silenzio. Nello stesso tempo, però, ho avuto la fortuna di poter parlare a lungo con la mia ospite, la professoressa Maria Isaura Pereira de Queiroz, autrice di noti studi sul messianesimo; il gruppo di Sociologia della religione, della stessa facoltà, mi ha dedicato un intero pomeriggio sui temi della Teologia della Liberazione e del dissenso, della presenza di altri tipi di religiosi in Brasile. Ho così imparato a non distinguere troppo nettamente fra magia e religione, fra reale e immaginario: il confine, da queste parti, appare sempre molto labile. Mi spiegano infatti come qui molta gente, o contemporaneamente o in epoche diverse della propria vita, possa essere cattolica, magari pentecostale (i pentecostali in Brasile sono protestanti) e aderire a qualche culto afro-brasiliano. La prof.ssa Pereira mi parla a lungo di Roger Bastide, del suo essere un protestante, seriamente e duramente convinto della propria appartenenza, del suo coinvolgimento con le religioni afro-brasileire, della sua credenza nell'«umbanda», del suo portare appesa al collo l'immagine del dio. Ho imparato a conoscere le interpretazioni circa la chiesa brasiliana avanzate da Della Cava, di cui mi viene dato un testo presentato al congresso di Aguas de Sao Pedro (22-25 ott. '85), Chatolicism and Society in contemporary Brasil. Note for a History in progress. Ancora, ho potuto parlare con l'avvocato Josè J. Queiroz, autore di un testo su A Igreja dos Pobres na America Latina, Editrice Brasiliense, estensore del ricorso a Giovanni Paolo II in favore di Leonardo Boff. L'avvocato Queiroz ritiene che la Teologia della Liberazione derivi dalla prassi: si tratterebbe di una riflessione da parte della popolazione che, in comunità, si pone interrogativi circa l'oppressio-

ne e la miseria in cui vive (è noto che 2/3 dei brasiliani consumano giornalmente meno calorie di quanto indicato come termine minimo dalle Nazioni Unite, e che il tasso di delinquenza è altissimo, specie con riguardo ai giovani e anche ai bambini): il teologo quindi non farebbe altro che organizzare e sistematizzare. Dato il protrarsi nel tempo dei governi autoritari, secondo Queiroz è mancato al popolo il modo, lo spazio per esprimersi: unico spazio possibile, la chiesa, ed in particolare la chiesa cattolica, oltre a qualche chiesa protestante. Mi spiega che le prime comunità sono nate verso il 1945-'50, che hanno avuto poi grande impulso con il Vaticano II. Si è realizzata così una certa collegialità, una qualche partecipazione del popolo al governo della chiesa; la visione gerarchica si sarebbe lentamente mutata, fino alle attuali forme di partecipazione. Mi parla, ancora, della vastità del movimento della Teologia della Liberazione che nel 1980 ha visto un convegno con una presenza che andava ben al di là del Brasile, mi parla degli sviluppi avutisi in Africa, in India, nello Sri Lanka.

La sua visione si discosta nettamente da quella degli studiosi di Sociologia della Religione con cui ho parlato; secondo alcuni di loro infatti, le comunità di base sono sorte per impulso della chiesa, e avrebbero poi, in qualche modo, preso la mano alla gerarchia; secondo altri, sarebbero invece, a tutt'oggi, dominate dal clero: la Teologia della Liberazione sarebbe quindi un qualcosa che viene dall'alto e che riguarda essenzialmente i teologi.

Sono stata accompagnata da funzionari del comune di Maua (a 30 Km da San Paolo) a vedere alcune delle 80 favelas presenti nel loro territorio: ma mi hanno anche portato alle mense popolari, a visitare i ragazzi che imparavano abilità tecniche e manuali (impartite gratuitamente, dietro la contropartita di una frequenza a scuola), mi hanno dato copia degli studi e ricerche fatte in loco, e della pianificazione che ne era derivata. Ho così potuto discutere della situazione della povertà e del ruolo della chiesa con alcuni esponenti della Casa de cultura y fé, fra cui Petrini. Secondo loro, il 1970 è il periodo in cui sarebbero maggiormente cresciute le comunità; ed è anche l'epoca della dittatura. Credono che attualmente le comunità di base stiano vivendo un periodo di riflusso, che assisteremo ad una fioritura di sette. Passato il periodo del «mito della novità», caratterizzato da slogans tipo «cinquanta anni in cinque» (epoca della costruzione di Brasilia) si è arrivati infine a pensare alla modernità del Brasile non più in base a modelli nord americani. In questa fase, secondo Petrini, la sociologia si sarebbe legata a proposte politiche: il progetto del futuro così sarebbe retaggio, come sempre, delle élites intellettuali. Non senza problemi, per la «radicale incapacità di capire le esigenze popolari da parte degli intellettuali». La fioritura della chiesa cattolica, spontanea e non finalizzata in una prima fase, secondo Petrini «è stata fortemente canalizzata verso il '76-'77 verso l'azione sindaca-

le e politica... guidata da antiche leadership in modo più o meno sommerso». Così, «quando il gioco politico si riapre, le comunità di base sono inglobate in una realtà in cui sono messe in un discorso competente che le intimidisce, in posizione di minorità, in un certo senso, perché i partiti politici si presentano con un discorso competente che stona con il loro stile di convivenza, dibattito, ecc.»: di qui l'incapacità da parte della comunità di «sfuggire all'ideologia dominante liberal-progressista che fino ad ora ha valorizzato solo l'aspetto di rivendicazioni, con disinteresse per le altre dimensioni». A suo dire, non si contesterebbe in genere, da parte delle comunità, l'autorità ecclesiastica, ma se ne richiederebbe invece l'appoggio. Sarebbero le aree estreme, ridotte numericamente, a fare chiasso, amplificato del resto dai mezzi di comunicazione di massa. Parlando dei vescovi, si può dire che quelli più reazionari saranno una decina, quelli «radicalizzanti nel senso della secolarizzazione», forse quindici: ma i vescovi sono in totale trecentosettanta. L'elaborazione da parte dei teologi della Liberazione e dei sociologi, avrebbe così seguito «una logica propria», sviluppando, con il popolo, «da un massimo di identificazione... a un massimo di distanza», fino ad arrivare a «un progetto di liberazione che è profondamente estraneo all'anima popolare». Così, mentre ora F. Henrique Cardoso e Candido Procopio, per citare i nomi più noti fra quegli studiosi che sono stati espulsi nel '69 dall'università statale per ragioni politiche, avanzerebbero riserve e «osservazioni forti» nei cfr. del marxismo, i teologi della liberazione li accusano di posizioni revisioniste. «Invece — osserva ironicamente Petrini — i teologi hanno la chiave per capire il popolo!», nonostante le ingenuità da un punto di vista teorico, l'oblio della spiritualità, dell'etica, e così via... Ci troveremmo di fronte, quindi, a due livelli: «un livello popolare, che vuole la liberazione, fedele al papa ecc., e dall'altra parte intellettuali cattolici che fanno guerra santa. Sono due cose diverse e passano nella mente di alcuni, come una sola». Petrini tempo fa è stato chiamato dal cardinal Arns come responsabile della pastorale per la diocesi: la sua opinione quindi è di particolare rilievo.

Ho pensato allora ad una discussione di questi temi con uno dei protagonisti di questo movimento, e ho chiesto ed ottenuto un appuntamento con Clodovis Boff, fratello di Leonardo, autore di testi teologici noti e tradotti anche in Italia. In quei giorni, Clodovis Boff doveva venire da Rio de Janeiro per alcune lezioni, ed ho così potuto incontrarlo, il 13 novembre, in una calda mattinata di primavera, in rua de Fico 100, Ipiranga. Nel cortile polveroso giocavano a pallone molti bambini, sacerdoti passavano avanti e indietro nella stanza mentre parlavamo e si registrava. Clodovis Boff ha parlato in italiano, interrompendosi a tratti per rispondere al telefono, o per chiedere il permesso prima di consegnarmi i materiali preparatori elaborati dai teologi brasiliani in vista del Sinodo. Di apparenza timida e poco appariscente, si è poi accalorato man mano che si discuteva del ruolo

dei teologi e delle comunità di base in relazione ai temi della povertà e dell'emarginazione. Ha rivisto il testo della sua intervista, che gli avevo inviato, prima di partire per alcuni mesi di lavoro in Guatemala e poi in Amazzonia.

Ho preferito lasciare nel testo dell'intervista alcune imperfezioni linguistiche, piuttosto che intervenire con il rischio di forzare il significato.

* * *

Lei stava dicendo che durante gli anni della dittatura...

C'è stata un'accelerazione, una radicalizzazione di questo movimento di base della Chiesa, perché si dimostrava che i Governi erano impopolari, e allora la gente della Comunità di base che era lo spazio privilegiato, se non unico, dove il popolo poteva radunarsi, discutere, ha portato avanti, perché questa era la dinamica della Comunità di base. E allora, io dicevo che tutte queste interpretazioni che tu avevi avuto, hanno qualche parte di verità.¹

Ma adesso, secondo Lei, queste comunità di base sono una realtà forte, che cresce, o sono una realtà in fase calante?

No, no. Cresce, cresce, sì. Cresce in due sensi. Cresce nel senso che si diffondono. Si diffondono lateralmente, vuol dire che crescono in termini quantitativi. E crescono anche qualitativamente, nel senso che hanno una coscienza più acuta dei problemi sociali ed hanno una partecipazione più grande ai processi di trasformazione proprio nei sindacati, nei partiti, nei movimenti popolari.

Lei pensa che queste comunità danno abbastanza spazio ai laici, o pensa che sono sempre i Sacerdoti che danno le indicazioni alla Comunità?

Vedi, questo tipo di interpretazione non funziona molto qui, in Brasile. Perché? Da una parte i sacerdoti... Sono pochi, e quelli che sono impegnati in questo processo si sono profondamente popolarizzati; nel senso che si sono inseriti nella cultura, nella causa e nel processo popolare. Loro si sono molto laicizzati in questo senso. Si sono declerilizzati, in grande parte. E, per l'altra parte, il popolo ha assunto il problema sociale, il problema della Chiesa come un problema suo. Ed allora, questa divisione, per esempio, Sacerdote-

¹ Durante un colloquio con il Gruppo di Sociologia della Religione, coordinato dal Prog. Lísias Nogueira Negrão il 7 novembre 1985, presso la Facoltà di Scienze Sociali dell'Uspe (São Paulo) si erano evidenziati pareri contrastanti sul ruolo e sulla autonomia delle Comunità di base in Brasile, sul rapporto fra i laici e i sacerdoti.

clerico e popolo laico non funziona molto a livello di Chiesa popolare. Vuol dire che lì, nella comunità di base, la suora inserita, il sacerdote popolarizzato o un teologo della liberazione si trovano nel loro spazio. E la gente che discute il Vangelo, che prepara la Messa, si trova anche come facendo cose proprie. Allora c'è una simbiosi della Chiesa e del Popolo e questo, è vero, si fa a livello di base e non a livello più alto, dove la distinzione, la divisione resta più chiara.

*Sì. Senta, le chiedo ancora una cosa. Mi dicevano, invece, che le comunità adesso vanno male, non hanno tutta questa forza che avevano prima, durante la dittatura, che è stato il momento più importante, e che adesso sono un pochino in declino; e che ci sono molte sette protestanti, per esempio i Pentecostali, che hanno invece molto spazio.*²

È difficile misurare la forza delle comunità di base a livello sociale, e anche misurarne la loro crescita; ma c'è un indice che è un indicatore che mi pare espressivo. Per esempio, adesso si prepara il 6° inter-ecclesiale del Brasile. E sono stati messi in movimento tutti i quattordici Regionali, le suddivisioni della Conferenza dei Vescovi; e tutti questi quattordici Regionali che coprono tutta l'area del Brasile si faranno rappresentare ognuno con settanta membri. Questo vuol dire che cosa? Due cose. Primo, che le comunità di base stanno penetrando in tutta l'area nazionale. Secondo, che le comunità di base penetrano anche nello spazio ufficiale della Chiesa Brasiliana. Vuol dire che non sono semplicemente gruppi marginali o semimarginali o minoritari. Sono gruppi che adesso entrano, penetrano, occupano spazio anche nella struttura della Chiesa, nella CNBB.³ Per me, questo è un indicatore della loro crescita. È evidente che non crescono abbastanza per occupare tutto lo spazio del popolare; ma è anche impossibile che questo arrivi completamente; e per questo c'è molto spazio per gli altri gruppi popolari non cattolici.

Come le sette protestanti, i movimenti Pentecostali, ma questo non vuol dire che le comunità diminuiscono. Vuol dire semplicemen-

² Cfr. di JOHN WHITWORTH, *The Doukhobore, The Hutterites and the Canadian State*, in CISR, Acts 15th Int. Conference on Sociology of Religion, Venice, 1979. pp. 205-228, in cui si sosteneva l'ipotesi che le sette ed i gruppi ecclesiali si sviluppino meglio in un contesto di leggera persecuzione.

³ Si tratta della Conferenza Episcopale Brasiliana.

⁴ Cfr. ad es., di SAVERIO TUTINO, l'articolo uscito ne «La Repubblica» del 4 settembre 1984, dal titolo *L'America Latina dei poveri ha già scelto il suo altare*, in cui si parlava di quattro correnti esistenti nella chiesa brasiliana: 1) la «Chiesa del popolo», vicina alle comunità di base e alla teologia della liberazione, 2) la «Chiesa democratica» impegnata nel senso della apertura e del progresso, anche se rifiuta mutamenti radicali, 3) la «Chiesa moderata» decisamente conservatrice, maggioritaria nel Celam (l'apparato burocratico della Conferenza dei vescovi latino-americani) e 4) la «Chiesa repressiva», vicina all'Opus Dei e al card. Scherer di Porto Alegre.

te che le masse brasiliane sono masse ogni volta più diseredate e queste religioni che sono religioni dell'abbandono e anche della resistenza, diventano ogni volta più le religioni che corrispondono a questa situazione di emarginazione sociale.

Ho capito.

È differente dalla Chiesa semplicemente rinnovata, modernizzata, che è la Chiesa della maggioranza ancora. La Chiesa dei Vescovi moderati, che sono il 60% dell'Episcopato, ma che sono ora guidati, direi, da questa minoranza del 25% dei più aperti, più di base, più profetici. Questi presentano un più persuasivo discorso, esperienze più originali, e per quello hanno un'egemonia pastorale.

Sa perché glielo chiedo? Perché ieri mattina sono andata, forse Lei lo conosce, è un posto che si chiama «Casa di Cultura y Fé»⁵ che è vicino alla PUC⁶ dove appunto c'è della gente che lavora in comunità di base ed ho parlato con Petrini. Credo che sia responsabile della Pastorale diocesana. È stato chiamato dal Cardinale come responsabile della Pastorale ed io ho l'impressione che sia vicino a Comunione e Liberazione; lui mi diceva appunto che una cosa è l'esigenza del popolo, una cosa sono i Teologi e mi faceva un discorso che poteva essere un discorso di chiusura, sotto una veste aperta. E allora non capivo più bene...

Ma lui non è molto espressivo dei movimenti di comunità di base, perché lui cerca di fondare le comunità di base a livello di classi medie, soprattutto studentesche, dell'Università.

Qui in Brasile c'è molta diffidenza verso questo movimento di Comunione e Liberazione perché la sua estrazione estera non corrisponde ad una matrice originaria nostra; rappresenta un pò un neo-colonialismo pastorale. Una proposta ancora neo-populista è una base alla fine divisionista. Qui in Brasile si interpreterebbe così, perché cerca di guidare i movimenti popolari a partire di sopra, dai gruppi di classi medie, intellettuali, professori, teologi che vanno dal popolo per guidarlo ecc.

Mentre noi pensiamo di andare al popolo per camminare con lui, non per guidarlo, per aiutarlo affinché il popolo guidi se stesso.

⁵ Casa de Cultura y Fé, Rua Cardoso de Almeida 313. Ci sono andata la mattina del 12 novembre '85 ed ho avuto una lunga conversazione, oltre che con Petrini (oriundo italiano, è in Brasile da 12 anni, si è fatto prete a S. Paolo) con Miguel Mahfoud, che con A. Alves di Oliveira, I. Gomes Almeida e S. Cavichioli ha curato il testo *Os nordestinos em São Paulo*, São Paulo, Edições Paulinas, 1982, uscito con una prefazione del cardinale Paulo Evaristo Arns.

⁶ Si tratta della Pontificia Università Cattolica.

Lui diceva il contrario.

Sì, lui può dire che noi facciamo il discorso populista, ma la nostra pratica si vuol contraria.

Poi dice... per esempio mi ha detto: esiste il PT⁷ c'è una parte della Chiesa che lo appoggia, è vero, ma «limitatamente a certe leadership». Si può parlare di convergenza, ma è un'anima pannelliana e populista...

Il PT?

Sì, e anche la chiesa che lo appoggia; e poi dice che, appunto, sono due cose diverse, che ci sono due livelli: il livello popolare, che vuole la liberazione e che è fedele al Papa; e dall'altra parte «intellettuali cattolici che fanno guerra santa». Sono due cose diverse e «passano nella mente di alcuni come una sola».

Sì, lui fa l'interpretazione tipo «ciellino».

Infatti, io ero molto confusa perché in Italia CL è considerato un movimento moderato, di destra e è a volte accusato di integralismo. Allora non capivo più come si metteva questa storia.

Lui è legato a una CEB, ma non è molto espressivo del movimento nazionale più grande. Lui ha scritto anche una tesi, ma non so se la conosci...⁸

Me l'ha data.

Io l'ho letta. Non è male, non è male. Ho approfittato della lettura di questo libro. È evidente, vi sono contraddizioni nella base della comunità, sì, non è così omogeneo il movimento, ma non in questo livello come lui propone. Per esempio, c'è una contraddizione tra un processo di trasformazione sociale, che è evidente come proget-

⁷ Partido dos trabalhadores; gli altri partiti sono: il Partido do Movimento Democrático Brasileiro, che portava come candidato Ferdinando Henrique Cardoso, e il Partido de Frente Liberal. Le ultime elezioni, a San Paolo, hanno visto la vittoria di Ianio Quadros su Cardoso. Al PT mi sono recata il 12 novembre '85, in Avenida 11 de Junho 260 e sono stata ricevuta da Rubens Lemos, della Direzione nazionale, che mi ha intrattenuto a lungo, oltre che sulla campagna elettorale in corso, sulle finalità e intenti del PT e sui rapporti che il partito ha con alcuni intellettuali e con la chiesa.

⁸ Cfr. di João Carlos Petrini, *CEBs: un novo sujeito popular*, Editore Paz e Terra, Brasil, 1984. La dizione «CEBs» è quella in genere utilizzata per indicare le comunità di base. A proposito della presenza di Comunione e Liberazione nella università cattolica, a S. Paolo, ed in genere nella diocesi, sono stata più volte messa in guardia contro l'applicazione, in Brasile, di categorie interpretative proprie del contesto italiano.

to e anche come processo di trasformazione intra-ecclesiale, del sistema ecclesiastico. Ma qui entrano fattori e valori particolari, come per esempio la figura del Papa. Questi elementi sono molto problematici a livello popolare, perché il Papa, per esempio, il simbolo del Papa è molto... radicato nell'animo popolare⁹. Allora si esige, non una eliminazione di questa figura, ma una conversione, una rilettura, una trasformazione anche di questa figura. Perché una chiesa popolare esige non solamente il Vangelo, una lettura di Vangelo distinto, un rapporto con una società distinto ma anche una maniera di fare teologia distinta, una maniera di essere suora o religioso distinta, ma anche una maniera distinta di essere Vescovo, di essere Sacerdote ed anche Papa. Vuol dire una maniera più partecipativa, più democratica, più assunta da tutti come era nel Nuovo Testamento, negli Atti degli Apostoli. Questo non vuol dire eliminare questo punto che è essenziale per la fede, la figura di Pietro, ma cambiare certi atteggiamenti autoritari, medioevali.

Certo, certo.

C'è contraddizione, evidentemente. Ma io penso che si tratta qui di una posizione piuttosto metodologica, pedagogica, che non di un problema teologico.

Sì: infatti qualcuno diceva che la difficoltà era di questo genere, che le spinte sono sociali e che quindi la mediazione teologica incontrava la difficoltà che le veniva per esempio dall'aver usato strumenti delle analisi sociali, delle scienze sociali, se lei vuole.

Sì.

Che sono in parte estranee alla Teologia, in qualche modo...

Marxista.

Non decisamente o necessariamente marxiste. Sì, ne parlava Pettrini, parlava di marxismo, ma io non dicevo di lui, in questo momento. Dicevo, in generale molti hanno questa impressione, insomma; il fatto che forse in parte voi avete accolto delle istanze moderne che sono portate da analisi di tipo anche sociologico, ecco, ha portato poi problemi dal punto di vista della teologia. Non so se questo è esatto.

C'è anche quel problema lì, ma si pone piuttosto a livello di linguaggio. Per esempio, le interpretazioni che danno i teologi della situazione sociale brasiliana si fanno in termini di un discorso che

⁹ De resto, mi si diceva che qualsiasi Papa, anche riformista, in America Latina è considerato sempre come «avanzato rispetto ai dittatori».

articola il dialogo con le scienze sociali, anche con il marxismo. Impiega, per esempio, termini come «lotta di classe», come «socialismo», come «società anticapitalistica», come «potere popolare» ecc. Tutto questo linguaggio presenta qualche difficoltà con alcune comunità di base, soprattutto con quelle comunità che non sono molto inserite nei movimenti popolari più avanzati, come, per esempio, le comunità di base di Campo o delle periferie di città meno travagliate dal sindacalismo, ecc. Ma c'è in corso un processo di incontro molteplice tra teologi e base popolare.

Per esempio, noi teologi, se guardiamo il discorso che avevamo dieci anni addietro e il discorso che abbiamo adesso, constatiamo che abbiamo popolarizzato molti nostri discorsi. Vuol dire che stiamo superando non solo un linguaggio, ma anche un'impostazione più razionalistica, più illuministica, direi più fredda ma senza con questo perdere l'apporto delle scienze sociali, ma arricchendolo con l'apporto della sapienza popolare. Perché il popolo fa un'interpretazione propria del fenomeno dell'oppressione, dell'emarginazione, cioè, attraverso la religione, attraverso il discorso quotidiano. Allora arricchiamo il nostro discorso con questo discorso. È vero, c'è qui un processo sì contraddittorio, ma non antagonistico. C'è sì una convergenza fondamentale, perché il popolo da parte sua cresce nella percezione più critica della sua situazione e i Teologi crescono anche nel loro inserimento nel linguaggio e nella cultura della gente.

Posso chiedere se è vera una cosa che ho letto sui giornali italiani, cioè che Lei passa molto tempo, per esempio, nei dintorni di Manaus, con questa gente?

Sei mesi, passo in Amazonia.

Questo significa che veramente ha una conoscenza diretta di questo problema.

Sì, e partecipo molto da vicino ai movimenti di base delle comunità. Ti dò un esempio di questo cambio o scambio di linguaggio. Io ho scritto, scritto no, io ho formulato, redatto, un documento della Chiesa del Rio Branco, estremo est del Brasile, la capitale dello Stato più giovane del Brasile, Acre, dove io lavoro più vicino al popolo; nel '79 là si è parlato di socialismo, chiarissimamente. Socialismo, socialismo, socialismo, ma era un discorso che passava sopra alla testa della gente. Era un discorso degli agenti pastorali più avanzati. Dopo il '79, abbiamo redatto un documento sulla Pastorale dei partiti perché emergeva il problema della riforma dei partiti, dopo la dittatura. E là uno dei criteri di scelta del partito era che questi avesse un orientamento socialista. Ma adesso, due anni fa, la gente ha eliminato questo aggettivo. Perché? Non perché la coscienza si sia arrestata, ma perché questa parola era metodologicamente, pe-

dagogicamente non adatta, rappresentava un avanguardismo intellettuale, che non si adeguava al livello globale, medio di coscienza della gente.

Lasciamo stare questa parola, parliamo invece di una società partecipativa, sia a livello economico che politico e culturale. Così si conserva il concetto fondamentale e si supera l'etichetta, la parola, che proprio ha contenuti ideologici un pò problematici a livello della gente, no? E questo per me è un avanzo a livello dell'incarnazione del teologo nel linguaggio della gente popolare.

Un altro esempio, ti dò. Nell'incontro che abbiamo fatto, il quarto incontro inter-Ecclesiale, a Itaici...

Dov'è Itaici?

Itaici è dove i Vescovi si radunano ogni anno in San Paolo. In San Paolo, nel quarto incontro inter-Ecclesiale c'erano 400 agenti di base, alcuni agenti pastorali più i Teologi; i Teologi non hanno preso la parola (ad eccezione di due o tre, perché la gente lo domandava), perché non volevano influenzare. Nell'ultimo raduno del Nord-Est, al quinto incontro inter-ecclesiale, allora c'è stata una interlocuzione, una partecipazione più armonica tra Teologi e base, perché la gente sentiva che i Teologi stavano lì non per imporre una dittatura intellettuale, ma stavano lì per aiutare ad essere semplicemente compagni. Loro chiedevano «noi vorremmo che ci spiegaste meglio che cosa è questa riforma agraria, come sono i partiti, come sono costituiti, quali e come sono i grandi progetti del Governo». Noi entravamo per esplicitare, per offrire elementi, informazione o spiegazione alla gente quando essa domandava. Allora c'è stata lì una specie di integrazione molto più grande e più armonica, diciamo più sinfonica fra membri di comunità di base, agenti pastorali e intellettuali, sia sociologi che teologi. Allora si è visto lì che ci è stato un incontro utile tra gente di base e gente di gruppo. Tutto questo vale in media, in generale. È chiaro che sempre restano punti un pò conflittuali.

Senta, faccio ancora un'obiezione, va bene?

No, no, anzi... fai.

... così lei mi aiuta a capire meglio. Molta gente dice che in fondo voi volete un ritorno alla Chiesa primitiva, no?

Sì.

Allora, tutti i ritorni sono una cosa che per definizione non sono mai possibili...

Tutte queste sono obiezioni di intellettuali. Bisogna analizzare il fenomeno nel processo reale.

Allora quando tu vedi le comunità di base che si leggono sulla Comunità primitiva; che lì tutto era in comune, che mettevano tutto in comune, il loro primo movimento è dire «E allora, come mai noi non viviamo il Vangelo, la proposta degli Apostoli? Ma dobbiamo mettere tutto in comune, allora facciamolo». Ma si rendono subito conto: «Ma non si può vendere, fare come loro? È impossibile» E concludono: «Allora faremo una cassa comune per gli ammalati. Fonderemo una grossa comunità, un campo di lavoro comune, per tutti, ecc.». Oltre questo, si dice: «Allora lavoriamo, affinché esista una società dove tutto sia comune. Noi dobbiamo fondare sindacati e partiti, perché arrivi questa società» Questo vuol dire che le comunità fanno una interpretazione modernizzante, si ispirano semplicemente nella Comunità degli Atti. Solamente gli intellettuali da lontano dicono «loro sono arcaistici, vanno là, pensano a rifare, a riportare ad oggi una proposta di 2000 anni fa». Bisogna interpretare il linguaggio nel suo contesto pratico, non fuori dal suo contesto concreto. È proprio quando tu leggi i loro discorsi e i loro scritti che si rischia di fare questa interpretazione. Il popolo ha molto più buon senso che tutti gli intellettuali, perché sentono le costrizioni concrete del presente, le limitazioni sociali. Sanno che non possono fare come gli apostoli perché la società oggi è di massa, la società è industriale, moderna. Allora il problema sociale si risolve non a livello di un comunismo comunitario e di consumo, ma di un comunismo societario e di produzione.

È chiaro che a questo non si arriva di un colpo, ci si arriva riflettendo, discutendo, camminando. Per le CEBs il problema dell'arcaismo non esiste, solamente esiste nella testa degli interpreti. Noi abbiamo imparato che bisogna imparare la realtà con la testa, sì, ma anche col corpo, con i piedi ¹⁰. La realtà non è cartesiana, chiara e distinta. Bisogna andare a vedere sul posto... Sembra che io sia l'apologeta della comunità della base. Infatti, io sono l'apologeta della pratica sociale.

Sì, va bene. Io, più o meno, credo di essere d'accordo con lei. Fra l'altro, avevo letto alcune cose di un mio collega che insegnava all'Università delle Ande; è di Caracas, non è di qui, che si chiama Otto Maduro... ¹¹

Sì, conosco bene, è un amico; abbiamo studiato insieme a Lovanio.

¹⁰ Uno dei testi di CLODOVIS BOFF, tradotto in italiano per i tipi della Cittadella Ed., richiama nel titolo questo concetto.

¹¹ Cfr. di OTTO MADURO, *Marxismo y Religion*, Caracas, Monte Avila Editores, 1977 o *Religion y Conflicto Social*, Mexico CEE-CRT, 1980 Cfr. inoltre i suoi interventi in «Social Compass» e negli atti della CISR.

Ah, sì? È anche molto mio amico. Allora voglio dire, conosco un pò di questa problematica, ma Le facevo le obiezioni che mi hanno fatto qui in questi giorni...

È, bene, che le faccia. Io penso che una seconda grande sfida è questa: l'articolazione interna o l'articolazione intrinseca di queste comunità. Vede, sono diffuse in tutta l'area nazionale, praticamente tutte le regioni della Conferenza Episcopale hanno esperienze delle comunità di base. Io direi quasi ogni diocesi ce l'hanno, anche se non sono riconosciute dal Vescovo, perché non le comprende, non le vuole fare esistere. E allora il problema è come si articolano fra di esse; l'articolazione che esiste, reale, si opera tramite la CNBB. Questa è un'articolazione ufficiale, che ha i suoi limiti, limiti canonici, limiti istituzionali. Il prossimo incontro delle comunità di base mostra quei limiti. Perché? Per esempio, per scegliere i settanta membri che vanno a rappresentare le comunità di base... i regionali scelgono i membri che i regionali vedono, vuol dire, che sono riconosciuti, che hanno una legittimità ecclesiale.

Ma ci sono molti gruppi che non hanno ancora legittimità ecclesiale, ma i Vescovi non li accompagnano, non li vogliono; allora questi gruppi, buoni, non saranno là rappresentati, capisci?

Sì.

Non sono scelti. Non perché sono non ecclesiali, ma perché non sono ancora ecclesiali a livello istituzionale, vuol dire che non hanno ancora avuto la loro carta d'identità ecclesiale, il loro status, il loro diritto di cittadinanza ecclesiale. Ti dò un esempio. Le Chiese di comunità di base, di Maranhão, che è uno stato del Nord del Brasile ed è lo stato del Presidente della Repubblica, negli anni sessanta, da quando ho cominciato, fino all'82, hanno lavorato al margine della Chiesa ufficiale, tollerate dai Vescovi ed anche perseguitate. E da allora sempre hanno lavorato come gruppi ecclesiali, sempre offrendo il dialogo con i Vescovi anche se i Vescovi non lo volevano. Quando nell'82 hanno fatto un grande raduno per riflettere la loro esperienza di Comunità, ed io sono stato presente, i Vescovi hanno mandato un Vescovo come loro rappresentante per esaminare l'esperienza. E il Vescovo è ritornato trasformato, convertito. Ha visto che si trattava di un'esperienza ecclesiale, evangelica; e allora hanno designato un Vescovo per accompagnarli ufficialmente. Vuol dire che queste comunità hanno conquistato il diritto alla cittadinanza ecclesiale. Questo è adesso un poco il problema: se tu entri nella struttura, tu puoi essere coinvolto dalle strutture, e la dinamica popolare, allora, si rompe. Il problema, per me, è che la CNBB assuma la dinamica della comunità di base e non che la comunità di base si conformi con la dinamica istituzionale della CNBB. È un problema, secondo me.

Ho capito benissimo, infatti. Credo che avete una realtà contraddittoria anche all'interno delle comunità di base, questo è il problema, perché c'è appunto... ci sono comunità di base del tipo che Lei dice, ce ne sono altre che sono appunto più vicine ad aspetti molto moderati, ci sono più punti di vista; ma è sempre così nella realtà, che non è mai unilaterale, quindi...

Io direi due cose: prima, c'è un cammino, un percorso fondamentalmente omogeneo, con diversità di tappe. Cioè, ci sono comunità molto impegnate nel processo sociale, e ci sono comunità meno impegnate, ma queste non sono contraddittorie a quelle impegnate. Vanno tutte in una medesima direzione, e direi che c'è una convergenza fondamentale. C'è un cammino piuttosto omogeneo. Adesso, la seconda cosa che ti direi è che ci sono alcune regioni del Brasile, non sono molte, dove i Vescovi vogliono che le comunità di base si integrino nel sistema parrocchiale, e allora perdono la loro dinamica di una Chiesa nuova, perché si adattano allo stile di una Chiesa riformata o riformistica. Ma questo non è un fenomeno molto espressivo, è un fenomeno piuttosto eccezionale e si può identificare e localizzare, questo fenomeno. Mi pare che adesso ci sia una grande offensiva del CELAM nel senso di integrare le comunità di base nelle unità parrocchiali tradizionali, o appena rinnovate. Ma non è il grande problema che si verifica qui in Brasile. Quello che esiste è una diversità di tappe e non di orientamento fondamentale.

Sì.

Questo fenomeno lo può vedere molto chiaramente negli incontri di comunità di base. Per esempio, sono i gruppi più avanzati che danno il tono e gli altri, che sono più indietro, si riconoscono in loro e vogliono camminare in quella direzione. Le CEBs più avanzate dicono: «Noi dobbiamo lottare con i sindacati, perché noi siamo troppo fra di noi, dobbiamo entrare nei partiti, perché il partito è una cosa che dobbiamo conquistare e costruire in funzione della nostra liberazione». Così i 'ritardatari' scoprono anche loro quei problemi.

Un'altra obiezione che mi facevano era questa, che i vostri teologi, Lei, gli altri, voglio dire, avevate colto soltanto questo tipo di esigenza di liberazione su piano sociale, nelle comunità, lasciando perdere altre cose molto importanti, come, per esempio, il modo del dialogo, come, per esempio, lo spazio dato alle donne... Io sono arrivata qui avendo letto tutti i giornali italiani e le cose uscite in Italia sulla teologia della liberazione e poi ho sentito tante voci contraddittorie che non so più bene com'è il panorama.

Questa obiezione è un'obiezione interessante nel senso che noi la vediamo e l'apprezziamo. Vuol dire che stiamo superando lentamente un discorso troppo esclusivamente politicista.

Ecco.

La questione è: sì, si può parlare di trasformazione della società senza coinvolgere in questa azione altri aspetti della trasformazione globale, ossia la trasformazione della mentalità, della religione popolare, del ruolo della donna, del luogo delle culture popolari, della cultura nera, indigena, ecc. Tutte queste sfide devono essere sempre assunte. E qui si percepisce un limite, nelle CEBs. Il fatto è che esiste la concentrazione delle contraddizioni e delle pratiche sull'aspetto della lotta politica.

Sì, questo.

Tutto lo sforzo si blocca sulla lotta di carattere di classe, sull'aspetto politico specifico.

*Non so se è vero, ma, per esempio, qualcuno mi diceva che nelle comunità di base la Chiesa, appunto, aveva offerto uno spazio alle donne che qui non hanno molto modo di venir fuori, di parlare, di avere voce in capitolo, come dire... Questo, secondo Lei, è vero?*¹²

Sì, è vero. Nella pratica, le comunità di base hanno contribuito per l'emancipazione delle donne, e questo senza molti progetti, senza un'ideologia specifica.

Questo, mi si diceva.

Nella pratica concreta. Perché una donna che va nelle comunità di base, prima, emerge come agente sociale, incomincia a parlare, decidere, a dare una sua opinione. In casa non può fare quello, perché il marito parla e dice: «Tu devi obbedire, devi ascoltare, ecc.»... Dopo, la dinamica della comunità di base è una dinamica collettiva, scopre le contraddizioni sociali, scopre che ci sono classi, che bisogna cambiare, che il Governo è un Governo antipopolare. La donna arriva in casa e incomincia a parlare: «Il Governo è antipopolare, noi dobbiamo cambiare la società». Il marito dice: «Ma cosa succede?». E allora anche la donna incomincia a dire: «No, non possiamo accettare tutte le oppressioni», e quando il marito vuole opprimerla, dice: «No». Capita che trova una donna differente, distinta, cambiata. Non è perché rientra nei movimenti femministi, perché entra nel movimento della liberazione dei popoli. Non ci sono di solito movimenti specificamente femministi nelle comunità di base.

¹² Di questo aspetto ho parlato a lungo con la prof.ssa Carmen Cinira de Andrade Macedo, docente alla Pontificia Università di São Paulo, che stava per discutere la sua tesi di dottorato sul tema «Nós, a comunidade — O estudo de uma CEB na periferia de São Paulo» presso il Dipartimento di Scienze sociali della Facoltà di Filosofia, Lettere e Scienze Umane dell'Università di São Paulo.

No, no, certo, ho capito benissimo. Però, Lei crede che è vero che, invece, ha aiutato la crescita delle donne?

Ah, sì. Non c'è dubbio. Il 70% della partecipazione alla comunità di base è di donne. Le CEBs sono, in gran parte, una Chiesa di donne.

Anche in Italia, in senso diverso.

Sì, ma adesso è interessante osservare che le donne coinvolgono i mariti nel lavoro sociale, nell'azione popolare.

Senta, e questa realtà delle comunità di base è una realtà cittadina, o l'avete anche nelle campagne, per esempio?

Penso di più nelle campagne che nelle città. Se il problema oggi del campo, così conflittuale, dove ci sono nuovi scontri violenti ogni settimana (un terzo dei quali viene pubblicato nei giornali) se il problema della riforma agraria è stato messo sul tavolo ed è dibattuto a tutt'oggi, questo si deve alla presenza della Chiesa, di una Chiesa che ha assunto il problema dei campesinos, attraverso questo lavoro capillare delle comunità di base e che ha coscientizzato questi campesinos dei propri diritti, della necessità della riforma agraria. Il servizio dell'informazione dell'esercito brasiliano ha fatto recentemente una inchiesta sulle forze sociali che agitano il campo ed ha concluso che la Chiesa è la forza più pericolosa, perché è la più presente e attraente fra la gente. È una presenza attiva che fa paura attraverso le comunità di base. Inoltre, c'è questo organismo, la CPT (Commissione Pastorale della Terra) che cura le lotte che passano attraverso le comunità di base e prende anche posizione ufficiale o, più precisamente, ufficiosa, in nome della Chiesa, della CNBB. Io penso che sono più dinamiche, più organizzate le comunità di base della campagna che delle città.

Vede, per noi è strano perché in genere questi movimenti in Italia sono più urbani... anche perché nelle campagne non c'è tanta gente insieme, no? La gente è più sparsa, come dire...

Vedi, c'è bisogno di vedere la situazione sociale e storica dell'America Latina. In primo luogo, storicamente, tutte le rivoluzioni dell'America Latina, le grandi: la messicana, la cubana, la nicaraguena, e della Bolivia, sono state tutte rivoluzioni di agricoltori. In secondo luogo la Chiesa nella campagna è il luogo o il polo principale di aggregazione della gente, perché è quella che è penetrata più a fondo nella foresta, nell'hinterland, molto più che l'esercito. Io stesso sono andato a fare missione in Amazzonia, in luoghi dove mai è andato il Governo, la polizia, i politici, il servizio di salute, niente! Il sacerdote è l'unico che arriva lì. Perché sono posti estremamente lon-

tani, abbandonati, e lì i missionari arrivano. Allora l'unico punto di contatto, diciamo, con il grande mondo, con la storia, è la Chiesa. Io stesso ho insegnato a gente che non sapeva neanche il segno della Croce o non sapeva neanche chi era il Presidente della Repubblica, non sapeva nulla del «mondo storico». L'idealismo della Chiesa, lo spirito missionario, sono variabili che non sono politiche, variabili di carattere ideologico, mistico. La Chiesa sente che deve andare lì per portare il Vangelo. E questo gioca nel senso di integrare questa gente nel processo storico. Allora la gente si raduna per l'arrivo dei missionari e là si discute sui problemi. C'è il problema dell'invasione di terra, c'è il problema che non c'è il sindacato e bisogna allora portare lì alcuni membri del sindacato per coscientizzare, fare un corso di legge sindacale, e così si incomincia un processo di coscienza e di lotta.

Quello che facevano prima i «Messia».

Chi faceva?

I «Messia», come si dice? non so, per esempio, Padre Cicero...¹³

Ah!... Sì. Perfetto, perfettamente. La Chiesa è infatti una istituzione internazionale addetta ad un messaggio molto grande, molto ricco ed ha un supporto anche internazionale di tipo finanziario e personale. E allora un grande agente di civilizzazione, perché manda tutti questi missionari con tutta una retroguardia materiale e morale.

Lei sa che, in genere, per il passato, si discute molto l'opera dei missionari...

Sì, è evidente, ma il problema non è la missione, il problema è il modo della missione!

Ecco, va bene.

Il modo missionario che loro hanno adottato. Anche noi facciamo una critica radicale al modo in cui è venuta la Croce, con la spada, la distruzione e tutto. La distruzione, i massacri di tutte le culture dell'Amerindia, incluso il Brasile. Ma *abusus non est... non tollit usus*. Non si può confondere la funzione con la natura delle cose. La funzione è stata distruttiva, ma la natura, il principio della missione

¹³ La bibliografia sociologica in merito è particolarmente ampia. Si possono ricordare gli scritti di Maria Isaura Pereira de Queiroz, usciti nelle principali riviste internazionali ed in particolare il suo *O messianismo no Brasil e no mundo*, 1977 ('63) tradotto in italiano dalla Jaca Book; fra le opere più recenti, cfr. di Luiz Roberto Benedetti, *Os santos nômades e o deus estabelecido*, S. Paulo 1984.

è un principio intrinseco alla propria fede, al proprio Vangelo. È chiaro, noi viviamo adesso la missione in forma liberatrice. Andiamo lì per aiutare la gente a sensibilizzarsi di essere gente, uomini, donne, figli di Dio, ecc. La rivelazione di Dio fra la gente semplice è la rivelazione di se stessi, della loro persona. Le due cose si danno insieme. Qui l'emergenza del cristiano è automaticamente l'emergenza del cittadino. Bisogna capire questo fenomeno simultaneo all'interno della cultura profondamente religiosa del nostro popolo.

*Sì, ma mi dicevano appunto che questa natura profondamente religiosa può essere verso il cattolicesimo ma può essere verso, non so...*¹⁴

Sì, come no! Chiaro... Adesso, vedi: la questione vera è come si elabora questa religiosità popolare. Si elabora in termini di alienazione. Si elabora in termini puramente di miglioramento, di riforma, miglioramento? Si elabora in termini di liberazione? Le comunità di base sono gli spazi popolari, i meccanismi pastorali che tentano di rielaborare questa religiosità popolare in forma liberatrice. I pentecostali in forma di consolazione, in forma individualistica, ecc.

Io ho sentito che Voi avete qua anche molti carismatici?

Come?

Gruppi carismatici?

Fanno troppo chiasso. Hanno poca presa sulla società.

Anche da noi sono molti ed hanno invece abbastanza influenza, in Italia. Essi si sono molto rafforzati con questo ultimo Papa. Questi, e Comunione e Liberazione.

Sì, questi cercano una uscita per il loro problema esistenziale e religioso in una ricerca pura di Dio. Ma per me non si può farla all'infuori di una solidarietà con l'uomo e oggi l'uomo è per me il popolo.

Non è questo il punto perché CL si occupa della gente, si occupa dei poveri.

¹⁴ Pensavo alle forme di religiosità afro brasileira, estremamente diffuse. Cfr. ad es. di Maria Isaura Pereira de Queiroz, «Evolution et creation religieuses: les cultes afro-brésiliens», «Diogenes», n. 115 Juillet-Septembre 1981. Queste forme religiose sono state studiate in particolare dall'équipe diretta dal prof. Lisias Nogueira Negrão ed hanno trovato attenzione e spazio nella rivista «Religião e Sociedade» (cfr. ad es. in questa testata i contributi di Liana Trindade sull'«umbanda»).

Sì, ma paternalisticamente. Sì, il povero è per loro oggetto di assistenza. I poveri cercano un amore come soggetto e non un amore come oggetto.

Credo che questa sia la differenza forte.

Voglio dire che, infatti, dobbiamo riflettere su questi movimenti di classe media: Comunione e Liberazione, gruppi carismatici, movimento familiare cristiano, focolarini. Se li emarginiamo, penso che questo non è né pastorale né politico. Il fatto è che non offriamo uno strumento, uno spazio pastorale adeguato a questi giovani delle classi medie, che hanno buona volontà, che cercano qualche cosa, che hanno un certo idealismo. E allora si mettono a lavorare qui in maniera paternalista, assistenzialista. Per CL noi dobbiamo riflettere, non abbiamo un dialogo e questo non è, secondo me, né abile né molto evangelico.

a cura di Maria I. Macioti

La funzione sociale delle autobiografie in Africa

1. La questione delle autobiografie generalmente rientra nei confini della letteratura storiografica. Gli storici si interessano a come le autobiografie possono essere considerate fonti storiche attendibili e quali metodi possono essere adoperati per la loro analisi ed interpretazione¹. La critica letteraria, a sua volta, ha mostrato interesse per la storia e lo stile delle autobiografie come appare nella monumentale storia della autobiografia di Georg Misch oppure dall'ancor più teorico studio di Bernd Neumann².

La sociologia e l'antropologia hanno per lungo tempo creduto di potersi astenere da queste questioni controverse poiché si riproponevano di studiare in modo sistematico le società e le culture senza penetrare nell'individuo. Lo studio dell'individuo veniva lasciato agli psicologi. Inoltre, la nascita della sociologia empirica e i costanti miglioramenti dei suoi metodi di misurazione dei fenomeni sociali e la riduzione di *items* immisurabili a misurabili, diminuì l'interesse per materiali quali le autobiografie che risultano difficili da esaminare e da adattare a rigidi metodi empirici.

Il primo esauriente tentativo di usare documenti personali in sociologia, è stato il lavoro di Florian Znaniecki e William T. Thomas, *The Polish Peasant* («Il contadino polacco») che venne pubblicato nel 1917/18 a New York. Gli autori esaminarono, con l'aiuto di autobiografie, diari, giornali ed interviste, il problema degli immigrati polacchi negli Stati Uniti, paragonando la loro situazione prima e dopo l'emigrazione dalla Polonia negli Stati Uniti. Questo studio divenne famoso ma la vittoria dei metodi quantitativi sfortunatamente mise in ombra l'importanza di questa ricerca.

Se si tenta di scoprire le difficoltà dell'uso di documenti personali, ci si trova di fronte ai seguenti punti essenziali. In primo luogo si devono considerare le difficoltà generali per l'uso delle autobiografie. Tali difficoltà possono essere di tipo storico, psicologico o

¹ ROY PASCAL, *Design and truth in autobiography*, Cambridge, 1960.

² GEORG MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, 4 voll. Berna 1949-50, Francoforte 1955-69; BERND NEUMANN, *Identität und Rollenzwang. Zur Theorie der Autobiographie*, Francoforte, 1970. SIGRID PAUL, *Begegnungen. Zur Geschichte persönlicher Dokumente in Ethnologie, Soziologie und Psychologie*. 2 voll. Hohenshäftlarn, 1979.

ermeneutico. Georg Misch scrisse nella sua storia dell'autobiografia³: «Usare l'autobiografia come pura fonte per informazioni particolari, generalmente contraddice il carattere di questo genere: familiare agli psicologi è l'assunto che la memoria non sia un tipo di ricostruzione meccanica». I sociologi, dal canto loro, non considerano questa argomentazione troppo rilevante poiché essi non si interessano delle informazioni storiche ma dell'autovalutazione e autocoscienza dell'autore come rappresentativo di un determinato gruppo sociale. Jan Romein⁴ notava l'esistenza di due sole possibilità di interpretazione psicologica: le autobiografie o sono autodifese oppure non sono importanti. Se sono mezzi di autodifesa possono essere mezzi di autoemulazione o di autodistruzione. Entrambe dipendono dalla situazione sociale in cui l'autore è collocato e dall'immagine che egli ha della società in cui vive.

Se ci si allontana da queste considerazioni più generali e ci si rivolge al caso particolare delle autobiografie africane, ci si stupisce del fatto che, per lungo tempo, antropologi e storici non si sono interessati affatto delle autobiografie. Essi privilegiavano soprattutto l'osservazione partecipante e la descrizione dall'esterno delle società nel loro insieme e della loro cultura materiale. C'era perfino una certa riluttanza nel trattare la personalità dell'africano. Bronislaw Malinowski⁵, per esempio, dichiarava che lo studio delle personalità africane avrebbe potuto distruggere ciò che si voleva studiare. La conseguenza di questo atteggiamento era che gli antropologi si rifiutavano di usare le raccolte di storie di vita dei membri delle tribù che volevano investigare. Ci si pregiudicava, così, quasi del tutto la possibilità di raccogliere informazioni sull'andamento ciclico del mutamento culturale, come riconobbe Clyde Kluckhohn quando raccomandò un maggiore uso del materiale autobiografico⁶.

Una conseguenza della riluttanza degli antropologi a raccogliere dati sulla vita individuale dei membri delle tribù che descrivevano, era che il bisogno degli europei di avere impressioni vivide della vita e del pensiero degli africani trovava soddisfazione nel tipo di storie soggettive raccontate da viaggiatori, missionari e giornalisti o nei romanzi di autori europei⁷. Queste descrizioni contenevano, naturalmente, molti pregiudizi, stereotipi e autoproiezioni e, così co-

³ GEORG MISCH, *op. cit.*, vol. 1 p. 4.

⁴ JAN ROMEIN, *Die Biographie*, Berna 1948, p. 168.

⁵ BRONISLAW MALINOWSKI, *Dynamics of cultural change* New Haven, 1949, p. 34; cfr. anche F. BOAS, *Recent Anthropology*, in: «Science», N.S. 1943 p. 311-314; 334-347.

⁶ CLYDE KLUCKHOHN, *The personal document in anthropological science*, in: «Social Research Council Bulletin», 53 (1947) p. 136; C. LEVY-STRAUSS, in «Social Research» 1943, p. 515-517.

⁷ Cfr. E.H. WINTER, nella prefazione a: *Beyond the mountains of the moon*, London 1959 e BASCOM-HERSKOVITS, *Country and Change of African Cultures*, Chicago 1959, p. 4.

me il cauto atteggiamento degli antropologi, conducevano all'opposto delle loro intenzioni: propriamente parlando, conducevano ad una distorta visione dell'africano.

Un nuovo approccio iniziò sotto l'influenza della psicoanalisi nell'antropologia culturale americana degli ultimi vent'anni ⁸. Una delle ragioni è la crescente capacità di penetrazione posseduta dalle autobiografie. Queste, insieme alle storie di vita, possono offrire correzioni alle descrizioni etnocentriche date da antropologi e sociologi europei ed americani. Ma queste correzioni sono legate ad una certa area di ricerca, poiché solo alcuni gruppi di africani sono stati, fino ad ora, in grado di fornirci queste storie di vita. Un'analisi comparata delle storie di vita africane, è impedita dai seguenti fattori:

1) Gli autori di autobiografie sono sparsi sull'intero continente africano e appartengono a differenti popolazioni e gruppi sociali. Alcuni gruppi sono sovrarappresentati, altri non lo sono affatto.

2) C'è una notevole carenza di autobiografie scritte da donne. La spiegazione è da ricercarsi nel ruolo sociale delle donne nelle società africane ma anche nel parallelo disinteresse di molti antropologi verso i problemi connessi con la donna.

3) Le autobiografie pubblicate o scritte da missionari sono spesso fortemente influenzate da interessi missionari e perciò sono manchevoli per quegli aspetti cui i sociologi sono interessati.

L'antropologo e storico tedesco Diederich Westermann, che pubblicò una delle prime raccolte moderne di autobiografie africane, recentemente ha messo in evidenza come sia dovere degli antropologi lasciare che l'africano «parli in prima persona al fine di cogliere il suo modo di esprimersi, di spiegarsi e di ragionare» ⁹. Su questo punto c'è oggi un generale consenso, ma ciò era del tutto inusuale nell'epoca coloniale, quando cioè l'Africa era considerata più un oggetto che un soggetto. Dimostrazione tipica di questo atteggiamento è lo schedario dell'Istituto IFAN di Dakar (Senegal) che ha raccolto sotto l'intestazione «autobiografie africane» solo autobiografie di amministratori coloniali francesi che spesso vennero pubblicate sotto titoli come *Nos Africains*. Quegli «africani» stavano, però, ad indicare che si trattava di cittadini francesi che lavoravano nell'amministrazione coloniale e non gli africani che vivevano in Senegal. Ciò dimostra come l'atteggiamento verso le autobiografie sia alterato da tendenze ideologiche.

⁸ Cfr. D. WESTERMANN, *Afrikaner erzählen Ihr Leben* Essen, 1942; M. PERHAM, *Ten Africans*, London 1936; *Akiga's story*, tradotto e commentato da RUPERT EAST, London 1939. *Prince Modupe, I was a savage*, di E. HUXLEY, London 1958. *Baba of Karo*, di M. SMITH. London 1954.

⁹ D. WESTERMANN, *The African today*, London 1934, p. 15.

Ancora maggiore è la funzione delle autobiografie condizionate dalla società e dalla situazione sociale in cui sono vissuti gli autori delle autobiografie.

2. La storia delle autobiografie africane rivela un continuo mutamento delle loro funzioni sociali. Nel periodo pre-coloniale non si conoscevano autobiografie, intese in senso moderno. Questo è comprensibile se si considera il fatto che le autobiografie, così come indica l'origine greca della parola stessa, sono una manifestazione dell'individualismo europeo.

L'uso delle autobiografie è possibile solo in società nelle quali l'individuo non è completamente immerso nella comunità. Questo è vero anche per la storia europea. Nelle società tribali tradizionali della Germania pre-romana non si conoscono storie di vita; le prime storie di vita, come le Confessioni di Sant'Agostino, sono in stretta connessione con una società letteraria ed individualistica e sono un prodotto del Cristianesimo, una religione interessata all'individuo ed alla sua coscienza personale ¹⁰. Questa tendenza, peraltro, si presenta con dei limiti ancora nel periodo rinascimentale, quando gli artisti non erano riconosciuti tanto come specifiche individualità, ma piuttosto come soggetti fortemente integrati nella loro società. Vasari fu il primo a scrivere le biografie di eminenti artisti.

Erich Fromm ha descritto molto chiaramente lo sviluppo dell'individuo autocosciente nella società europea: «Nel medio evo l'uomo sentiva se stesso come parte intrinseca della comunità sociale e religiosa rispetto alla quale egli concepiva il proprio «io», quando non si era ancora del tutto differenziato, come individuo, dal gruppo di appartenenza. All'inizio dell'era moderna, quando l'uomo come individuo si trovò di fronte al compito di definire se stesso come entità autonoma, la sua stessa identità divenne un problema.

Nel XVIII e XIX secolo il concetto dell'«io» fu sempre più circoscritto: l'«io» fu sentito come costituito dalla proprietà di cui si disponeva. Nelle generazioni più recenti, sotto l'influenza crescente del mercato, il concetto dell'«io» ha modificato il significato da «sono ciò che possiedo» a «sono come mi si desidera» ¹¹. Fromm offre, in realtà, una visione in certo qual modo distorta. Le autobiografie di uomini e donne del XVIII e XIX secolo, mettono in evidenza come sia sempre esistita l'inclinazione a vivere in opposizione a determinate tendenze del proprio tempo. Anche nelle generazioni a noi più vicine è possibile rintracciare non solo biografie che si conformano ai desideri degli altri, ma anche biografie scritte da teologi,

¹⁰ Cfr. GEORGES MAY, *L'autobiographie*, Paris 1979 p. 23-26.

¹¹ ERICH FROMM, *Man for himself. An enquiry into the psychology of ethics*. New York/Toronto 1947 p. 135.

femministe, sindacalisti che non seguono le tendenze predominanti stabilite dal gruppo sociale egemone. Nonostante le sue esasperazioni, Fromm descrive correttamente le differenze tra una situazione in cui è la comunità che orienta la società — e quindi l'individuo è sommerso nel gruppo — e l'altra situazione in cui è l'individuo che orienta la società, cosicché l'individuo stesso diventa importante e centro di interesse.

Le società africane tradizionali non si curavano dell'individuo ma piuttosto del gruppo. Esistono leggende e miti riferiti a capi tribù o stregoni ma queste sono favole di eroi, non storie di persone: in altri termini, sono storie personalizzate del gruppo. Così la storia delle autobiografie africane inizia con il commercio degli schiavi, con il trasferimento di africani in società completamente estranee a loro. Non fu l'africano che viveva nel suo villaggio a raccontare per primo la sua storia, ma l'africano che era stato condotto fuori dalla sua società solidaristica e portato dentro una moderna società individualistica. La curiosità e l'interesse dei missionari e filantropi europei indusse gli africani che lavoravano e vivevano come schiavi o servi in Inghilterra a scrivere la loro storia. Queste autobiografie avevano due funzioni: in primo luogo l'auto-identificazione ed interpretazione degli scrittori stessi che cercavano di valutare la loro situazione, che era stata completamente cambiata in seguito alla separazione dalla famiglia e dai più ampi gruppi sociali, e la loro assimilazione di valori fondamentalmente differenti divulgati dalla dottrina cristiana. In secondo luogo i membri inglesi del movimento antischiavista (e gli umanitari francesi) scoprirono che le storie di vita dei primi schiavi africani potevano essere una arma potente contro tutti coloro che pretendevano che l'africano desiderasse essere schiavo, poiché in realtà gli africani non erano da considerare esseri umani, bensì una razza sottosviluppata incapace di qualsiasi evoluzione umana.

Soprattutto due uomini furono consapevoli del valore delle autobiografie africane come armi contro i pregiudizi: l'Abbé Grégoire, un prete cattolico francese, e Wilson Armistead, un quacchero inglese membro del movimento antischiavista. Entrambi raccolsero e pubblicarono biografie ed autobiografie di africani e indiani del West per provare che essi avevano assimilato gli standards europei ed erano così in grado di ottenere i loro stessi risultati.

L'Abbé Henri-Baptiste Grégoire visse in Francia dal 1750 al 1831 e fu un difensore dei diritti delle minoranze specialmente degli ebrei dei mulatti e degli schiavi.¹² Egli fu cristiano ed umanitario e fu spes-

¹² Cfr. RUTH F. NECHELES, *The Abbé Grégoire 1787-1831. The Odyssey of an egalitarian*, Westport Connecticut 1971.

so difficile per lui riconciliarsi in un periodo in cui la chiesa cattolica era in conflitto con i repubblicani ed i radicali illuminati. Ammiratore e sostenitore della Rivoluzione francese, egli credette fermamente nell'uguaglianza degli uomini e fu profondamente amareggiato quando scoprì, come membro dell'assemblea nazionale francese, che i suoi colleghi non erano propensi a liberare gli schiavi nelle colonie francesi e a dare ai mulatti gli stessi diritti dei cittadini francesi. Fu in parte dovuto alla sua implacabile opera se la liberazione degli schiavi e l'emancipazione dei mulatti nelle Indie dell'Ovest divennero parte del programma della Rivoluzione francese. Nel 1808 Grégoire pubblicò il libro *De la Litterature des Negres: ou recherche sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature, suivies de notices sur la vie et les ouvrages des Negres qui se sont distingués dans les sciences, les lettres et les arts* (Parigi, Maradan, 1808). La traduzione inglese fu pubblicata nel 1810¹³.

La storia di questa traduzione è alquanto interessante. Grégoire chiese al console americano a Parigi, David Bailic Warden, di tradurre in inglese il suo lavoro e di mandarne una copia a Thomas Jefferson. Jefferson rispose educatamente a Grégoire ma personalmente non lo gradì poiché Grégoire aveva criticato nel suo studio, l'ipotesi di Jefferson circa l'innata inferiorità dei negri. Per questo motivo Warden si vide negare l'aiuto di Jefferson che avrebbe dovuto sostenere la stampa della traduzione negli Stati Uniti e perciò dovette aspettare due anni prima di poter trovare un editore. Più tardi Grégoire collezionò materiale per un dizionario bibliografico degli africani e mulatti, opera che ebbe un ruolo preminente nella lotta per la libertà¹⁴.

Un argomento simile a quello proposto dall'Abbé Grégoire apparve nell'opera di Wilson Armistead¹⁵. Wilson Armistead (1819-1868) era un quacchero di Leed (Gran Bretagna) che per molti anni fu coinvolto nel movimento antischiavista e pubblicò nel 1848 il suo libro al fine di combattere «la falsa filosofia che ha assegnato al negro un'inferiorità costituzionale» che deve «essere confutata più da fatti ed esperienze che dal ragionamento».

Gli esempi dati in questo libro erano in parte tratti dalla precedente raccolta dell'Abbé Grégoire. Possono essere dati due esempi di tali storie di vita: «L'interessante racconto della vita di Olandan Equiano o Gustavus Vassa, l'Africano» e la storia di Anton Wilhelm Amo.

¹³ H.B. GRÉGOIRE, *An enquiry concerning the intellectual and moral faculties and literature of Negroes with an account of the life and works of 15 Negroes and Mulattoes, distinguished in science, literature and the arts*, Brooklyn Thos. Kirk, 1810.

¹⁴ Cfr. RUTH F. NECHELES, *op. cit.*, p. 184-186.

¹⁵ WILSON ARMISTEAD, *A tribute for the Negroes: Being a vindication of the moral, intellectual and religious capabilities of the coloured portion of mankind with particular reference to the African race*. Manchester 1848, p. 191.

La storia di Equiano divenne famosa perché egli descriveva vividamente le sue sofferenze di quando era stato portato via dall'Africa dai commercianti di schiavi e quello che aveva sofferto quando fu costretto a navigare verso la Bretagna su una delle navi per il trasporto degli schiavi. Egli univa alla sua descrizione un commovente appello per l'abrogazione del commercio degli schiavi e consegnò una prima copia della sua storia al Parlamento Britannico ¹⁶.

Il racconto di Anton Wilhelm Amo non è una vera autobiografia ma una biografia basata su una autobiografia. Amo nacque vicino ad Axin, l'odierno Ghana e fu portato dai mercanti della Dutch West Indian Society in Europa e venne affidato, 'ragazzo, al Duca di Wolfenbuttel-Brunswick. Venne battezzato nel 1707 e mandato a scuola. Completò la sua carriera scolastica con successo tanto che venne ammesso all'Università di Halle. Nel 1729 egli conseguì il Master Degree e nel 1734 il P.h.D. compilando una tesi dal titolo «De humana apatheia». Insegnò filosofia per alcuni anni nelle Università di Halle e Jena e tornò in Africa nel 1753 dove gli andò a far visita un viaggiatore olandese che, ritornato in patria, riferì come egli fosse in grado di parlare latino, tedesco, greco ed ebraico e come fosse rispettato quale dottore e mago ¹⁷.

La struttura di queste autobiografie era molto simile. Gli autori raccontavano ciò che ricordavano della loro infanzia, spesso in modo piuttosto romantico, descrivendo le loro sofferenze durante il viaggio verso l'Europa sulla nave adibita al commercio degli schiavi e parlavano del loro lento miglioramento sociale dovuto anche all'aiuto di cristiani, spesso religiosi quaccheri o metodisti. La loro fiducia nei cristiani li rese spesso vittime d'ingannatori che strumentalizzarono la loro ignoranza ed innocenza quando non ebbero la fortuna di essere protetti da un influente benefattore europeo.

Una storia di vita molto convincente di un fortunato giovane schiavo, è quella dell'africano dell'Ovest Samuel Adlai Crowther (1809-1891) che divenne il primo vescovo anglicano africano e fu nello stesso tempo un eminente studioso delle lingue africane. Questa storia di vita fu la prima di una serie di autobiografie, scritte da catechisti e sacerdoti africani, la maggior parte delle quali non vennero pubblicate. Sono riuscito a trovare alcune di queste autobiografie negli archivi della missione di Basle che lavorò nell'Africa occidentale soprattutto in Ghana. Lo scopo di queste storie di vita sembrava essere soprattutto, quello di convincere i superiori cristiani della loro capacità di superare i limiti tradizionali e divenire degni cristiani per essere in grado così di coprire incarichi all'interno della

¹⁶ La storia di Equiano è stata ristampata da P. Edward: *Equianos travels*, London 1967.

¹⁷ Cfr. BURCHARD BRENTJES, *Anton Wilhelm Amo. Der schwarze Philosoph in Halle*, Leipzig, 1976.

chiesa e delle società missionarie. Essi erano in un certo senso una testimonianza del successo e degli sforzi dei loro maestri cristiani.

Ma ben presto queste autobiografie ebbero una nuova funzione e la storia del vescovo Crowther, che fu pubblicata varie volte ¹⁸, ne è il primo esempio: le autobiografie dovevano dimostrare agli africani, che erano spesso tormentati da complessi d'inferiorità, come essi fossero in grado di ottenere qualsiasi cosa purché avessero lavorato sodo e non avessero creduto che i risultati degli europei erano dovuti ad una superiorità innata della razza europea. Questa funzione può essere definita come una domanda di emancipazione intellettuale da parte degli africani. Esempi possono essere rintracciati in autobiografie come quelle di Ojike, *My Africa* ¹⁹ oppure nella raccolta di storie di vita di eminenti africani, edita da uno dei nazionalisti del XIX secolo nell'Africa occidentale, Sampson ²⁰.

Nel 1950 questo compito fu anche assunto da alcuni tra i primi romanzieri africani come Ake Loba, Ousmane Sembene, Chinua Achebe, William Conton e Camara Laye ²¹. Il loro intento era quello di spiegare le difficoltà incontrate dagli africani che erano venuti in Europa per studiare o per lavorare e avevano dovuto trovarsi una nuova identità combinando i valori europei con quelli africani. La ricerca di una nuova identità poteva raggiungere dimensioni tragiche, come viene mostrato nel famoso romanzo di Cheiku Hamidou Kane, (*L'avventure ambigue*, Parigi 1961), in cui l'autore tratta del conflitto irrisolto dell'eroe tra la sua cultura islamico-africana e la sua istruzione tecnica conseguita in Francia e Senegal nutrita di principi cristiani. In Africa queste autobiografie hanno funzioni simili al *Etnwicklunngsroman* (romanzo didattico) tedesco del XIX secolo che descrive le difficoltà del ragazzo di campagna che era stato mandato nelle grandi città per trovare lavoro e si era dovuto adattare ad un tipo di vita completamente diverso da quello condotto nel villaggio natale. Si può dire che questo periodo sia esaurito nella storia letteraria dell'Africa occidentale, ma nell'Africa orientale ha conservato una certa attività come dimostra l'opera di Gatheru. ²² La ragione è da ricercarsi nel fatto che queste nazioni sono entrate più tardi in contatto con l'Europa e hanno ottenuto l'indipendenza dopo, rispetto all'Africa britannica occidentale.

Nell'odierna Africa australe, le autobiografie ed i romanzi africani hanno il compito particolare di attirare l'attenzione dei let-

¹⁸ *Slave and Bishop*, editore CMS, London 1946.

¹⁹ M. OJIKE, *My Africa*, New York 1946.

²⁰ M.J. SAMPSON, *Gold Coast Men of Affairs. Past and Present*, London 1937.

²¹ W. CONTON, *The African*, London, 1960; O. SEMBENE, *Le docker noir*, Paris 1956; C. ACHEBE, *No longer at ease*, London 1961; A. LOBA, *Kocoumbo, Etudiant noir*, Paris 1960.

²² M. GATHERU, *Child of two worlds*, London 1966.

tori sulle sofferenze degli uomini di colore dell'Africa australe sotto l'oppressione del regime apartheid e di mettere in evidenza il coraggio di coloro che hanno osato resistere alle insostenibili macchinazioni militari del governo bianco. Tipica è l'autobiografia di Naboth Mokgatle ²³ che prese parte al movimento sindacalista sud africano: egli venne arrestato, ma riuscì ad abbandonare il suo paese. Una storia di vita simile che tratta delle esperienze di un africano durante il colonialismo portoghese, fu scritta da Don Barnett e Roy Harvey nel libro *The revolution in Angola. MPLA, Life-histoires and documents* (La rivoluzione in Angola. MPLA, storie di vita e documenti, New York 1972). Le storie di vita erano usate, come nel libro di Najama D. Barnett *Mau Mau from Within* (New York 1966), per provare come gli africani, che vivevano nel loro tradizionale ambiente naturale, fossero costretti a causa della situazione politica, a divenire combattenti per la libertà. La storia di vita divenne un'arma rivoluzionaria, una parte della lotta ideologica contro il colonialismo. Il confine tra queste autobiografie che intendevano mostrare agli africani quello che come africani potevano raggiungere e le *autobiografie di politici*, non è facile da definire. Anche queste autobiografie ci presentano africani che hanno trovato un modo per superare i limiti delle loro tradizionali condizioni ambientali, che si sono istruiti presso scuole di missionari e, dopo molte difficoltà, hanno ottenuto sovvenzioni per studiare in Europa.

È interessante notare che in Europa i politici generalmente scrivono le loro storie di vita alla fine della loro carriera, come Bismarck, per esempio, che scrisse le sue memorie dopo il suo esonero dal servizio dell'imperatore tedesco, così Anthony Eden, il generale De Gaulle oppure Henry Kissinger: tutte queste personalità scrissero le loro memorie dopo la fine della carica, quando ognuno di loro capì che la propria carriera politica si era esaurita. Questo non è il caso dell'Africa. Se guardiamo alle più importanti autobiografie di politici africani, è ovvio che furono scritte quando i loro autori erano al culmine delle loro carriere politiche. Kwane Nkrumah pubblicò la sua autobiografia immediatamente dopo la dichiarazione d'indipendenza del Ghana ²⁴. Chief Awolowo scrisse la storia della sua vita quando era Primo Ministro nella Nigeria occidentale ²⁵. N. Azikiwe, il primo Presidente della Nigeria, pubblicò la sua storia di vita dopo la guerra nella rivista «African Pilot» da lui stesso fondata. Sir Ahmadu Bello, Primo ministro della regione a Nord della Nigeria, che perse la vita all'inizio della guerra civile in Nigeria, scrisse il suo

²³ N. MOKGATLE, *The autobiography of an unknown South African*, Berkeley 1971.

²⁴ KWANE NKUMAH, *Ghana. The autobiography of Kwane Nkrumah*, London 1959.

²⁵ OBAFEMI AWLOWO, *Awo. The autobiography of chief Obafemi Awolowo*, Cambridge 1960.

libro durante la sua carica ²⁶. Altri esempi sono i libri di Kenneth Kaunda, ²⁷ Tom Mboya, ²⁸ Chief Luthuli, ²⁹ Odinga Odinga. ³⁰ Una eccezione all'abitudine propria dei politici di scrivere la propria storia di vita mentre sono attivamente impegnati nell'azione politica possono essere le autobiografie di John Okello ³¹ e del Kabaka di Uganda ³² che hanno scritto i loro libri al termine della loro carriera. Soprattutto il libro di Okello sembra essere una sorta di autodifesa che rivela anche talune intenzioni politiche. Due sono, forse, le ragioni del fatto, sorprendente, che i politici africani siano così attivi nello scrivere le loro autobiografie. La prima ragione può essere il fatto che le aspirazioni politiche dei paesi africani di recente indipendenza sono strettamente connesse con i loro leaders i quali sono spesso gli unici dirigenti in grado di poter vincere le numerose barriere di differenze tribali e regionali: queste autobiografie hanno un certo valore ideologico in quanto creano una coscienza nazionale, personificata nella figura del leader della nazione. Inoltre le autobiografie sono comprese dall'uomo comune molto più facilmente che non gli astratti programmi politici ed i trattati. I propositi politici non sono espressi con proclami, ma nella forma di un racconto personale. Forse per alcuni dei politici africani si può supporre che il loro pensiero pragmatico non si addica troppo alle spiegazioni teoriche. I loro propositi politici sono così strettamente connessi alle loro esperienze personali che non possono essere separati nella forma di un'analisi sistematica. Probabilmente non è un caso che tre politici africani che hanno mostrato un forte interesse teorico — Leopold Senghor del Senegal, Sekou Toure della Guinea e Julius Nyerere della Tanzania — non abbiano pubblicato le loro autobiografie, fino ad ora. Eccezione alla regola può essere Kwane Nkrumah che ha pubblicato scritti teorici e la sua autobiografia. Azikiwe anche potrebbe essere una eccezione; egli ha dato prova nei suoi recenti lavori, oggi quasi dimenticati, di come sia un geniale teorico politico. Ma nel suo caso è interessante il fatto che egli abbia pubblicato molto recentemente la sua autobiografia nella forma di un libro, oltre alla pubblicazione a puntate sulla rivista. «Nigerian Pilot». Questo genere di autobiografie hanno ovviamente la funzione di spingere i giovani africani all'emancipazione. Nkrumah e Oijke riconobbero

²⁶ SIR AHMADU BELLO, *My life*, Cambridge 1962.

²⁷ KENNETH KAUNDA, *Zambia shall be free*, London 1962.

²⁸ TOM MBOYA, *Freedom and after*, Boston 1963.

²⁹ CHIEF A. LUTHULI, *Let my people go*, London 1962; CLEMENTS KADALIE, *My life and the ICU*, London 1970.

³⁰ O. ODINGA, *Not yet Uhuru*, London 1967.

³¹ JOHN OKELLO, *Revolution in Zambia*, Nairobi 1967.

³² The Kabaka of Uganda, *Desecration of my Kingdom*, London 1967; cfr. anche HAILE SELASSI I., *My life and Ethiopias progress*, Oxford 1976.

³³ Cfr. OIJKE *op. cit.*, e NKUMAH *op. cit.*

che Azikiwe (che fu il primo africano dell'ovest ad andare negli Stati Uniti) riuscì nel suo intento e molti africani dell'ovest andarono negli Stati Uniti a studiare seguendo il suo esempio. Così si può concludere che le autobiografie politiche in Africa hanno principalmente la funzione di mostrare le vite dei leaders nazionali come un esempio da imitare. L'ideologia del partito nazionale è personificata nella vita del leader. Più la vita politica in Africa diviene varia, più ricca sarà di personalità politiche. Presumibilmente le autobiografie in Africa assumeranno sempre più le funzioni che hanno in Europa e altrove, per essere, come Jan Romein sostiene, la testimonianza e la giustificazione di una carriera politica, un tipo di autodifesa contro le obiezioni degli avversari e dei successori, ma anche una fonte indipendente d'informazione.

3. Alcune note su autobiografie di donne africane. Fino a qui abbiamo discusso di autobiografie di uomini, ma è anche possibile e necessario soffermarci su autobiografie di donne. Nelle raccolte dell'Abbé Grégoire e di Wilson Armistead ci sono anche alcune biografie di donne, soprattutto della poetessa Phillis Wheatly, una schiava liberata, che andò a Boston, studiò l'inglese e pubblicò trentanove poesie. D. Westermann incluse, nella sua raccolta, la storia di Martha Afeweile; anche Margery Perham pubblicò una autobiografia di donna (Nosente) nel suo libro. Recentemente Marcia Wright ha pubblicato storie di vita di donne dell'Africa orientale che hanno subito lo schiavismo nazionale al tempo del commercio dei mercanti e all'inizio del colonialismo³⁴. Alcune autobiografie di donne vennero pubblicate dalle mogli dei missionari. Due recenti esempi sono le biografie di donne del Cameroon pubblicate dalla Missione di Basel nel 1927 e 1928³⁵.

Gli antropologi in un primo momento non erano interessati alle autobiografie di donne. Una delle ragioni era che la netta divisione del lavoro tra uomini e donne nelle tradizionali società africane, non permetteva all'antropologo, uomo, di studiare i riti di iniziazione, le particolari consuetudini e i doveri delle donne. La visione delle donne sembrava avere una importanza relativa ai fini dell'interpretazione delle società africane. Una delle prime pubblicazioni antropologiche fu il libro di Hilde Thurnwald *Die schwarze Frau im Gestaltwandel Afrikas* (1935). Hilde Thurnwald raccolse autobiografie lavorando sul campo insieme al marito, nell'Africa orientale.

Due libri pubblicati nel 1939 hanno mostrato il crescente interesse circa la condizione della donna in Africa: il libro di Sylvia Leith-

³⁴ MARCIA WRIGHT, *Women in Peril. Biographies of captives*, Lusaka, 1983.

³⁵ B. REIN-WUHRMANN, *Lydia, ein Frauenleben aus dem Grasland von Kamerun*, Basel, 1927; e: *Margarete, die Freundin Lydias*, Basel, 1928.

Ross sulle donne Ibo ³⁶ e un libro scritto da una suora cattolica, Marie André du Sacré Coeur, *Le femme noire en Afrique occidentale* ³⁷. Tipico è il fatto che lo studio di Sylvia Leith-Ross trasse origine da una sommossa delle donne nella Nigeria coloniale che spinse l'amministrazione a scoprire le ragioni delle rivendicazioni delle donne Ibo. Katesa Schlosser ha descritto un gruppo particolare di donne africane nel suo libro sui profeti africani ³⁸. Un grande numero di movimenti profetici erano condotti da donne. Queste donne avevano una posizione intermedia tra quella loro attribuita nella società tradizionale e la domanda di modernizzazione e cercavano di trovare una soluzione spirituale come a loro volta hanno cercato di fare sacerdoti e catechisti africani cristiani.

Negli anni cinquanta l'interesse per la situazione della donna africana venne alimentato da organizzazioni internazionali, secolari ed ecumeniche. Importante fu la conferenza internazionale sul ruolo della donna nei paesi tropicali e sub-tropicali, organizzata nel 1958 a Bruxelles, anche se il materiale autobiografico venne raramente usato. Una eccezione fu lo studio di Ulrike Himmelherber, *Schwarze Schwester* (Brema 1957). L'autrice raccoglie tredici autobiografie di donne Dan e Kran della Liberia.

Mentre nella maggior parte di queste biografie i problemi del cambiamento culturale erano messi in rilievo, non venivano affrontati invece, problemi relativi alla visione e ai problemi delle donne nella vita quotidiana. Un autorevole esempio è quello di Baba di Karo che narra la sua ricca e personale esperienza di vita nel difficile momento di transizione di una società tradizionale in cambiamento ³⁹. In questa storia di vita, raccontata all'antropologa inglese Mary Smith, è esposto con molta efficacia il punto di vista di una donna Mausa portata ad essere emancipata e che ha vissuto in parecchi matrimoni poligami e ha visto tutti i cambiamenti politici, sociali, economici e religiosi che hanno avuto luogo durante la sua vita.

Negli anni sessanta il femminismo e il movimento per l'emancipazione della donna hanno dato vita ad un nuovo tipo di antropologia che guarda al problema della disuguaglianza tra uomini e donne e all'oppressione. La storia di Nisa, una donna Kung del Botswana, pubblicata dall'antropologa americana Margery Shostak riporta l'immagine di una donna indipendente che vive in una società in cui il dominio maschile è limitato. Seppure la relativa libertà di una donna Kung è dovuta alla struttura piuttosto egualitaria della società, è oltremodo interessante notare che Baba di Karo raggiunse un alto grado di indipendenza in una società mussulmana molto gerarchizzata.

³⁶ SYLVIA LEITH-ROSS, *African women*, London 1939.

³⁷ MARIE ANDRÉ DU SACRÉ COEUR, *La femme noire en Afrique Occidentale*, Paris 1939.

³⁸ KATESA SCHLOSSER, *Propheten in Afrika*, Braunschweig 1949;

³⁹ M. SMITH, *Baba of Karo. A woman of the Moslem Hausa*, London 1954.

Mentre si riscontra un crescente numero di autobiografie di uomini politici africani, non esistono autobiografie di donne politiche. Questo può facilmente essere spiegato col fatto che esistono molte poche donne che ricoprono cariche politiche. Un nuovo sviluppo si verifica nell'Africa del Sud dove le storie di vita di donne sono prese come esempio per evidenziare gli effetti dei conflitti razziali ⁴⁰. Le difficoltà delle relazioni razziali vissute da una donna Nigeriana a Londra, sono rese note in un romanzo autobiografico, *In the ditch* scritto da Buchi Emecheta ⁴¹.

Negli ultimi anni sono apparsi sul mercato librario africano un sempre maggiore numero di romanzi autobiografici scritti da donne ⁴². Specialmente in Senegal, dove le donne non sono solo membri del parlamento ma anche attive come giudici e procuratori, le scrittrici si sono fatte avanti. Una delle scrittrici più discusse è Mariama Ba ⁴³. Appartenente alla élite di educazione occidentale e avendo sposato un professionista di successo Senegalese, ella ha vissuto la disgregazione di due mondi, quello tradizionale e il mondo occidentale: trovandosi infine senza la sicurezza del mondo tradizionale e senza i diritti della società moderna.

4. Conclusione. La storia delle autobiografie africane ha messo in evidenza come le prime autobiografie fossero scritte da schiavi liberati e fossero usate dagli europei per combattere la schiavitù e i pregiudizi razziali. In un secondo tempo gli antropologi usarono le storie di vita africane per ricostruire la visione degli africani riguardo alla loro società e per individuare i cambiamenti portati dal colonialismo e dalla modernizzazione.

Politici africani e sacerdoti cristiani hanno scritto autobiografie per incoraggiare i giovani africani a seguire il loro esempio e per spiegar loro i propri ideali politici e la via per raggiungere l'indipendenza nazionale.

Il moderno romanzo africano ha avuto all'inizio un forte carattere autobiografico. Le autobiografie di donne mostrano un analogo sviluppo. Sono cominciate ad apparire più tardi e sono meno numerose. Fino ad ora non si hanno biografie di donne che abbiano un ruolo politico di rilievo, ma aumenta il numero di storie di vita in cui le donne raccontano la loro esperienza e le loro sofferenze nel conflitto razziale in Sud Africa.

⁴⁰ CAROL HERMER, *The diary of Maria Tholo*, Johannesburg 1980; JOYCE SIKAKANBE, *A window on Soweto*, London 1977; MIRIAM TLALI, *Muriel at Metropolitan (an autobiographical novel)*, London 1979.

⁴¹ BUCHI EMECHETA, *In the ditch*, London 1972; B. EMECHETA, *Second-class citizen*, London 1974.

⁴² OLADELE TAIWO, *Female novelists of modern Africa*, New York 1985.

⁴³ MARIAMA BÂ, *Une si longue lettre*, Dakar 1979; *So long letter*, London 1981.

Se ci si rivolge indietro alla storia delle autobiografie africane, si nota che il cambiamento delle loro funzioni sociali è stato una chiara espressione della crescente emancipazione degli africani dalla dominazione europea. Questo porta ad una conclusione di metodo, vale a dire che in tutte le ricerche che si interessano al mutamento degli atteggiamenti all'interno di gruppi sociali sottoposti a processi di cambiamento culturale — e soprattutto nell'avvicinarsi delle generazioni — le autobiografie debbono essere utilizzate non solo come fonti supplementari, ma anche come fonti primarie di interpretazione. I questionari sintetizzano le concezioni individuali su problemi particolari in un limitato spazio temporale. Spesso è difficile collocare le risposte nel contesto della società odierna e porle in relazione con le esperienze del passato.

È vero, d'altro canto, che anche le autobiografie e le storie di vita sono parziali. Presentano l'immagine che una persona ha di se stessa e della società. Le storie di vita raccontate ad un antropologo a volte contraddicono gli interessi degli antropologi e riflettono solo parzialmente le reali esperienze del narratore. Solo in alcuni casi certe persone sono in grado, ed hanno la volontà, di raccontare la propria storia al visitatore che gliela richiede; coloro che narrano possono essere personaggi secondari oppure persone eccezionali.

Nonostante tutte queste carenze e questi problemi metodologici — che, d'altronde non possono essere esaminati in questa sede — ⁴⁴ le autobiografie costituiscono un importante contributo alla comprensione dei gruppi sociali e delle società anche se il loro uso è tanto influenzato dalle ideologie e dagli interessi quanto lo sono altre fonti storiche e sociologiche nonché i metodi. Le differenti funzioni sociali delle storie di vita costituiscono un interessante campo di studio di per sé, ma questo deve essere completato da analisi comparative, con riguardo al mutamento dei contenuti e dello stile delle storie di vita e autobiografie, che rispecchiano il mutamento, interno-esterno, della società.

L'analisi delle esperienze personali di individui che vivono in nazioni, prima dominate dal colonialismo, poi dalle forme del mercato mondiale può contribuire alla critica delle astratte teorie sullo sviluppo e la dipendenza, formulate da studiosi che non sono coinvolti in prima persona nei loro problemi, nei loro conflitti e nelle loro speranze.

GERHARD GROHS

(traduzione italiana di Laura Calderoni)

⁴⁴ Cfr. SIGRID PAUL, *op. cit.*, e LOUIS GOTTSCHALK, *The use of personal documents in history, anthropology and sociology*, New York, 1947.

1. Sono sempre meno numerosi, a livello di università e altre istituzioni scientifiche, gli studi e le ricerche che si occupano delle realtà e delle problematiche dei cosiddetti Paesi sottosviluppati (PSS), da un punto di vista che possa essere definito abbastanza propriamente «sociologico». Ciò appare vero sul piano internazionale (Bernstein, 1979), ma anche su quello italiano, dove nonostante la forte tradizione di studi legati al Mezzogiorno, negli ultimi anni si contano pochissimi contributi sociologici sulle tematiche dello sviluppo/sottosviluppo, contrariamente a quanto avveniva fino alla prima metà degli anni Settanta.

Questo non vuol dire, tuttavia, che si parli meno di «sottosviluppo». Anzi, in Italia, in maniera sfalsata rispetto ad altri paesi, l'aumento dell'attività di cooperazione internazionale tradottosi nell'attività del Dipartimento Cooperazione allo sviluppo del Ministero degli Affari Esteri, il dibattito parlamentare sulla fame nel mondo e sugli aiuti allo sviluppo, una presenza sempre maggiore di imprese e tecnici italiani nei PSS, sono tutti fattori che hanno fatto sì che di sottosviluppo ci si occupi ancora, e con una passione ed un coinvolgimento emotivo non minori che in passato. Ma il taglio con il quale se ne parla è sempre meno accademico ed a farlo sono sovente figure di «operatori» (volontari, operatori dello sviluppo, animatori socio-culturali, etc.), vere e proprie «nuove professioni» dai contorni ancora sfuggenti, con una preoccupazione che è prevalentemente di carattere operativo. Inoltre il fatto stesso che l'interesse sia contingente, legato a progetti o interventi specifici, fa sì che gli approcci siano molto settorializzati e relativi a singoli aspetti dello sviluppo (es. la formazione, l'organizzazione aziendale, la fattibilità, etc.) nelle quali si perde spesso ogni riferimento alle problematiche più generali dello sviluppo.

2. I motivi di questo calo di interesse accademico-scientifico sono molteplici e di vario genere. Poiché non possono essere tutti individuati ci soffermiamo soltanto su alcuni di essi, con un'attenzione particolare alla prospettiva sociologica. Va detto, in primo luogo che è oggi particolarmente difficile ricostruire un «dibattito» sull'argomento. Anche facendo uno sforzo notevole di catalogazione e di analisi delle affermazioni e delle posizioni che si scontrano nelle sedi internazionali, nelle riviste più o meno politicizzate e/o ideologizzate, non si sfugge all'impressione che non è un «dibattito» quello a

cui ci si trova di fronte, piuttosto si tratta di mille rivoli di discussione, di mille sfaccettature attraverso le quali è abordato il problema e che sarebbe arduo, quand'anche fosse utile, tentare di individuare una qualche logica che conduca ad una ricostruzione esauriente delle posizioni in campo.

Nella dispersione e quindi, al fondo, nell'assenza di dibattito scientifico, sono possibili alcune notazioni.

— Le implicazioni etico-morali ed ideologiche che sono così presenti nel tema stesso sviluppo-sottosviluppo rendono sempre meno probabile un approccio «scientifico». La contrapposizione ed il contenzioso Nord-Sud nelle sedi internazionali che ha preso corpo nell'ultimo quindicennio, dalla crisi petrolifera alla proposta di un Nuovo Ordine Economico Internazionale (NOEI) etc., è uno dei terreni nel quale queste implicazioni sono particolarmente evidenti.

— L'insoddisfazione per i risultati conseguiti dalle politiche di aiuto allo sviluppo nei decenni passati, una crescente diversificazione all'interno dei Paesi che costituivano il cosiddetto Terzo Mondo (il cartello dell'OPEC da un lato, i NICs da un altro e il Quarto Mondo dall'altro ancora) costituiscono altri elementi di crisi del dibattito e dell'interesse.

— A questo si deve aggiungere la diffusa reazione contro le «utopie» dello sviluppo e le tensioni ideali (e ideologiche) che le accompagnavano, reazione che si è prodotta in nome della ripresa dei temi del liberalismo economico, del «realismo» del mercato; in questa prospettiva il sottosviluppo è qualcosa di inevitabile e — come la disoccupazione di massa nelle società avanzate nella prospettiva degli economisti monetaristi — forse anche qualcosa di volontario. In ogni caso le preoccupazioni per le tensioni strutturali interne ai Paesi «ricchi» hanno ridotto l'attenzione per i PSS.

— Dello stesso segno è la perdita di presa dell'idea di progresso e sviluppo inarrestabile e la coscienza crescente dei limiti dello sviluppo, con la conseguente perdita di desiderabilità dell'obiettivo stesso dello sviluppo; a queste tendenze complesse, che danno luogo a profondi ripensamenti a sinistra come a destra (Lipset, 1985), si accompagna e si collega la crisi profonda di un'ideologia «terzomondista» (Ceccarini, 1984) che, fino alla metà degli anni Settanta, cementava pulsioni ed aneliti ideali e scientifici di varia matrice; in qualche caso la crisi si configura addirittura come una reazione «anti-terzomondista» (i cui esempi più significativi si trovano in Francia; cfr. ad es. Rangel, 1982; Partant, 1982).

— La fame nel mondo, almeno in Italia, ha contingentemente attirato di nuovo l'attenzione sugli aiuti allo sviluppo ma ha prevalentemente condotto a privilegiare gli aspetti etici ed umanitari lasciando in secondo piano le problematiche più generali e di fondo.

3. Pare opportuna, per quanto riguarda la sociologia, qualche riflessione sui motivi di un interesse che sembra attenuato, al di là

del semplice fattore «moda», che può avere effetti deleteri sul lavoro scientifico (Cerase, 1984). Per far questo dobbiamo provare a sintetizzare quarant'anni e forse più di contributi sociologici sul tema del sottosviluppo/sviluppo. Una ricostruzione sommaria delle teorie, ipotesi e risposte date alle problematiche sociali, in senso lato, dei PSS consente di disporre i vari contributi e le varie scuole lungo due assi: *fenomeno* e *problema* (raccoltiamo un'impostazione, se pur la usiamo in modo diverso, di Freyssinet, 1966). In realtà la distinzione ha senso solo come strumento di analisi, come estremizzazione di comodo, giacché, generalmente, nelle scienze sociali si studia un *fenomeno* in quanto costituisce più o meno o contiene in sé uno o più *problemi*.

Il sottosviluppo contemporaneo si presenta come un *problema* all'indomani della seconda guerra mondiale e vari fattori vi contribuiscono. Dal lato dei Paesi sviluppati: fine della colonizzazione, guerra fredda e spettro del comunismo, sentimenti umanitari e filantropici, lotte di liberazione nazionale, coscienza critica dell'Occidente, etc.; dal lato dei PSS: esigenza di un'indipendenza economica e non solo politica, aspirazioni a raggiungere livelli di benessere e di consumo pari a quelli dei paesi sviluppati, etc.; da entrambi i lati, e in sintesi, la diffusione di una coscienza egualitaria e di un ideale di giustizia (Myrdal, 1959; pag. 109 e seg.) che contrastava con la povertà di massa e le sperequazioni internazionali. Al *problema* vengono date alcune risposte (azioni degli organismi internazionali, aiuti, «decenni per lo sviluppo» dell'ONU, etc.) sull'onda di spiegazioni del *fenomeno* che origina quel *problema*. Come si vede non è agevole separare i due aspetti: si può dire, tuttavia, che il primo rappresenta la sfera della teoria, dell'approccio «scientifico», del «bisogno di sapere», il secondo è l'approccio della «politica», del «bisogno di fare» (Arrighi, 1978). Potremmo anche dire che il primo è il regno dell'«essere», mentre il secondo è del «dover essere» che presuppone scelte etiche su ciò che è giusto e ciò che non lo è. Parallelamente ai tentativi di dare una risposta al *problema*, si sono sviluppate per tre decenni le teorie che hanno tentato di spiegare il *fenomeno*. Comprensibile che le urgenze politiche del *problema* abbiano spesso confuso i due approcci e questo spiega la pressoché costante ideologizzazione delle teorie e del dibattito. Le teorie, tuttavia, hanno orientato le risposte al *problema*; in gran parte si è trattato di teorie economiche, frequentemente presentate sotto forma di risposta al *problema*, di modelli più o meno formalizzati di sviluppo, di indicazioni di politica economica, etc.

Se si tenta un bilancio potremmo dire che ad una prima fase, nella quale l'orientamento al *problema* (che fare?) prevale, seguono una seconda nella quale c'è un gran fiorire di studi teorici che si propongono la comprensione del *fenomeno* (è l'accademia dove il rapporto con il *problema* è più indiretto), ed una terza, l'attuale, nella

quale il *problema* ritorna centrale e le preoccupazioni empiriche dominanti, prevalgono gli approcci settorializzati, secondo quanto notavamo più sopra, e le teorie segnano il passo. In questa sorta di parabola *problema-fenomeno-problema* la sociologia appare oggi un po' in ombra; come si vedrà nell'orientamento al *problema* l'approccio economico è quello di gran lunga predominante fin quasi ad essere l'unico.

4. Convenzionalmente si individuano due grossi filoni di studi sulle realtà sottosviluppate. Senza richiamarne i contenuti, né gli autori, si tratta della «sociologia dello sviluppo» e teorie della «modernizzazione» e della «sociologia del sottosviluppo» fino alle «teorie della dipendenza».

Alle «teorie della modernizzazione» sono state rivolte critiche numerose e profonde (per una rassegna vedi Mutti, 1973) fino a lasciar pensare ad un suo definitivo accantonamento. Sul piano della teoria, della capacità di spiegazione del *fenomeno* — se manteniamo i due assi dell'analisi — è stato rimproverato il carattere tautologico delle spiegazioni fornite, l'imprecisione delle definizioni adottate, il determinismo, l'etnocentrismo, etc.. Sul piano del *problema* si è osservato che le teorie della modernizzazione non si traducevano in strumenti di azione concreta se non, intervenendo sugli ostacoli extra-economici dello sviluppo (educazione, cultura, etc.), come giustificazione e supporto a quelli suggeriti dalla scienza economica. Ma, soprattutto, il carattere marcatamente etnocentrico e occidentalistico rendeva l'intera costruzione della «modernizzazione» poco spendibile politicamente e quindi rigettabile in blocco in un contesto nel quale spinte più radicali si affermavano con forza crescente (lotte di liberazione nazionale, affermazione del Terzo Mondo come unità e, insieme, complessi di colpa dell'Occidente).

La «sociologia del sottosviluppo» nasce originariamente proprio come critica al filone precedente e, per più di un decennio, si articola in una serie di interessanti sviluppi successivi che fanno fare indubbi passi avanti nel tentativo di spiegazione del *fenomeno*: l'unità dialettica sviluppo/sottosviluppo nella quale l'uno causa l'altro e viceversa, la critica del modello dualistico e la pervasività del modo di produzione capitalistico, una riformulazione ed una migliore articolazione del concetto stesso di sottosviluppo all'interno di categorie come quelle di «dipendenza», metropoli/satellite, centro/periferia, etc. sono tutti contributi alla analisi che, pur portati da studiosi di impostazione marxista (o neo-marxista) finiranno per costituire un'acquisizione largamente comune anche a studiosi di diversa estrazione.

Anche in questo caso, tuttavia, non sono mancate le critiche (vedi, ad es., Bernstein, 1979): si tratta in prevalenza di politica economica, non di sociologia, e si trascurano in gran parte i fattori en-

dogeni del sottosviluppo, le cause interne alle società sottosviluppate. Le «ricette» fornite rispetto al *problema* — che ruotano, in sintesi, attorno al nodo di una rivoluzione anticapitalista — applicate in tutto o in parte (Cuba, Algeria, Vietnam, Angola, Mozambico...) non sembrano, inoltre, produrre risultati particolarmente apprezzabili.

Sembra di poter dire che, nell'insieme degli studiosi che possono considerarsi nel filone delle «teorie del sottosviluppo» si delineano due gruppi: un primo (Arrighi, Braudel, Frank e Wallerstein i più noti) che in maniera ricca e stimolante va avanti sul terreno della ricerca delle spiegazioni del *fenomeno* (il sistema-mondo, i «tempi lunghi», etc.), partendo da e rimanendo spesso su di un piano macrosociologico o storico; un secondo (nel quale citare, ad es., Amin e Benachenhau) che invece si sforza di proporre strumenti di azione per il *problema* (lo sviluppo «autocentrato», l'uscita dal mercato mondiale, etc.), risposte che, comunque, è difficile non valutare come «generiche ed irrealizzabili» (Di Giorgi, 1978), se non del tutto velleitarie. In sostanza i grandiosi ed affascinanti affreschi socio-storici (come quelli di Wallerstein e Braudel) forniscono un'enorme mole di elementi di comprensione e di giudizio sulle dinamiche internazionali passate e presenti (anche se, forse, talvolta descrivono più che spiegare) ma, in termini di azione per il *problema* oggi, non vanno al di là di un attestato di simpatia per i PSS e per la loro emancipazione. Si può forse trovare in questo contesto, necessariamente appena accennato, una delle ragioni dell'impasse della sociologia di fronte alle problematiche dello sviluppo?

5. È certamente vero che la sociologia ha sempre avuto un interesse primario per i problemi dello sviluppo e del mutamento sociale (Gallino, 1978; Touraine, 1979). È anche vero, tuttavia, che la realtà dei PSS e del sottosviluppo contemporaneo richiedono un'ottica e strumentazione concettuale particolare. Ha quindi senso chiedersi, come molti fanno, se sia mai veramente esistita, con un suo corpo se non di paradigmi almeno di acquisizioni e ricerche, una sociologia dello sviluppo/sottosviluppo. Di fatto, in questo campo, è possibile osservare una continua subordinazione alla economia, dalla quale la sociologia è stata obbligata a prendere a prestito concetti e categorie di analisi per occuparsi dei PSS, o comunque a rispondere a sollecitazioni che venivano, per così dire, dal suo esterno. Sono, infatti, gli stessi economisti (ad es. Myrdal, 1959; 1971) che criticando le prime formulazioni e le prime teorie dello sviluppo richiamano l'attenzione sui fattori extra-economici. Su questo terreno, come si ricordava, si sviluppa la sociologia della «modernizzazione», la quale giustifica, imbelletta, teorizza, ma non si traduce che molto indirettamente in strumenti di azione; al contrario, dall'economia, se non altro in termini di opzioni di politica

economica, vengono indicazioni concrete e ad essa fanno riferimento gli organismi che, a livello internazionale (a partire dalla World Bank), sono alla ricerca di regole per interventi, aiuti, programmi di sviluppo. Quanto alla «sociologia del sottosviluppo» è condivisibile la critica secondo la quale essa è stata piuttosto un'economia, una filosofia di politica economica, visto che le categorie usate (scambio ineguale, imperialismo, sfruttamento, etc.) appaiono alla fine più usate in quanto categorie economiche che sociologiche. Se guardiamo infine agli sviluppi più recenti, dal dibattito sul NOEI, alle tecnologie appropriate, ai *basic needs*, si registra un'assenza del contributo critico o del punto di vista sociologico che non sia quello sommario e generico contenuto in opere, comunque, di economisti (Galbraith, 1980; Di Giorgi, 1978; Sylos Labini, 1983; Testi, 1983).

6. È bene sottolineare che il problema non è — e sarebbe assurdo se lo fosse — quello di rivendicare un patriottismo di disciplina ed uno spazio relativo che altri avrebbero occupato. In questo senso la letteratura ha fatto emergere almeno che:

— da un lato, non esiste una frontiera tra le scienze sociali che non sia convenzionale e accademica (Myrdal, 1959: «in realtà, non c'è, naturalmente, alcuna distinzione tra i fenomeni che corrispondano alla nostra tradizionale divisione scolastica della scienza sociale in discipline separate». Wallerstein, 1979, in modo ancor più radicale, nega l'esistenza di diverse «scienze sociali» e propone un'unica «scienza sociale storica»);

— dall'altro lato, ciò appare particolarmente vero nel nostro campo di analisi: sviluppo e sottosviluppo sono realtà complesse e multiformi nelle quali intervengono fattori culturali, economici, psicologici, sociali etc. e che vanno quindi analizzate in maniera pluridisciplinare; meglio riferirsi allora ad un'area tematica, della quale si occupano competenze delle varie discipline convenzionali (si può notare, d'altra parte, che il destino di molti studiosi di valore indiscusso è stato quello di essere contestati o rifiutati dalle rispettive accademie come eterodossi).

Pur se accettiamo di muoverci in un'area tematica, tuttavia, rimane la questione dello spazio che può avere la ricerca e la riflessione sociologica in questo campo.

7. Il *problema* del sottosviluppo si presenta, nel dopoguerra, come *problema* essenzialmente economico e questo spiega la primazia tradizionale degli approcci economici. Si può osservare che le società che poi costruiranno i PSS erano già state oggetto d'attenzione in passato: antropologi, geografi, etnologi, etc. avevano già in qualche misura enunciato le caratteristiche di quelle società.

Ma quando il sottosviluppo contemporaneo diventa *problema*, quando diventa l'espressione di bisogni non soddisfatti, di privazio-

ne di beni fondamentalmente materiali, si pone un'esigenza di «che fare?», di terapie che sono di fatto nella sfera dell'economia. Il ragionamento che veniva esposto con chiarezza anni fa da Freyssinet (1966) è stato ed è forse ancora diffusamente accettato: il sottosviluppo pone un problema a causa dei bisogni insoddisfatti e delle crescenti disparità che si osservano a livello mondiale. Si tratta essenzialmente di un fatto di insufficienza economica e le altre scienze sociali sono introdotte nell'analisi solo perché contribuiscono a spiegare quell'insufficienza. Se parliamo di inferiorità relativa o di arretratezza, allora questa si situa solamente su di un piano tecnico-economico e non culturale o psicologico o sociale. La messa in atto di un processo di sviluppo economico esigerà trasformazioni complementari nei comportamenti, nelle strutture sociali, nelle istituzioni politiche, ma il primato spetta agli obiettivi economici e saranno questi che guideranno quelle trasformazioni.

Questo ragionamento, pensiamo, ha costituito lo sfondo di gran parte delle azioni intraprese negli ultimi quarant'anni per promuovere lo sviluppo nei PSS. Nel suo ambito, non appare strana né la relativa sudditanza della sociologia e delle altre scienze sociali convenzionali all'economia, né la loro sostanziale debolezza ogni qualvolta il *problema* si ripresenta con l'urgenza del «che fare?».

In passato è sempre stata considerata vera, al fondo, l'identità sviluppo = sviluppo economico e questo spiega l'economicismo che, peraltro, tutto il filone delle teorie del sottosviluppo ricavava anche da una certa lettura e da un certo uso dell'approccio e delle categorie marxiane. In tempi recenti, oltre ad una crisi dell'idea stessa di «sviluppo» (coscienza dei limiti, ecologismo) sembra sempre meno sostenibile l'identità «sviluppo = sviluppo economico».

Ma apriamo una parentesi. Rispetto alle prospettive di sviluppo i due filoni di cui sopra si discuteva hanno sempre presentato due posizioni estreme: da un lato, un'ipotesi gradualista, all'interno del capitalismo, capace di meglio garantire il decollo economico; dall'altro, un'ipotesi rivoluzionaria, di uscita dal sistema capitalistico al quale si imputava la responsabilità stessa del sottosviluppo. In generale né l'una né l'altra ipotesi si è dimostrata completamente convincente, soprattutto perché tutte le esperienze hanno mostrato le difficoltà di uno sviluppo che sia ad un tempo rapido ed indolore. Ciò che accomunava entrambe le posizioni, comunque, era la prospettiva «sviluppistica», quella di uno sviluppo possibile. Una prospettiva completamente diversa è quella che emerge, in particolare, dai lavori di Wallerstein. In un'economia-mondo capitalista quale quella che caratterizza il mondo contemporaneo, le speranze di un possibile, rapido sviluppo nazionale dei singoli PSS sono puramente illusorie: «all'interno di un'economia-mondo capitalista, tutti gli stati non possono «svilupparsi» simultaneamente, *per definizione*, poiché il sistema funziona in virtù del fatto di avere disegualianze

tra regioni del centro e della periferia» (Wallerstein, 1979; pag. 61). Non intendiamo qui discutere il grosso contributo di Wallerstein che, con Braudel, introduce nell'analisi dello sviluppo/sottosviluppo paradigmi interpretativi del tutto nuovi. Qualche perplessità tuttavia può emergere a proposito delle possibilità di azione: non resta che aspettare i tempi lunghi di un *récentrage* e l'inevitabile marcia verso un'economia-mondo socialista che starebbe già delineandosi? O, al limite, operare politicamente (ma come?) per accelerare un'evoluzione che è comunque di lunga durata? Mentre convincono le spiegazioni del passato, le ipotesi di evoluzione sembrano più deboli, hanno più il carattere di fughe in avanti. È vero che Wallerstein (1979; pag. 135) propone una nutrita «agenda» di problemi da investigare e comprendere e c'è sicuramente molto da fare in questa direzione. Ma c'è un campo che viene lasciato un pò sguarnito e siamo consapevoli che si tratta di operare una scelta di valore: il sentimento dell'inanità degli sforzi non deve condurre alla sottomissione alle forze spontanee del mercato (e della storia); lo sviluppo è ancora desiderabile ed è ancora un *problema* per una buona parte dell'umanità. Posto che non tutti i Paesi possano contemporaneamente «svilupparsi» nel sistema-mondo attuale e che rimanga un Centro ed una Periferia, quest'ultima può forse aspirare ad avere condizioni materiali di esistenza migliori. Al fondo può essere questa l'ottica con la quale guardare alla miriade di attività che vanno sotto il nome di cooperazione internazionale, che, vero o no, hanno l'obiettivo dichiarato di promuovere lo sviluppo.

8. Se riprendiamo l'identità «sviluppo = sviluppo economico» troviamo una questione di fondo che la giustificava e che si ripropone quando quella identità diventa meno convincente. Il sottosviluppo economico, utilizzando una serie di indicatori e di parametri, può essere abbastanza agevolmente definito, seppure non mancano le divergenze in proposito. Definire un sottosviluppo (o uno sviluppo) guardando ai rapporti sociali o ai sistemi culturali è questione molto più controversa. Le teorie classiche della modernizzazione permettevano in realtà questa definizione: ponendo da un estremo la «modernità» e dall'altro la «tradizione» era possibile classificare in una direzione o in un'altra. Ferme le critiche ai concetti di modernità/tradizione, sopra accennate, in seguito ciò non è stato più possibile; la lettura che si è affermata del Terzo Mondo poneva fortemente l'accento sull'imperialismo anche culturale, per il quale i Paesi occidentali o capitalisti, oltre al saccheggio ed allo sfruttamento economico, avrebbero espropriato i paesi colonizzati della loro cultura originale, avrebbero imposto modelli di vita, religioni, lingue, etc. che hanno fortemente modificato, quando non distrutto, l'identità degli sfruttati. Difficile non convenire su ciò anche se si fanno strada visioni più articolate di questo processo plurisecolare. Ad ogni

modo questo ha significato e significa che ciascuna società, ciascuna cultura ha pari dignità ed allora veramente c'è spazio solo per interventi tecnico-economici che si propongano di migliorare la dotazione di risorse materiali.

In questo quadro, due punti appaiono oggi particolarmente problematici. Il primo è che le varie esperienze e tentativi di sviluppo, non ultimo il nostro Mezzogiorno, mostrano quanto i limiti di ordine extra-economico condizionino le possibilità stesse della crescita economica: tali limiti sono stati spesso sottovalutati e i modelli e le ricette di politica economica, pur correttamente applicate e in presenza di quantità notevoli di risorse si bloccano o rallentano fortemente di fronte alle resistenze offerte da società-cultura-tradizioni; resistenze che, almeno per quanto si dichiara esplicitamente, vanno rispettate in nome del riconoscimento delle identità culturali di ciascuno. Il secondo punto è che, nei fatti, le tematiche della «modernizzazione» — criticate e superate in maniera che poteva essere considerata definitiva a partire almeno dagli anni settanta — cacciate dalla porta rientrano dalla finestra; e lo fanno in modo tacito, sotterraneo, incontrollato e incontrollabile. Infatti, gli interventi di vario genere nei PSS, i progetti di sviluppo nei vari campi finanziati o meno con l'aiuto internazionale, la cooperazione etc. sono tutti processi che veicolano valori, atteggiamenti e comportamenti che — se pur non vogliamo chiamarli «moderni» — vanno spesso nella direzione di trasformazioni profonde e radicali dei contesti dei PSS. Tutto questo, inoltre, perfettamente in sintonia con le richieste che vengono dagli stessi PSS, che spesso reclamano quanto di più «moderno», sul terreno della tecnica in senso lato, è stato prodotto nel Nord sviluppato. Qualche esempio: i trasferimenti di tecnologia sono uno dei punti centrali della contrapposizione Nord-Sud e della cooperazione internazionale. Troppo spesso nelle esperienze pratiche (quante «cattedrali nel deserto» sono state riassorbite dalla giungla?) sembra dimenticarsi che tecnologia ed industrializzazione contengono aspetti sociali e culturali, oltre che economici, con una loro specificità dovuta alle loro origini storiche e sociali. E implicano processi complessi di «razionalizzazione», di scolarizzazione, di affermazione di nuovi schemi di riferimento concettuale, valori, etc... Forse che è possibile trasferire tecnologia senza trasferire o senza operare perché si producano anche questi processi di «modernizzazione»? Un secondo esempio: la formazione, a tutti i livelli, è oggi una delle frontiere della cooperazione Nord-Sud ritenuta più utile, richiamata continuamente dalle organizzazioni internazionali e richiesta dai PSS. Ma perché essa possa servire a far funzionare un impianto industriale o un ospedale non deve trasmettere, a parte le capacità tecniche, una concezione del lavoro, della organizzazione, dei rapporti sociali di tipo «moderno»? A parte ciò, nella maggior parte dei progetti di formazione, in maniera implicita, la definizione dei contenuti, delle

mansioni, dei modi di lavorare è la stessa del mondo sviluppato; forse ciò è inevitabile: quando i progetti sono «avanzati», nel migliore dei casi, si considera la peculiarità del contesto ed il livello di ingresso dei formandi, ma le figure cui tendere sono date, sono quelle «moderne».

Si potrebbero fare altri esempi, dai mezzi di comunicazione di massa che portano fin nelle savane i miti hollywoodiani, alle stesse abitudini alimentari e sanitarie che, modificate dalle politiche di aiuto, sono il prodotto e l'origine di modelli di vita e di comportamento.

Si comprende bene come si tratti di una questione tutt'altro che semplice e, nella quale è necessario fare ogni sforzo per evitare le trappole emotive-romantiche ed ideologiche. Il problema è quello di rendere produttivi di «sviluppo» — inteso per ora solo come miglioramento delle condizioni materiali — gli interventi che vengono comunque effettuati ed allo stesso tempo salvaguardare quella identità culturale che il colonialismo e l'imperialismo avrebbe coartato. Sviluppo e società/cultura tradizionale sono compatibili? e se sì come? È questa una prima problematica di carattere generale da riprendere. Essa produce oggi una duplice — o, sarebbe meglio dire, molteplice — schizofrenia: dal lato dei Paesi ricchi si proclama il rispetto delle culture locali, ma contemporaneamente l'utilità e la necessità di azioni di sviluppo che le negano nei loro presupposti perché di origine ad esse esterne; dal lato dei PSS, si producono situazioni contraddittorie e complesse in bilico tra una tradizione (l'appello alla quale è spesso necessario per questioni interne di potere o per costruire coscienze nazionali in Stati appena nati) e una modernità che rischiano di essere, l'una e l'altra di volta in volta, smodate. La questione non è certamente quella di riproporre il «need for achievement», né quella, come fa oggi la reazione antiterzomondista (Rangel, 1982), di una strada unica e obbligatoria che tutti debbono necessariamente percorrere in un'omologazione mondiale di industrialismo. Probabilmente non è utile, né saremmo in grado di farlo senza scelte aprioristiche, sciogliere la contraddizione tra salvaguardia dell'identità culturale e volontà di sviluppo. Ma si apre lo spazio a studi e ricerche che, ad esempio a proposito di interventi come quelli ricordati nel campo della tecnologia o della formazione, possano cercare nuove strade, nuovi modi di rendere più efficaci gli interventi stessi, tentando una mediazione, senz'altro difficile, tra rispetto per le identità ed esigenze di crescita. La discussione, che pur esiste, su tecnologia e formazione, per continuare nel nostro esempio, mostra che c'è la coscienza dei nodi che la questione contiene, ma il terreno è ingombro di miti, vecchi e nuovi, che appaiono talvolta davvero paralizzanti. Esplicitare le contraddizioni ci porterebbe a scoprire che non è delittuoso affermare che alcuni tratti delle società e culture tradizionali vanno abbandonati o superati; tanto più, soprattutto, quando i processi di cambiamento si producono continuamente,

nello stesso tempo in cui da più parti si dice di voler conservare le mille espressioni delle culture locali. D'altra parte quali profondi cambiamenti hanno conosciuto le società dei paesi sviluppati, ciascuna delle quali mantiene delle proprie specificità?

Portare avanti la riflessione su questo terreno (riprendendo, ad esempio, Germani, 1971; Bendix, 1969) aiuterebbe probabilmente molto anche i PSS — o almeno una parte delle loro società — a riportare l'attenzione sulle cause endogene del sottosviluppo ed a controllare processi che si stanno producendo malgrado le affermazioni di facciata; inoltre servirebbe a rimettere scientificamente in discussione questioni che vanno assunte per quanto contengono di problematico e non accantonate o date per scontate. Nella benevola accondiscendenza verso le «tradizioni» delle società dei PSS (trattate spesso alla stregua di folklore esotico, oppure alla maniera con cui si parla dello scemo del villaggio), se non vogliamo vedere inconfessati disegni di dominio, impressione che spesso non si può evitare di provare, troviamo almeno qualche pigrizia intellettuale e non poche incongruenze. Prendiamo, ad esempio il recente sviluppo del filone dei cosiddetti *basic needs*. Esso si origina nella delusione per i risultati ottenuti con le tradizionali politiche di aiuto allo sviluppo e sono sia organizzazioni internazionali (BIT, World Bank) che singoli studiosi (per una panoramica vedi: Di Giorgi, 1978; Testi, 1983; Scidà, 1982) a darle corpo. Senza riprendere qui le tematiche complessive, certamente interessanti, sinteticamente l'approccio si propone di rimettere «l'uomo al centro dello sviluppo» e dare una priorità assoluta alla soddisfazione più rapida possibile dei suoi bisogni essenziali. Difficile non essere d'accordo, ma quando si passa alla definizione di questi bisogni e, accanto a quelli più materiali (alimentazione, abitazione, sanità, ecc.), si aggiungono il bisogno di partecipazione politica (BIT, 1976); di «convivialità» (Scidà, 1982), o un'occupazione, il lavoro attraverso il quale si raggiungerebbe la piena dignità di uomo (BIT, 1976), etc. è lecita qualche pacata perplessità sul fatto che si tratti di bisogni universali, astratti, validi per tutte le società e per tutti gli uomini. Si ha piuttosto l'impressione che ancora una volta sia l'Occidente ad arrogarsi il diritto di definire quali siano i valori positivi, quali i bisogni da soddisfare, visti con l'ottica delle esigenze di un uomo che assomiglia molto all'uomo occidentale. Niente di male in sé, tuttavia, a condizione che nello stesso contesto non si richiami il diritto ad una identità culturale che potrebbe, perché no, prevedere la schiavitù, il lavoro coatto, una stratificazione per caste, etc.; così come una concezione contemplativa del mondo, circolare del tempo, fatalistica della malattia e della morte.

Anche in questo caso si potrebbero prendere altri esempi: la Pubblica Amministrazione, lo Stato e la burocrazia, da più parti individuati come ostacolo allo sviluppo, per via della corruzione e della

inefficienza; ma le regole dell'universalismo, della certezza del diritto, etc., se non vogliamo chiamarle «moderne», sono pur sempre spesso diverse da altre regole supportate da culture e modelli di vita correnti in molti PSS. Ancora, i diritti dell'uomo come previsti dalla «Carta dell'ONU», la parità uomo-donna, la tolleranza, etc. sono valori oggi affermati in quanto tali come piattaforma ideale comune del mondo, che non serve definire «moderni» o meno oppure ricercarne le origini. Ma quando ad essi si fa riferimento, si deve riconoscere l'orientamento di valore che c'è dietro (rispetto al quale la letteratura sul sottosviluppo ha sempre invitato all'esplicitazione, Germani, 1971; Myrdal, 1971;), ma anche che tali valori non sempre sono in accordo con le varie culture nazionali.

(Sarebbe interessante, a questo proposito, analizzare con cura alcuni dei temi, delle affermazioni e delle esperienze che caratterizzano, in Italia, la ripresa delle attività di cooperazione internazionale che ricordavamo all'inizio. Il recupero o la salvaguardia dell'identità culturale dei vari popoli (o etnie, o minoranze, etc.) e l'autosviluppo (*self-reliance*) sono dei veri e propri *leit-motiv* che vengono continuamente riproposti in formulazioni diverse. Ad esempio: «salvaguardia del sistema di valori locali che consente di vivere una vita dotata di senso», «promozione della dignità della persona e dello sviluppo sociale della comunità». «puntare non sullo sviluppo della produzione e dei consumi, bensì dell'uomo» sono alcune delle definizioni, citate a caso, emerse nel convegno AVSI-ISTRA, cooperazione per l'autosviluppo, Roma, 21/11/84. Senza nessuna polemica è facile vedere che il generoso impegno morale, al fondo, si basa su di una definizione di dignità, di persona, di uomo, etc. che è fin troppo immediato identificare nelle sue matrici «occidentali»; anche perché quando si va un pò avanti non ci si può esimere dall'affermare che esistono «forme culturali arretrate (superstizioni, degradazione della donna, religioni passive, etc.)» — Formigoni al convegno di cui sopra — ad onta del rispetto totale proclamato per le identità culturali).

9. Ripetiamo, per concludere, consci che più che fornire risposte tentiamo di enucleare prospettive di ricerca. Il problema non è quello di affermare o di riaffermare una condizione di «modernità» data e necessaria per lo sviluppo, quanto:

1) valutare il contenuto di «modernizzazione» che i numerosi processi di cooperazione o di intervento nei PSS comunque hanno; studiare questi processi ed individuare le condizioni critiche di funzionamento, di successo o di insuccesso. Pochi progetti di sviluppo, di qualunque tipo, a nostra conoscenza, sono stati valutati *ex-post* (follow-up) per l'impatto che hanno esercitato sul contesto sociale e culturale.

2) In positivo, se si assume la contraddizione tra esigenze dello sviluppo e salvaguardia delle identità socio-culturali, si apre un ter-

reno di sfida per la ricerca, per vedere come e in che misura rendere le trasformazioni indotte meno traumatiche e incontrollate possibile, e, allo stesso tempo, ottimizzare i risultati degli interventi. È il terreno della progettazione di nuovi impianti, dei piani territoriali, della formazione, del trasferimento di tecnologia, dello sviluppo rurale, etc.; ambiti parziali, se si vuole, ma importanti perché in essi si estrinseca, oggi, una parte non trascurabile dei rapporti tra sviluppo e sottosviluppo e perché, anche partendo da questi ambiti parziali sono possibili riflessioni e approfondimenti che rilancino l'interesse sociologico per il fenomeno/problema sottosviluppo.

GIANFRANCO BOTTAZZI

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

S. AMIN, *Lo sviluppo ineguale*, Einaudi, Torino 1977. Dello stesso autore: «Scienza economica e sviluppo autocentrato», in *Scienza duemila*, a. V, n. 2, febb. 1983; «Insuccesso e ridefinizione di una strategia», in *Politica internazionale*, n. 8/9, 1980.

S. AMIN, G. ARRIGHI, A.G. FRANK, I. WALLERSTEIN, *Dynamics of Global Crisis*, Monthly Review Press, New York, 1982.

G. ARRIGHI, *La geometria dell'imperialismo*, Feltrinelli, Milano, 1978.

A. BENACHENHOU, *Le Tiers Monde en jeu*, E.N. Impr. Comm., Alger, 1981.

R. BENDIX, *Stato nazionale e integrazione di classe*, Laterza, Bari, 1969.

H. BERNSTEIN, «Sociology of Underdevelopment versus Sociology of development» in D. Lehmann (ed.), in *Development Theory*, F. Cass, London 1979.

F. BRAUDEL, *Civilisation materielle, économie et capitalisme XV^e — XVIII^e siècle*, 3 Voll., A. Colin, Paris, 1979.

E. CECCARINI, «Terzo mondo: tramonto di un mito», in *Il Mulino*, a. XXXIII, n. 293, mag.-giu. 1984.

F. CERASE (a cura di), *Sviluppo capitalistico dipendente e regimi burocratici autoritari*, Carucci, Roma, 1984.

U. DI GIORGI, «Un'analisi critica delle teorie del sottosviluppo», in *Politica internazionale*, n. 10/11, 1978.

A.G. FRANK, *Riflessioni sulla nuova crisi economica mondiale*, Pellicanolibri, Catania, 1978.

J. FREYSSINET, *Le concept de sous-développement*, Mouton, Paris-Le Haye, 1966.

J.K. GALBRAITH, *La natura della povertà di massa*, Mondadori, Milano, 1980.

L. GALLINO, *Dizionario di Sociologia* (voce: Sociologia dello sviluppo economico), UTET, Torino, 1978.

G. GERMANI, *Sociologia della modernizzazione*, Laterza, Bari, 1971.

I.L.O. *Employment, Growth, and Basic Needs*, Geneve, 1976.

S.M. LIPSET, «La rivolta contro la modernità» in R. Scartezzini, L. Germani, R. Gritti (a cura di), *I limiti della democrazia*, Liguori, Napoli, 1985.

G. MYRDAL, *Teoria economica e paesi sottosviluppati*, Feltrinelli, Milano, 1959.

G. MYRDAL, *Saggio sulla povertà di undici paesi asiatici*, Il Saggiatore, Milano, 1971.

A. MUTTI, *Sociologia dello sviluppo e paesi sottosviluppati*, Loetscher, Torino, 1973.

F. PARTANT, *La fin du développement*, Maspero, Paris, 1982.

C. RANGEL, *L'Occident et le Tiers Monde*, Laffont, Paris, 1982.

G. SCIDA, *Povertà e bisogni umani fondamentali*, Jaca Book, Milano, 1982.

P. SYLOS LABINI, *Il sottosviluppo e l'economia contemporanea*, Laterza, Bari, 1983.

A. TESTI, *Sviluppo economico e bisogni essenziali*, Liguori, Napoli, 1983.

A. TOURAINE, *Le società dipendenti*, Liguori, Napoli, 1979.

I. WALLERSTEIN, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge Un. Press, Cambridge, 1979.

I. WALLERSTEIN, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, 2 Voll. Il Mulino, Bologna, 1982.

Storia e percorsi della decisione di voto: un contributo psicosociologico

1. In una fase sociale scientifica segnata da tensioni e contraddizioni che investono oggetti e metodi tanto della scienza politica quanto della sociologia, un contributo stimolante al dibattito ci viene dalla psicologia sociale. Per meglio dire: da quegli studiosi di psicologia sociale che, nell'analisi di un fenomeno di grande pregnanza e complessità come il comportamento elettorale, ritengono di doversi misurare in un'impresa saldamente ancorata al dato empirico — la ricerca sul campo — senza però condannarsi alla subalternità acritica nei confronti dei «fatti che parlano da sé».

È il caso di un'équipe di ricercatori britannici, comprendente studiosi come Hilde T. Himmelweit, Patrick Humphreys, Marianne Jaeger e Michael Katz, che ci propongono una riflessione originale sulle dinamiche di formazione della scelta elettorale attraverso un'accurata monografia intitolata *How Voters Decide*.¹ Titolo quanto mai indicativo dell'approccio psico-sociologico — l'enfasi è posta sull'*how*, sul *come* si produca la decisione di voto — che il sottotitolo si incarica di meglio definire, annunciandoci uno studio longitudinale sugli orientamenti politici e il comportamento elettorale. La ricerca, infatti — come si dirà meglio più avanti — abbraccia un arco temporale di oltre quindici anni e comprende ben sei scadenze elettorali, quelle valide per il rinnovo del Parlamento britannico dal 1959 al 1974.

È in questo contesto che si coglie la specificità del contributo psico-sociologico. Agli autori, infatti, non interessa tanto descrivere le cause e gli effetti propriamente strutturali di un comportamento di voto che riguarda una fase storica segnata in Gran Bretagna da crescente mobilità elettorale, quanto individuare e verificare come maturi una scelta elettorale nella concreta esperienza — storica ed esistenziale — dei soggetti osservati. C'è in questa prospettiva una palese intenzione polemica nei confronti dell'approccio politologico classico — più attento a cogliere, e se possibile ad anticipare, determinate reazioni elettorali che non a comprendere *perché* si producano — ma va riconosciuto agli autori il merito di non aver spinto alle estreme conseguenze la pur legittima diffidenza verso un

¹ H.T. HIMMELWEIT, P. HUMPHREYS, M. JAEGER, M. KATZ, *How Voters Decide*, A longitudinal study of political attitudes and voting extending over fifteen years, London and New York, Academic Press, 1981.

approccio tutto centrato su *surveys* e previsioni di voto. Direi, anzi, che gli autori non manifestano quella presunzione dell'autosufficienza disciplinare che è proprio la causa principale dell'*impasse* metodologica in cui si dibatte oggi la politologia. In questo senso è importante — ed è indicativo di una sensibilità al corretto metodo sociologico che va al di là delle differenziazioni empiriche — l'attenzione posta alla costruzione di *mappe cognitive* espresse dalle comunità e riferibili alle istituzioni, ma anche all'ambito più generale e variegato della società. Sotto questo punto di vista, il contributo degli psicologi sociali — e, in senso lato, degli psicologi di comunità — può risultare complementare e prezioso rispetto alla ricerca sociologica.

1.1. Muovendo dalla considerazione che ogni evento elettorale è allo stesso tempo *unico* — nella sua specificità politica e nella percezione soggettiva del votante — e *parte di una sequenza* storica, è possibile collocare l'elettore fuori di una situazione di isolamento, artificiosa e «psicologista», per collocarlo all'interno di una rete di relazioni e di ruoli. È questa l'eredità della *Field Theory* di Kurt Lewin cui gli autori sono dichiaratamente debitori². Ma è anche un approccio sensibile alla problematica più propriamente sociologica. Il modello di voto come *modello cognitivo*, attraverso il quale risalire alle fonti di influenza, non può del resto trascurare le concrete condizioni storico-sociali in cui si producono e si sviluppano le influenze stesse.

I fattori generali e quelli specifici dell'elezione considerata, l'eredità ideologico-culturale e la pressione delle circostanze, possono essere così combinati, riprendendo una lezione metodologica e teorica che ha interessato anche politologi non pregiudizialmente refrattari a ipotesi di dilatazione degli ambiti disciplinari. L'autentico bersaglio polemico, allora, è rappresentato da quel «modello Michigan», elaborato dai politologi e dagli psicosociologi di scuola neofunzionalistica Usa negli anni '60, che è centrato sull'immagine dell'elettore «dipendente» descritto criticamente da Pomper.³ Un modello che dava largo spazio e attribuiva funzione euristica privilegiata all'identificazione politica e ai meccanismi di *standing decision*. Coerentemente, negli studi di Campbell e collaboratori, si prestava scarsa attenzione a quanto «fuoriusciva» dalle capacità interpretative del paradigma.⁴ I poco decifrabili — in quanto giudicati politica-

² K. LEWIN, *Field Theory in Social Science*, New York, 1951.

³ Cfr. G.M. POMPER, *Voters' Choice*, New York, 1975.

⁴ Il paradigma concettuale sotteso a quello che viene sinteticamente definito «modello Michigan» è rintracciabile in un classico della politologia Usa dei primi anni '60 come D. Campbell, P.E. Converse, W.E. Miller, D.E. Stokes, *The American Voter*, New York, 1960.

mente poco interessanti — fenomeni dell'astensionismo e della *volatility* lasciavano il posto a ricostruzioni minuziose, al limite dell'ossessività metodologica, sull'influenza esercitata nella scelta di voto, dalla famiglia e dai gruppi di riferimento. L'elettore veniva equiparato per questa via al «credente», sino a descrivere — in quella che gli autori chiamano versione *forte* del modello Michigan — il convincimento politico come effetto, anziché come causa — o come concausa — dell'identificazione politica. Va detto che del modello neo-funzionalistico, la cui utilizzabilità in chiave politologica e formalizzante è evidente, esiste anche una versione *debole*, più sofisticata e meglio attrezzata teoricamente, in cui entrano in gioco complesse reti sociali ed esperienziali, ma senza che venga contestato il primato della categoria dell'«identificazione». Ancora una volta sono state le concrete dinamiche storico-politiche a incaricarsi di fare giustizia di un modello che anche in Italia — si pensi al profluvio di studi politologici e alle incursioni antropologiche sui temi dell'«appartenenza» politica, delle subculture ideologiche, ecc. — ambiva a proporsi come il depositario privilegiato dell'analisi politico-elettorale.

Negli anni '70, però, come rilevano Himmelweit e colleghi, i fenomeni politici emergenti cominciarono a contraddire il modello centrato sull'«identificazione politica». Dopo la marea della contestazione, ecco profilarsi un pò dovunque una disaffezione elettorale crescente — e, aggiungerei, non riconducibile alle categorie interpretative del *retreatism* statunitense — insieme a emergenze etniche e regionali incompatibili con la filosofia funzionalistica dello sviluppo sociale e ad un aumento tangibile del tasso di fluttuazione elettorale. L'Italia, dal referendum del '74 sul divorzio alle europee del «sorpasso» comunista dieci anni dopo, è un esempio storicamente probante dell'insufficienza dell'ipotesi funzionalistica almeno quanto la Gran Bretagna osservata dagli autori di *How Voters Decide*. A questo proposito, autori come il già ricordato Pomper hanno parlato di evoluzione del comportamento elettorale nelle società industriali avanzate, contrapponendo il profilo del *responsive voter*, a quello dell'elettore *dipendente* dai meccanismi dell'identificazione politica, caro al modello Michigan. Analogamente, Nie et al. hanno parlato di un voto sempre più catturato da opzioni tematiche particolari, seppure di grande impatto collettivo (*rise of issue voting*)⁵. A ragione, mi sembra, si sottolineano nel volume di cui ci si occupa i pericoli di una radicale ed estemporanea ripulsa di tutto quanto rinvia al tema dell'identificazione. Rimane, però, importante sgombrare il campo da una lettura monocausale del comportamento elettorale. Questo

⁵ N.N. NIE, S. VERBA, J.R. PETROCIK, *The Changing American Voter*, Cambridge Mass., 1976.

vale tanto per l'infatuazione funzionalistica per l'«identificazione», quanto per la possibile esasperazione dell'*issue voting*, mobile e specifico. Tanto più quando i critici del modello Michigan non esitano a lanciarsi sulla strada del puro perfezionismo statistico delle tecniche di rilevazione ed elaborazione dei dati, trascurando, ad esempio, il metodo delle storie di vita — da riferire ai percorsi politico-elettorali dei soggetti e alla percezione del contesto sociale in cui si sono sviluppati — la cui importanza era stata in qualche modo intuita persino da autori come Berelson e Lazarsfeld nei primi anni '50⁶.

1.2. Quello proposto da Himmelweit, Humphreys, Jaeger e Katz può, dunque, essere definito come modello cognitivo, caratterizzato da un approccio sistemico centrato contestualmente sull'osservazione della realtà sociale e delle esperienze individuali (con particolare riguardo per le dinamiche della socializzazione individuale). Significativo, anche se imperfettamente traducibile in italiano, è il modulo teorico che viene adottato come *societal psychological approach*, a sottolineare la disponibilità a farsi permeare da tematiche di matrice apertamente sociologica. Altrettanto significativo è che il modulo teorico sia stato elaborato in polemico parallelismo con il «modello Michigan». Essenziale alla comprensione della proposta scientifica contenuta in *How Voters Decide* è infatti, da una parte, il rifiuto di attribuire valore decisivo a un fattore supposto come dominante — è il caso dell'«identificazione politica» nel modello Michigan — e, dall'altra, la valorizzazione degli aspetti propriamente cognitivi che il comportamento elettorale implica. La questione mi sembra di grande rilievo e non riducibile a una pura opzione metodologica, e anche per questo ritengo che il lavoro di cui si tratta vada assunto come uno stimolante riferimento teorico.

Mi sembra, insomma, che vada sostanzialmente accolta l'istanza che ispira l'analisi: l'elettore va individuato e descritto nell'intersezione storica ed esistenziale delle sue scelte; va privilegiata l'osservazione dei comportamenti consapevolmente reattivi a *issues* e problemi di volta in volta emergenti nel contesto storico-politico; l'immagine di dipendenza e passività veicolata anche dalle più sofisticate metodologie funzionalistiche è falsa e fuorviante, come dimostra l'incapacità di spiegare comportamenti non riconducibili alla declinazione del paradigma dell'identificazione, dall'astensionismo alla mobilità di voto. Altra cosa sarebbe, evidentemente, ignorare l'influenza di fattori strutturali e culturali che mantengono — malgrado la rivoluzione cognitiva dell'istruzione di massa e dei mass-

⁶ B. BERELSON, P.F. LAZARSFELD, W.P. MCPHEE, *Voting: A study of opinion formation in a Presidential campaign*, Chicago, 1954.

media — una sostanziale capacità di fornire quadri di riferimento per l'individuo. Quadri di riferimento che favoriscono atteggiamenti, orientamenti (attitudes) e convinzioni politiche entro i quali la specifica scelta di voto viene operata.⁷ Da buoni psicologi, gli studiosi protagonisti della ricerca insistono a questo proposito nel sottolineare l'importanza cognitiva dei programmi e delle piattaforme di partito, non tanto come formule generali, quanto come occasione per una percezione selettiva del discorso politico in una situazione finalizzata a un atto preciso, l'atto/decisione del voto. Se ne può trarre una conseguenza non secondaria anche sotto il profilo della legittimazione del principio democratico della rappresentanza: quali che siano intensità, qualità e precisione dell'informazione politica, e per quanto condizionata da variabili subculturali o simili sia la percezione dei partiti politici, l'atto del voto rimane il prodotto — essenzialmente significativo — di una decisione. Le scelte e le decisioni connesse ai vari momenti elettorali di un'esperienza individuale possono essere in tal senso perfettamente oggetto di *storie di vita*, sino a costruire profili personali e comunitari del comportamento politico. In questa direzione, del resto, va l'analisi longitudinale della ricerca. I suoi poli teorici sono costituiti, come si è detto, da un *modello cognitivo* — che presuppone una selezione consapevole di scelte alternative — e da quello che viene chiamato il *consumer model of voting*. La formula vuole quasi provocatoriamente evidenziare l'affinità del processo decisionale che conduce alla scelta di voto con quello, di matrice economica, che induce all'acquisto di beni di consumo.

Il fuoco dell'osservazione è dunque riservato al *decision making*, ma il riferimento al consumo e alla scelta fra «beni» non è riducibile a un approccio economicistico. In realtà, descrivere l'atto di voto come una scelta fra possibilità diverse, sicuramente orientata ma sostanzialmente autonoma, significa fondamentalmente due cose. Da un lato, vuol dire consentire al ricercatore di «tarare» in modo diverso i vari fattori che influiscono sulla decisione, evitando una delle trappole tradizionali delle indagini sul comportamento elettorale. In contesti storici diversi, i vari fattori che contribuiscono a orientare la decisione di voto — o, al limite, di non voto — assumono rilievo differente. Così, ad esempio, l'abitudine a votare per un partito può rivelarsi importante se le ragioni di contrasto politico fra partiti percepiti come «concorrenti» sono meno esasperate. In una situa-

⁷ Una digressione meriterebbe la questione, non puramente linguistica, della traduzione in italiano del termine *attitude*, per il quale si oscilla in letteratura fra orientamento, atteggiamento o altro. Personalmente ritengo ancora accettabile la definizione presente nel vecchio *Polish Peasant* di Thomas e Znaniecki, dove «attitude» è considerata la controparte individuale di «valore sociale» (social value), nel significato dinamico di processo cognitivo capace di ispirare attività nella sfera sociale.

zione di forte radicalizzazione, invece, possono prevalere comportamenti più legati alla difesa degli interessi o all'evoluzione delle opzioni, a scapito dell'abitudine. Secondariamente, il *consumer model* può funzionare da impietosa cartina di tornasole per approcci — come il «modello Michigan» — che tendono a enfatizzare l'influenza delle dinamiche di identificazione, cioè di componenti «passive» e almeno tendenzialmente monocausali, rispetto all'influenza diretta di orientamenti e convinzioni che, per definizione, risultano a ben più alto tasso di mobilità.

Alla luce di queste premesse, è chiaro che la scommessa del *consumer model* si gioca sulla sua capacità di dimostrare questa influenza attiva, ricostruendo percorsi sociali ed esistenziali i cui momenti di *precipitazione* sono rappresentati dalle grandi scadenze elettorali. Quelli in cui i partiti offrono all'elettorato «beni di consumo» vecchi e nuovi, merci cariche di valenze affettive e prodotti usciti dai laboratori pubblicitari più spregiudicati, buone idee pessimamente confezionate e aria fritta abilmente propagandata. Difficile, in questa prospettiva, valutare senso e peso della coerenza ideologica o della stabilità comportamentale. Come ci fanno notare gli autori, anche fattori come l'abitudine e la propensione all'identificazione politica non sfuggono alla relatività. Per i conservatori britannici, il valore attribuito alla tradizione e la capacità di garantirne la tutela «pesano» certo di più di quanto non facciano per i partiti la cui immagine è legata al cambiamento, o quanto meno all'innovazione. D'altra parte, l'utilità di una ricostruzione longitudinale che sappia impiegare gli strumenti qualitativi della storia e delle storie di vita, deriva proprio dalla consapevolezza di quanto superficiale possa risultare la trasposizione meccanica della disponibilità alla variazione di orientamento su *issues* anche importanti in effettivo mutamento di voto, e viceversa. Si può cambiare idea su questioni fondamentali senza per questo modificare la propria opzione elettorale, così come si può scegliere un voto non abituale senza variare la propria mappa di valori o di interessi (cosa ancora più vera in sistemi, come quello italiano, fortemente caratterizzati in senso multipartitico).

2. Poste le premesse teoriche e definita la cornice concettuale della ricerca britannica, si tratta ora di descriverne sinteticamente lo sviluppo empirico. Siamo in presenza di uno studio longitudinale, che ha ispirato la raccolta di una mole ingente di materiale empirico di rilevazione, mirante a consentire l'elaborazione di informazioni precise sulla formazione e l'evoluzione di idee e orientamenti in 600 soggetti, seguiti per un arco di tempo sufficientemente lungo da permettere la verifica dell'ipotesi di lavoro. Un'ipotesi che può essere così riassunta: trasformazioni nella mappa cognitiva di valori, orientamenti e desideri possono produrre variazioni nel comportamento elettorale, soprattutto se tali modificazioni assumono

un rilievo — qualitativo e quantitativo — capace di differenziare il soggetto dal «senso comune» proprio della maggioranza degli elettori del partito votato in precedenza. Come si può constatare, in tale modello rientrano variabili diverse. Nessuna di esse, però, si presenta come dominante o egemone rispetto alle altre. Ognuna viene «tarata» nei termini dell'influenza concretamente esercitata sul singolo elettore, in considerazione delle circostanze storico-politiche e della loro intersezione con le esperienze individuali dei soggetti esaminati. Si comprende bene, perciò, l'ampiezza del campione — considerevole per uno studio condotto con metodologie prevalentemente attente alla ricognizione qualitativa delle informazioni — come si può cogliere la necessità di operare un approccio iniziale su soggetti adolescenti, proseguito con *follow-up* in anni elettorali, sino alla doppia consultazione del febbraio-ottobre 1974. I soggetti sono stati osservati in un arco di tempo lungo, dall'adolescenza alla maturità, con l'uso di interviste e questionari che comprendevano scale d'atteggiamento e *items* significativi aggiornati alla luce dell'evoluzione del costume e tenendo conto delle *issues* di volta in volta politicamente emergenti.

Nell'impossibilità di isolare e analizzare sottogruppi significativi e sufficientemente omogenei all'interno del campione, si è fatto largo uso di analisi comparative con ricerche di sociologia politica e largo raggio. Il metodo può destare non poche riserve di tipo tecnico e concettuale, ma ha se non altro consentito di focalizzare alcuni trends e di percepire i più interessanti elementi di affinità e di differenziazione del campione studiato rispetto al quadro complessivo dell'elettorato britannico in anni di accelerata mobilità e di acute tensioni politiche. Stimolante in questo senso il riferimento al contributo teorico di un autore come Moscovici, per cui centrale è lo studio della *rappresentazione sociale*, che permette — sulle orme di Durkheim — di cogliere come una rappresentazione della società e delle sue relazioni, propria di un gruppo, divenga via via parte del senso comune collettivo. Divenga, cioè, un *fatto sociale*, capace di spiegare come una costellazione di valori e di comportamenti — individuali e collettivi — possa tradursi in atti rilevanti per la società.⁸ Il voto è uno di questi atti, ed è uno dei più sfuggenti nella decifrazione delle determinanti se l'analisi — come nel caso britannico — richiede un impiego così vasto e accorto di metodologie complementari. Il fatto è che, fra la fine degli anni '50 e la metà degli anni '70 la variabilità elettorale, la *volatility*, diviene la norma del comportamento elettorale.

⁸ Si veda in particolare in Himmelweit et al., *op. cit.*, il II capitolo (Description of the study) in cui più esplicito è il riferimento alla teoria della rappresentazione sociale sviluppata in S. Moscovici, *Social Influence and Social Change*, London and New York, 1976.

Il caso britannico non è atipico, e anticipa di poco situazioni come quella italiana. Una conferma indiretta del fatto che la tendenza alla *volatility* è tutt'altro che episodica o connessa a un declassamento qualitativo del presunto «sistema delle coerenze politiche». Secondo gli studiosi britannici, infatti, l'elettorato mobile risulta altrettanto politicizzato di quello considerato stabile. Il voto «flutuante» si connette assai più, nel caso osservato con dovizia di verifiche empiriche, alla disponibilità ad accogliere un richiamo specifico, giudicato efficace, che non a una prevalente intenzione «punitiva» nei confronti del partito votato in precedenza. La mobilità elettorale, insomma, è assai più il prodotto di una debole identificazione partitica che non di disinteresse politico nell'accezione convenzionale. Un certo senso di appartenenza partitica, però, sembra più stabile di quanto non sia la scelta elettorale vera e propria, anche se l'elettore fortemente stabile appare — come prevedibile — più propenso a «identificarsi» col partito preferito. Il successo elettorale rafforza e tende perciò a rendere persistente la disponibilità al voto per il partito. Non decisivo appare invece il peso di fattori strutturali tradizionali, a cominciare dall'età. La stessa abitudine di voto non pare avere un ruolo eccessivo, soprattutto — come si è detto — in situazioni di marcata radicalizzazione. Grande rilievo assume la capacità di «sintonizzarsi» con sentimenti e umori dell'elettorato giudicato vicino al partito per cui si propende. In altre parole, si confermerebbe l'ipotesi per cui scegliere *con chi* si vota è almeno altrettanto importante di scegliere *chi* si vota. Va ricordato, peraltro, e lo fanno gli autori stessi, che spesso le ricostruzioni del comportamento elettorale basate su tecniche di richiamo tendono a essere involontariamente deformate in direzione di una conformità con le scelte più recenti capace di fuorviare non poco le risultanze dell'analisi.

2.1. Alcuni cenni meritano le risultanze della ricerca in relazione al controverso problema della «socializzazione politica». Come è noto, infatti, un intero filone delle scienze sociali — soprattutto negli Usa — ha cercato di dimostrare l'influenza determinante della categoria della socializzazione. E questo filone si è spesso incontrato e sovrapposto, negli studi di sociologia politica, a quello prevalentemente interessato a descrivere i connotati dell'«identificazione». In questa chiave di lettura, ad esempio, il fenomeno astensionistico negli Usa è stato sovente interpretato — con particolare propensione da parte degli psicologi sociali — come il portato di una socializzazione politica «imperfetta». La stessa formula *political socialization* va fatta risalire alla fine degli anni '50 e a un autore come Hyman, particolarmente sensibile a tematiche psicologiche connesse con le dinamiche dell'apprendimento e della comunicazione.⁹ I ricercato-

⁹ Cfr. H. HYMAN, *Political Socialization*, New York, 1959.

ri britannici ricordano, in proposito, come una lunga e autorevole tradizione di studi abbia posto l'accento sul modello educativo, adattando alcune intuizioni freudiane a ricerche che avevano per oggetto ragazzi e adolescenti nei quali si voleva indagare il maturare e il sedimentarsi di specifici orientamenti ai valori. Basti pensare, per un verso alla *Personalità autoritaria*¹⁰ e, per un altro, al *Five Nations* di Almond e Verba¹¹ o alle ricerche comparative sull'attivismo studentesco di Block, Haan e Smith¹².

L'approccio prescelto tende piuttosto, invece, a valorizzare l'influenza delle esperienze di socializzazione individuale e collettiva nel loro agire come filtro percettivo nella costruzione dell'immagine del sé e della società, con un richiamo esplicito al modello degli «scripts» descritto da Schank e Abelson.¹³ È chiaro, in questa ottica, come l'approccio non sia riducibile alla psicologia dell'età evolutiva, pur riconoscendo la maggiore efficacia di modelli di ruolo sostitutivi rispetto a quelli assegnati dalla famiglia se tali modelli non impattano con comportamenti troppo radicati o troppo carichi di valenze affettive. Le implicazioni di questa considerazione teorica sono, come è comprensibile, assai rilevanti per il comportamento politico, anche se rimandano a livelli di lettura prevalentemente sviluppati in termini psicologici e, in qualche caso, non immediatamente praticabili dall'approccio sociologico.

2.2. Complementare a quello relativo alla socializzazione familiare e culturale è il discorso che riguarda l'influenza della provenienza di classe.

Il tema è qui squisitamente sociologico e si interseca con la problematica delle *cross pressures*, le pressioni incrociate relative al comportamento politico individuate da studiosi e politologi degli anni '60 e '70 come una delle cause principali dei processi di disaffezione politica, a cominciare dall'astensionismo elettorale. I ricercatori di *How Voters Decide* mi pare confermino implicitamente un certo ridimensionamento, anche in questo caso, del ruolo attribuito al fenomeno in esame. L'aspetto sociologicamente più interessante della questione è però, per l'appunto, quello che rinvia al caso di opzioni politiche divergenti fra i genitori. Una situazione in cui sembrerebbe operare un meccanismo che favorisce una sorta di «riallineamen-

¹⁰ T.W. ADORNO, E. FRENCKEL-BRUNSWIK, D.J. LEVINSON, R.N. SANFORD, *The Authoritarian Personality*, New York, 1950 (ed. it. Milano, 1973).

¹¹ G. ALMOND, S. VERBA, *The Civic Culture*, Princeton, 1963.

¹² J.H. BLOCK, N. HAAN, M.B. SMITH, «Socialization correlates of student activism», in *J. Soc. Issues*, n. 25, 1969.

¹³ Per «scripts» si intendono stabili e coerenti interpretazioni di eventi colti nelle loro sequenze logico-temporali. Nel testo il riferimento è a R.C. Schank e R.P. Abelson, *Scripts, plans, goals and understanding*, Hillsdale N.J., 1977.

to» del soggetto alle posizioni politiche prevalenti nel *milieu* sociale di appartenenza. Viceversa, una socializzazione politica precoce ed efficace — cioè maturata in un buon rapporto affettivo con la famiglia, specialmente se in presenza di un impegno militante del padre o di un congiunto convivente — renderebbe più difficile la mobilità elettorale. Sullo sfondo, comunque, rimane l'idea di un tendenziale declino dell'influenza politica della classe sociale latamente intesa. Indirettamente, la diffidenza per il «modello Michigan», centrato come si è detto sulla categoria dell'identificazione partitica, si traduce in un'enfaticizzazione del dato politico vero e proprio e dell'autonomia di giudizio e di scelta che dovrebbe fondarsi sulla selezione di *issues* e programmi. In questa direzione il richiamo è, fra gli altri, agli studi di Miller e Levitin circa la *leadership* e il cambiamento nel contesto Usa, che risulta una delle più radicali messe in discussione delle tradizionali «determinanti strutturali» nel comportamento politico in una fase di *new politics* emergenti.¹⁴ Il che non toglie che influenze indirette, mutevoli, bisognose di traduzione in *issues* politicamente percepibili, ma pur sempre connesse a fattori sociali (e di classe), continuino a operare nella predisposizione dei quadri di riferimento in cui le esperienze individuali si vanno via via collocando.

Per autori di formazione psicologica è il tema — già accennato — degli *scripts* cognitivi, con una serie di problemi annessi che non possono qui essere meglio sviluppati. Penso, ad esempio, alla controversa questione del rapporto fra mobilità sociale, socializzazione individuale e influenza del ciclo di vita, che tanto da vicino coinvolge alcuni punti nodali della *Silent Revolution* descritta da Inglehart.¹⁵ Importante mi sembra, invece, che gli autori si occupino anche della mobilità sociale interna alle classi tradizionalmente definite, con riferimento a ricerche britanniche (Butler e Stokes) e ad elaborazioni di Abramson di carattere comparativo, che riguardano anche l'Italia.¹⁶ Un «paniere» di fonti d'influenza potenziali viene così definito da *items* di natura specifica per consentire, col metodo della *path analysis*, di ricercare sequenze non casuali e di individuare relazioni fra fattori predisponenti e orientamento politico-ideologico. Il risultato è una conferma — del resto prevedibile — dell'ipotesi di lavoro, e non può trascendere gli ormai verificati limiti euristici della *path analysis*, a cominciare dalla sua

¹⁴ W.E. MILLER, T. LEVITIN, *Leadership and Change: The new politics and the American electorate*, Cambridge Mass., 1976.

¹⁵ R. INGLEHART, *The Silent Revolution*, Princeton, 1977 (tr. it. Milano, 1983).

¹⁶ Cfr. D. BUTLER e D. STOKES, *Political change in Britain*, London, 1969 (I) e 1974 (II). V. anche P.R. ABRAMSON, «Intergenerational social mobility and partisan preference in Britain and Italy: A cross-national comparison», in *Comparative Political Studies*, n. 6, 1973.

refrattarietà a storicizzare il dato empirico. I fattori strutturali — nell'accezione sociologica del termine — agirebbero insomma prevalentemente con effetto *indiretto* (a differenza dell'ipotesi Michigan), ma è interessante la constatazione per cui il contesto sociale e la storia del soggetto acquistano rilievo nella selezione delle «possibilità» di voto quando siano riferibili a situazioni storiche e ad esperienze collettive ricostruibili, appunto, con metodologia storica.

Dall'approccio statistico causale che ispira la *path analysis* viene, dunque, una ulteriore conferma dell'esigenza di complementarietà dell'approccio storico e sociologico su cui gli autori, del resto, non sembrano aver ragioni per dissentire. Sotto il profilo più rigorosamente sociologico c'è invece da sollevare una questione più complessiva e delicata, che concerne l'accettabilità di una tipologia della stratificazione sociale che, al di là delle buone intenzioni, finisce per riprodurre classificazioni sempre più sofisticate, ma sempre meno capaci di trascendere il puro profilo statistico. Si perviene così all'esito paradossale — ma il problema riguarda più le fonti sociologiche della ricerca che non il lavoro specifico — di recuperare sempre e soltanto al negativo la «storicità» della condizione di classe contemporanea, perdendosi in una complessa casistica di «situazioni sociali» e smarrendo il dato socio-politico di fondo, che non autorizza la liquidazione di un bipolarismo tendenziale ancora operante nelle società occidentali. Con il rischio di scambiare per «declino» dell'influenza di classe sul comportamento politico — o elettorale — quello che è invece il declino politico della capacità di rappresentanza sociale. Il caso britannico — con una fisionomia del consenso elettorale sostanzialmente tripolare — potrebbe prestarsi bene a una lettura storico-politica del problema. La sensazione è che prevalga invece la tentazione a formalizzare i rapporti fra società e forze politiche. Da una parte, cioè, una società a declinante connotazione di classe; dall'altra forze politiche spinte oggettivamente a definirsi nei termini del «partito pigliatutto». In questo senso la pur stimolante ipotesi presente nel *consumer model of voting* non è esente dal pericolo di dissolversi nell'immagine della «marmellata sociale», del tipo teorizzato in Italia dai ricercatori del Censis. Il fatto, insomma, che un'identità di classe possa esprimersi come *prodotto* di una tensione etico-politica, pur disponendo di campi privilegiati di reclutamento — le classi grossolanamente circoscrivibili dagli indicatori statistici ed economici — non pare ancora assunto come frontiera dinamica della sociologia delle classi. Ed è questo occultamento dell'identità conflittuale potenziale e, quindi, questa implicita negazione del bipolarismo tendenziale, ad aprire la strada alla lettura psicologistica e formalizzante dell'«identità politica», tipo modello Michigan, con la quale è facile — seppure corretto — polemizzare da parte di molti sociologi e psicologi sociali, fra cui gli autori considerati.

3. Quale che sia la più complessa questione che il riferimento all'appartenenza di classe sottende, *How Voters Decide* offre sufficienti riscontri empirici alla propria specifica ipotesi di lavoro. Indubbiamente, ad esempio, il modello euristico proposto — il *consumer model* — rende conto di una non approssimativa aggregazione di opzioni elettorali. La stessa predizione di voto basata sull'individuazione degli orientamenti e sulla loro traducibilità in scelta di voto funziona meglio di quanto non faccia, in termini empirici e per quel tanto che l'argomento può qui interessare, la previsione fondata sul comportamento elettorale considerato abituale. Alcune osservazioni interessanti riguardano anche le dinamiche di *minimal-regret* (la scelta del «meno peggio»).¹⁷ Giustamente costante è l'attenzione posta al quadro storico-politico in cui per ogni consultazione elettorale le opzioni si strutturano e si qualificano. E a ragione, a mio avviso, si sostiene l'opportunità di ridiscutere certe teorizzazioni esasperate circa la presunta incoerenza e la costituzionale imprevedibilità della scelta elettorale.

Il fatto è che il sistema delle coerenze politiche percepito dai politologi non necessariamente coincide con quello dell'elettore comune. E che ogni decisione presa nella sfera delle scelte soggettive — dal consumo dei beni al voto — sia frutto di orientamenti articolati che non ignorano l'esperienza del compromesso, è un fatto da evidenziare, soprattutto da parte di chi ha imparato dalla ricerca sul campo a diffidare della «coerenza» fra risposta agli items rigidi di un questionario e comportamenti pratici quotidiani dell'intervistato. L'elettorato non opera mai opzioni in astratto e anche la ricerca sul contesto britannico conferma la artificiosità delle correlazioni «supposte» aprioristicamente. Nel caso in questione, per molti intervistati — e si ricordi l'impiego del *follow-up* — il giudizio sul potere detenuto dai sindacati nel sistema istituzionale e sociale britannico era, ad esempio, nettamente divergente da quello che si presumeva di dedurre a proposito della valutazione sugli scioperi.

Non ci si soffermerà qui sulla descrizione degli ulteriori strumenti di analisi messi in atto. Basti segnalare come anche metodiche ispirate all'analisi multivariata o di discriminazione abbiano fatto registrare significative convergenze. Con il risultato di dare sostanza empirica ad alcune intuizioni. Apprendiamo così come l'«estremismo» nell'opzione politica sia spesso il contrassegno di una scelta eccentrica rispetto all'orientamento prevalente nello strato sociale di appartenenza. Decisamente smentita risulta l'ipotesi di una minore sensibilità dell'elettorato femminile a *issues* fortemente capaci di caratterizzare il confronto elettorale. La mobilità elettorale

¹⁷ È il tema della *negative partisanship*, di cui, proprio a proposito del caso britannico, si è occupato di recente Crewe.

sembra sempre più associata a una sostanziale «malleabilità» intellettuale, portando acqua alle tesi di Inglehart sulla centralità di nuovi valori nella cultura post-materialistica di massa ¹⁸ (il campione osservato risulta statisticamente connotato da una certa sovrarappresentazione di fasce di popolazione istruita e a reddito medio alto). Il che non toglie che nello specifico britannico i migliori *predictors* delle scelte elettorali rimangono connessi a significative collocazioni di campo economico e ideologico: i giudizi sull'opportunità di controllo del grande capitale, sul ruolo dei sindacati, sulla selettività nella scuola pubblica. E ancora: essere d'accordo con i temi elettorali di un partito risulta relativamente meno importante della fiducia assegnata alle capacità del partito di tradurre le opzioni in azioni concrete, introducendo per questa via un importante fattore di *feedback* nella valutazione politica complessiva. Valutazioni di merito convergenti — che riguardano anche problemi di grande rilievo collettivo — possono produrre scelte di voto non identiche, e viceversa, qualora entrino in gioco più sofisticati livelli di produzione della decisione.

3.1. In sostanza, la ricerca nega la sovrapposibilità meccanica di atteggiamenti e scelte elettorali che i modelli politologici classici danno per scontata. Il voto è una risorsa potenziale da capitalizzare come nelle applicazioni estensive del modello «razionale», per cui Downs giunge a sostenere l'irrazionalità del votare, in termini di calcolo costo/ricavi. ¹⁹ Prescindendo dalla tesi opposta sull'assoluta «convenienza» del voto, che si appoggia ad argomentazioni logiche di tipo paradossale, e perciò estranee a ogni verificabilità empirica, gli autori ci rammentano opportunamente alcuni livelli di considerazione che possono tornare utili nella predisposizione di uno schema teorico sul fenomeno astensionistico anche nel caso italiano. Nella decisione di votare, e nella scelta di voto, intanto, confluiscono potenti elementi di pressione sociale, con potenziali di colpevolizzazione simbolica non trascurabili. E perché trascurare il fattore attrazione che il voto esercita in sé, non senza implicazioni ludiche e meccanismi di gratificazione indotta difficilmente riconducibili a un arido calcolo di costi e benefici oggettivamente computabili? Non a caso alcuni autori parlano di «decisione di investimento» e altri di «decisione di consumo», fondata — è la tesi di Riker e Odershook — sul puro piacere psichico. ²⁰ Critici verso le formalizzazioni della

¹⁸ R. INGLEHART, *op. cit.*

¹⁹ A. DOWNS, *An Economic Theory of Democracy*, New York, 1957.

²⁰ Sostenitori del modello basato sul principio della decisione «per investimento» (in previsione di benefici più o meno dilazionati nel tempo e nella possibilità di fruizione) sono Ferejohn e Fiorina. La teoria del «piacere psichico» che sarebbe connesso all'atto stesso del votare risale a Riker e Odershook, che la elaborarono sul finire degli anni '60.

«scelta razionale», Himmelweit e colleghi lo sono anche nei confronti delle spiegazioni centrate sul potere *effettuale* che il voto metterebbe in circolo con beneficio, seppure indiretto, dell'elettore. Per gli autori della ricerca, ad esempio, l'esito del voto cade al di là dell'orizzonte cognitivo. In realtà vogliamo acquistare (*purchase*) un partito assai più di quanto non intendiamo contribuire all'affermazione di una politica. Al limite, la desiderabilità di un progetto politico può connettersi a *chi* sarà chiamato a tradurlo in pratica più che alla sua rispondenza alle esigenze dell'elettore.²¹

Come si vede, una dilatazione ermeneutica del *consumer model* che può fungere da utile provocazione, ma che non può non suscitare qualche riserva. Soprattutto se si tiene conto del rischio di una contraddizione stridente fra valorizzazione della consapevolezza elettorale — in termini di risposta a *issues* salienti e di ridimensionamento dei meccanismi passivi dell'identificazione — e tendenziale svalutazione del valore *efficacia del voto*. Un valore euristicamente essenziale che, per esempio, sorregge gli studi più convincenti sull'astensionismo elettorale in Europa.

3.2. Un'indicazione teorico-empirica che mi pare vada accolta riguarda la possibilità di elaborare vere e proprie mappe cognitive dei soggetti osservati, con riferimento alla società e con individuazione degli orientamenti prevalenti ai valori. Nell'ottica degli studiosi britannici, i valori e i punti di vista strutturano le scelte individuali — compresa la scelta elettorale — e si riconnettono ad esse in un rapporto circolare che ha poco a che spartire con la tradizionale relazione causale ideologia-comportamenti. Tuttavia, la polemica con i teorici sopravvissuti della «fine dell'ideologia» è esplicita e netta. Alle tesi di Bell e Lipset viene contrapposto proprio il caso britannico, con una polarizzazione elettorale degli anni '60 e '70 — ancora così presente nei concreti comportamenti elettorali — che smentisce l'irreversibilità del presunto processo di omologazione ideologico-culturale che avrebbe alla base l'«accordo sui fondamentali» e il modello del «socialismo conservatore» di Lipset (e perché non ricordare le tesi classiche di Schumpeter?).²² Né sembra godere salute migliore il neo-élitismo di Converse, sostenitore di una sorta di declino delle capacità di espressione politica delle masse, per cui ristrette élites fortemente ideologizzate e portatrici di interessi sociali minoritari, ma tradotti in una coerente visione del mondo, avrebbe-

²¹ «... The voter here is primarily concerned with choosing a party and not as much as the other models suggest with the outcome of the election. Problems to do with whether a party will actually achieve power consequent on this vote do not enter into consideration, as they lie the horizon». (p. 116)

²² Per una ripresa dell'argomento v. il contributo di S.M. Lipset in J. Ben-David e T.N. Clark (eds.), *Culture and its creators*, Chicago 1977.

ro la possibilità di una manipolazione propagandistica delle scelte tendenzialmente totale, pur preservando un quadro di democrazia formale.²³ Esistono in realtà studi che sostengono, al contrario, l'esistenza di un più diffuso sistema di reazioni etico-politico alla massificazione delle opzioni, pur senza indulgere all'ottimismo sociale di alcuni autori.²⁴ Essenziale è uscire da una visione angusta e convenzionale del concetto di ideologia, per restituirle il significato di sistema culturale, caratterizzato da una rete di coerenze, non necessariamente categorico e comunque storicamente evolutivo. In questa prospettiva l'ideologia si colloca empiricamente fuori dall'antitesi «ideologia come arma e mascheramento, finalizzata alla conquista del potere, contro ideologia come sintomo e rimedio, capace di consentire il dominio dell'ansia sociale». E per questa via l'ideologia, come la classe sociale, può riacquistare dinamicità storico-politica ed esistenziale, contribuendo a strutturare mappe cognitive che rappresentano precise reazioni — come ci ricordano gli autori — al clima dominante della società.

Siamo, del resto, in linea con l'ispirazione del *societal psychological approach* e del privilegio accordato alla dimensione cognitiva del comportamento politico. Un percorso scientifico che, pur non smarrendo l'originaria identità psicologica, consente incursioni in territorio sociologico. Di particolare interesse, in tal senso, mi sembra la ripresa del concetto lewiniano di «*cognitive thaw*»; quel «disgelo» cognitivo che rende possibile — in circostanze storicamente determinate — la differenziazione degli orientamenti e dei comportamenti sociali, accelerando la disponibilità al cambiamento.

Si tratta, come si può constatare, di categorie teoriche utili anche in sociologia, ad esempio nello studio dei fenomeni di modernizzazione. E opportunamente gli autori richiamano anche la nozione complementare di «*behaviour thaw*», che rende ragione dei processi di restituzione all'individuo di opzioni comportamentali specifiche in campi prima governati dalla tradizione o dall'abitudine. I processi di interazione e di interdipendenza funzionale fra soggetti e forze politiche, ricostruiti nel momento della scelta elettorale — attraverso il gioco complesso delle appartenenze, delle risposte a issues, delle influenze sociali e del loro evolvere nel tempo e nelle situazioni — forniscono dunque una chiave di lettura preziosa in termini di informazione sociale. Sotto il profilo teorico-metodologico, invece, gli autori sottolineano la fecondità del rapporto interdisciplinare:

²³ Cfr. il saggio di P.E. Converse in D.E. Apter (ed.), *Ideology and discontent*, New York, 1964.

²⁴ Cfr. ad esempio N.H. Nie e K. Anderson, «Mass belief systems revisited» in R.G. Niemi e H.F. Weissberg (eds.), *Controversies in American voting behavior*, San Francisco, 1976.

The study is an example of what we have called *societal social psychology*: a study not of individuals *in* society but of their *interdependence*. Social psychology, through its methodology and theories, has a substantial contribution to make to the explanation of social phenomena, provided that researchers develop a sensitivity for the problems they investigate at the societal as well as the psychological level, looking, at the life history of issues as well as the socialization of the individual (Deutsch and Hornstein, 1975). This involves more use of the insights of the other social sciences and of historical and comparative data than is currently the practice. (pp. 187-188)

Mi sembra che il passaggio sia da sottolineare, perché implica una constatazione importante: la psicologia sociale avverte l'esigenza di una fuoriuscita dagli steccati disciplinari formali — di qui, credo, la polemica frontale con i politologi anglosassoni — ma coglie anche tutta l'insufficienza di una prospettiva interdisciplinare di tipo tradizionale. Il problema teorico centrale è, infatti, individuato nella definizione del nesso di interdipendenza individuo-società, al di là della sterile contrapposizione fra i due poli, che decade spesso a diatriba ideologica sul «primato» dell'azione individuale o sul potere di determinazione/sovradeterminazione della società rispetto agli individui. Non mi sembra casuale che questo nodo teorico si evidenzi con tanta forza a proposito di una ricerca che ha per tema il comportamento elettorale. Comportamento che certamente presenta peculiarità e ragioni di analisi specifiche rispetto al comportamento politico globalmente inteso, ma che rimanda comunque a una vasta letteratura. E la «miseria della politologia» contemporanea non potrebbe manifestarsi con maggiore evidenza proprio a proposito dell'analisi delle relazioni sociali complesse — perché e in quanto *interdipendenti* — che una ricerca condotta da psicosociologi con metodologie attente allo spessore teorico del problema ci propone, pur con ampi margini di problematicità.

Gli autori di *How Voters Decide* pervengono, insomma, a un'intuizione che dovrebbe impegnare principalmente i sociologi, quando ci descrivono la presenza di orientamenti generali verso la società e le istituzioni che danno senso e direzione agli eventi politici. Di qui la proposta delle mappe cognitive e degli «*scripts*» che consentono di cogliere e precorrere le direttrici del cambiamento sociale. Di qui, anche, la necessità di selezionare griglie di *issues* nello specifico analitico del comportamento elettorale, variandone evolutivamente la centralità e procedendo a costruire vere e proprie storie di vita delle *issues* politiche. Scoprendo per questa via come l'identificazione partitica sia solo una variabile del comportamento politico, da intendere più come l'esito di un processo che non, formalisticamente,

come la sua causa (modello Michigan). Così pure la *vexata quaestio* dell'influenza di classe sul comportamento politico e del suo presunto declino può essere posta su basi più corrette. Fuori di ogni nesso di determinazione e pur tenendo conto della persistenza di aree di subcultura politica tradizionali, il rapporto fra appartenenza di classe e scelta politico-elettorale va mediato *storicamente*, cioè ricondotto a fenomeni di moltiplicazione e diversificazione delle influenze (l'istruzione, i media, ma anche le risorgenze etnico-linguistiche, ecc.) e definito nei contesti specifici in cui si colloca, nel caso in questione una scadenza elettorale. È in tale prospettiva che si coglie, da un lato la reversibilità del supposto «declino» di fattori tradizionali — lo studio dimostra ad esempio la decisiva influenza del giudizio sulla situazione economica nelle scelte elettorali in Gran Bretagna — e, dall'altro, la necessità di ripensare l'intera nozione di classe sociale, restituendole quei connotati politici dinamici che rischia di smarrire nel dedalo delle tipologie e delle classificazioni astratte. La lezione che i sociologi devono approfondire è dunque ancora quella di un recupero pieno della storicità delle scienze sociali globalmente intese. Recupero che può costituire un contributo decisivo alla costruzione di una nuova interdisciplinarietà.

NICOLA PORRO

La confusione

Quando e dove si viene al mondo lo decide il destino. Gli uomini, però, vivono per conferire senso al caso, e la ricerca che illustro qui dimostra come gli uomini non esitino a imboccare strade errate, e persino pericolose, pur di trovare un senso all'apparente casualità del loro destino. Gli abitanti di Comacchio si sono costituiti nel tempo come attori di un'unità il cui unico ruolo è quello di pensare e produrre il male. Sopportare le prove peggiori, svuotare il lavoro di ogni produttività, smarrire il tempo in un flusso nel quale il passato e il futuro si riducono a un eterno presente, operare per ricevere in cambio il contrario di quanto ci si attende: queste sono le sole pratiche che gli abitanti di Comacchio caricano di senso. Ma l'ipotesi che fa da fondamento a un simile senso è errata. È un'enorme *confusione* che la sorregge. Confusione fra il *senso delle cose* — i grezzi fatti naturali e storici — e il *senso dei sentimenti umani*. Confusione fra la crudeltà di una terra che si apre e il panico angoscioso di esserne inghiottiti. Non è una prova da poco quella di abitare a Comacchio e di trovare un *senso alle cose*. La pesantezza di questa prova e la pochezza dei mezzi a disposizione di Comacchio hanno annientato quella tradizionale difesa umana che consiste nel porre una distanza rispetto agli avvenimenti e al flusso dei sentimenti. Una volta venuta meno questa distanza, diviene impossibile ricondurre alla coscienza le caratteristiche della realtà e riconoscere i tratti emotivi, separandoli dalla percezione della realtà. Il male della Natura,... la cattiveria e la violenza dell'altro, l'eccessiva violenza del proprio «foro interiore»: a Comacchio scompariva qualsiasi differenza fra questi tre mali. Essi venivano a confondersi in un tale universo di avversità che il solo senso che Comacchio poteva elaborare era quello dell'universalità e dell'onnipotenza del male.

Comacchio, da quando esiste, non aveva mai colto altra realtà. Ora, dal Rinascimento in poi, il nostro modo di conoscere si basa sull'idea che «le osservazioni... non hanno valore per la società se gli eventi osservati non si ripetono senza modificazioni nel futuro»¹.

* Ci si richiama qui al testo *La città senza tempo* (Bologna, Il Mulino, 1981) della stessa autrice.

¹ M. HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'Histoire*, p. 14.

Così Comacchio ripeteva in modo immutabile pratiche indotte dalla confusione fra i diversi mali, a prezzo di qualunque sofferenza. *La confusione mi è apparsa come il fattore centrale che conduce un corpo sociale a far propri la sofferenza individuale e la disarmonia del mondo naturale, trasformandoli in pratiche sociali.* Pratiche del male fondate su una trama la cui ipotesi per cui solo il male ha senso è errata. Queste pratiche reiterate hanno condotto all'isolamento di Comacchio almeno quanto la struttura geografica delle sue valli in permanente squilibrio idraulico. E Comacchio sarà prigioniera di tale iterazione sinché le condizioni della vita quotidiana non le consentiranno di mettere a nudo lo stato di confusione esistente fra le sue fantasticherie e la realtà.

In ricerche recenti, l'immaginario dello spazio abitato si è rivelato come un elemento fondamentale dell'organizzazione della vita sociale. In ogni istante, insomma, il quadro territoriale è qualcosa di più di ciò che l'occhio vede e che l'orecchio percepisce. È il *capitale semantico*² che l'attività umana ha accumulato trasformando la materialità del panorama edificato in materialità umana. Conferendo un senso alla natura in cui vive, e delimitandone l'immagine dal proprio angolo visuale, l'uomo costruisce la prima zona di neutralità. Il «capitale semantico» della territorialità è il prodotto dell'accumularsi delle differenziazioni che l'uomo ha saputo elaborare col proprio impegno. Attraverso la trasformazione della natura allo stato bruto in natura umana si definisce un tracciato che dissipa la confusione fra lo squilibrio naturale e le angosce che vengono suscitate nell'uomo. La riuscita di un processo di unificazione territoriale mostra che i mezzi percepiti come i più efficaci ai fini della costruzione di un'unità territoriale vengono vissuti come prioritari rispetto agli altri strumenti della dinamica sociale. Non c'è esitazione nel soffocare lingue locali, riti, tradizioni, se questi «mezzi sociali» non risultano omologabili come strumenti capaci di consentire la formazione e la presentazione dell'unità territoriale. Questa unità può assumere forme diverse³, ma la necessità che esista l'unità è imperativa. Si tratta, infatti, della condizione stessa perché un corpo sociale si costituisca.

Il senso che gli uomini attribuiscono alla Natura per trasformarla in mondo umano è uno dei mezzi più arcaici usati dall'uomo per costruire l'unità. Mettere in luce l'eventuale confusione su cui si fonda un falso senso dell'unità territoriale è impresa difficilissima. Modificare il senso che gli uomini hanno conferito al loro ambito na-

² M. DE CERTEAU, *Art de faire...*

³ Un eccellente geografo italiano, Gambi, ha mostrato come la relazione fra strade e città possa definire una forma specifica dell'unità simbolica della città. D'altra parte, un grande spazio d'acqua, disseminato di borghi, villaggi, cittadine, come l'arcipelago greco, ha prodotto l'unità territoriale della Grecia.

turale fa riaffiorare situazioni terrificanti di panico ⁴. Quelle avvertite dagli uomini nel mondo arcaico, in cui una Natura onnipotente era in qualsiasi momento capace di distruggere il lavoro accanito con cui essi avevano cercato di delimitare una porzione di spazio umano nel nulla della Natura selvaggia. Isolato, senza strumenti per tessere un legame sociale, ha fatto disperatamente ricorso alle proprie forze e, per evitare la disfatta, ha trovato come solo percorso possibile quello di affogare ogni cosa nella confusione. Esposto a prove estreme, l'uomo ha percepito la forza smisurata del nulla. E si è ritrovato solo. «L'altro» non avverte i segni del suo sconvolgimento; l'altro non è presente a porre un argine, a limitare l'invasione del disordine naturale, a placare l'eccitazione della ribellione, a consolare la disperazione prodotta da tanta impotenza. L'altro non ha voce, né forma, né appigli da offrire. È scomparso. Isolato e privato di qualunque possibilità di ottenere un segno di riconoscimento, l'uomo, per edificare un mondo proprio, si è rinchiuso nel bunker in cui la confusione amalgama emozioni e realtà. Per quanto grande possa essere la sofferenza provata da questo genere di pratiche, l'uomo le ripete perché gli appaiono come le sole «umane». Autolesionarsi, perché il lento sopraggiungere della morte possa, forse, consentire all'altro di riconoscere i meccanismi che producono tali paure: ecco una pratica estrema, ma accettata. Essa appare a certi uomini un cammino di speranza per segnalare all'altro quanto orrore e terrore li abbiano penetrati. Ma la speranza è vana, perché le forze che mette in moto sono altrettanto crudeli di quelle che hanno sin lì subito. Il loro denominatore comune è costituito dal fatto di scambiare l'utopia della onnipotenza e dell'impotenza per rapporti sociali e di dimenticare che mediazione e presa di distanza rappresentano dei mezzi indispensabili alla formazione di un mondo umano.

Se il sociologo si avventura alla ricerca degli elementi e dei meccanismi che costituiscono e regolano il funzionamento di una simile confusione, non può riuscire nel proprio intento se non creando uno spazio in cui tali pratiche deliranti siano comprese e infine ricondotte alla coscienza. Interiorizzando la confusione, accetta il rischio di subire delle ferite, ma, sopportandola, è lui a creare un ambiente, privo di confusione, che consente di mostrarla in piena luce e di individuare gli strumenti per sottrarsi ad essa. Il ribollire di devastanti furori, di terrificanti paure, di accecante disperazione si placa. Il nodo della confusione si allenta pian piano, entra in azione il processo attraverso il quale si stabiliscono le frontiere al cui interno gli uomini edificano la stessa memoria, gli stessi simboli, la stessa tem-

⁴ L'esempio del villaggio Borero è ormai classico: ai missionari salesiani è bastato modificare l'ubicazione delle diverse capanne per ottenere la conversione al cristianesimo. Cfr. C. Lévi-Strauss.

poralità. Le norme condivise e i valori convissuti crescono di numero e di intensità. Abbandonandosi consapevolmente alla ricerca, il ricercatore permette la formazione di una nuova dimensione, che costruisce uno spazio comune, in cui il delirio, essendo riconosciuto, diviene riconoscibile agli occhi degli stessi che lo producono. È il primo passo perché «la realtà prigioniera dell'istante e sospesa fra due niente»⁵ possa essere sopportata. Si plasma il momento dell'esperienza. All'intersezione fra il continuum della natura e la discontinuità della temporalità storica, si produce «l'esperienza». Capace di far deflagare l'inesorabile brutalità, punto di rottura, «l'esperienza è il momento veramente sintetico» che portando allo stato di coscienza la confusione «assicura alla fine la vittoria del pensiero»⁶. La categoria di «esperienza» è qui appropriata, proprio per il momento di tensione estrema che evoca. Il momento, cioè, in cui lo choc della Natura che trova impatto con i bisogni della Storia deve essere contenuto entro limiti che ne permettano la trasformazione in un dramma umano. Presa di coscienza della separazione esistente fra mondo esterno e ambiente interiore, essa si produce nel corso di un dramma in cui desiderio, sofferenza, rabbia, amore, sopportazione mettono alla prova lo sforzo della ragione. La realtà umana più arcaica — quella che sfonda l'unità basilare attraverso cui l'uomo attribuisce un senso alla Natura — si costruisce nella drammatizzazione.

La ricerca come dramma

Compito del ricercatore è in sociologia quello di comprendere gli elementi e i meccanismi che regolano le modalità di esistenza di una società. Nelle nostre società il tempo è segnato dai mutamenti e dalla misurazione cronologica.

Può però accadere che, nel corso delle sue osservazioni, il sociologo noti un'iterazione delle pratiche di vita, come una specie di immutabilità che pesa sull'esistenza quotidiana e soffoca ogni sforzo di cambiamento. Anche quando la società globale opera una ristrutturazione economica e modifica il proprio sistema politico. Questo genere di immutabilità nelle pratiche quotidiane è ciò che più mi ha colpito durante i lunghi anni di lavoro trascorsi a Comac-

⁵ Cfr. W. BENJAMIN in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1966, «Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico». Spiegare il lavoro che trasforma i dati naturali in dati storici è uno degli sforzi più presenti nell'opera di W. Benjamin. L'obiettivo è spiegare fenomeni definiti dagli storici come miti fondatori della creazione. Essi hanno attinenza tutti con i rapporti naturali.

⁶ Cfr. W. BENJAMIN.

chio. Anche l'indagine condotta negli archivi storici confermava la sua presenza opprimente, facendomi ritrovare nelle pratiche quotidiane, ripetute di generazione in generazione, la stessa struttura. Un ritmo temporale lentissimo — visto che il mutamento è temuto e che si fa il possibile per evitarlo — richiama al sociologo la vita delle società arcaiche. Quelle società, cioè, in cui la regolamentazione sociale si affida al fatto naturale e non alla presa di coscienza del tempo storico. È allora lecito ipotizzare che in queste sacche delle società moderne, oltre a uno sfruttamento da parte del potere storicamente costituito, si manifesta una debolezza del legame sociale, nella sua capacità di mediare fra natura umana e mondo naturale. In questi casi il compito del sociologo è duplice:

a) *trovare gli elementi che hanno reso possibile la trasformazione della struttura fisico-chimica della natura in una natura governata dalle mediazioni storiche, economiche, ideologiche,*

b) *comprendere i meccanismi che fanno di questa labilità una maniera di essere.* Uno stato in cui la distinzione fra il mondo della bruta realtà e il mondo costruito dall'organizzazione e dalla tradizione sociale è talmente sottile che l'aggregato sociale è incapace di evitarne la confusione. Nella vita primitiva, «è la drammatizzazione che trasforma il naturale in sociale» ⁷. Se il sociologo accetta l'impresa di condurre alla coscienza i meccanismi che preservano questo stato di confusione, non potrà evitare dei passaggi pericolosi, in cui sarà messa alla prova la sua stessa stabilità. Egli deve, in effetti, rendere comprensibili i meccanismi che impediscono la costruzione di un mondo sociale autonomo. Per dar vita a una relazione sociale autonoma sembra indispensabile che l'uomo si misuri con situazioni che gli consentano di prendere distanza tanto dalla realtà naturale, quanto dalla brutalità storica. Questa è l'operazione attraverso cui un essere umano giunge a riconoscere le caratteristiche del mondo esterno invece di esserne sommerso.

Questa operazione antichissima di differenziazione, che separa l'ambito dell'interiorità dal mondo esterno, è il presupposto necessario per la fondazione del rapporto sociale. È significativa, in questo senso, l'esigenza che si pone al sociologo di sobbarcarsi all'esperienza della drammatizzazione per cogliere i meccanismi attraverso i quali l'uomo ha smarrito la possibilità di trasformare la Natura e la Storia in un mondo sociale. Il ricercatore che lavora in località dove gli esseri umani conducono una battaglia accanita, che priva di dimensione umana il tempo e la natura, deve sperimentare sulla propria pelle, per poterne far partecipi gli altri, «la crudeltà terribile e necessaria che le cose possono esercitare contro di noi» ⁸. Il socio-

⁷ MATTA, *Carnavals, bandits, héros*, Le Seuil, 1983.

⁸ A. ARTHAUD, *Le théâtre et son double*, Gallimard, NRF.

logo, proprio come un attore, deve «contenere i propri sentimenti per riprodurli sulla scena ed evocarli nel pubblico»⁹. In queste situazioni di «vuoto sociale»¹⁰, il lavoro del ricercatore di scienze sociali è scandito da momenti di estrema tensione. Egli avverte la pressione di forze arcaiche che, non essendo state riconosciute in precedenza, possono ora essere individuate solo lasciando scatenare interiormente paura, collera, inganno, desiderio. E tuttavia deve essere capace di prendere le distanze, perché solo sopportando un elevato grado di drammatizzazione per la propria presa di coscienza il ricercatore può contribuire a trasformare quelle forze in realtà sociali, idonee a ritmare la vita quotidiana in modo da consentire che i frutti del lavoro umano non siano travolti dalla ripetizione della violenza.

È ora opportuno che io espliciti il significato che attribuisco alla parola dramma, per sottrarla all'ambiguità di cui oggi soffre. Noi siamo stati cresciuti in un'utopia che ha diffuso l'illusione per cui lo sforzo della ragione si produrrebbe in una specie di ambiente asettico, apatico rispetto alle emozioni e misteriosamente distaccato dal furore e dallo spavento veicolati dal corpo e dai sensi. Una simile utopia nasconde quella porzione fondamentale della vita sociale che è la componente arcaica presente in ciascuno di noi. E nella vita arcaica — come in ogni processo creativo — è attraverso il dramma che si produce la rappresentazione. «Rappresentazione di un'azione sulla scena»: questa è la prima definizione che il dizionario Robert fornisce della parola dramma. In quanto rappresentazione di un'azione, il dramma non può essere ridotto alla produzione di una ragione asettica. I percorsi della conoscenza oggettiva non riescono a renderne conto esaurientemente; di questa carenza soffre oggi anche la sociologia. Tutte le «scienze umane», d'altro canto, mostrano il lento sgretolarsi della dominazione incontrastata dell'oggettività in tema di conoscenza, e manifestano la tendenza a compromettersi con approcci che fanno del ricercatore lo strumento principale della conoscenza. Questi approcci, di tipo artistico o artigianale, per il coinvolgimento fisico ed emozionale che richiedono, non sono irrazionali. Pur facendo apertamente ricorso all'investimento emozionale, devono sempre approdare a una presa di coscienza, come qualunque cammino umano. E, come in un dramma, questa presa di coscienza deve essere rappresentata su una scena in cui il ricer-

⁹ Cfr. D. DIDEROT, *Paradoxe sur le comédien*, Flammarion, 1981.

¹⁰ Per categoria del vuoto sociale intendo quegli spazi di aggregazione sociale in cui il rapporto sociale non può formarsi. La struttura economica, le istituzioni e gli stessi simboli che formano e regolano il nostro tessuto sociale, si sviluppano a un livello che richiama quello del sogno e dello spettacolo. Per chi percepisce la vita solo come estrema fatica, malattia e solitudine, la realtà sociale è inesistente, e al suo posto s'instaura il regno della finzione che annulla la fatica dell'uomo.

cattore deve produrre la propria rappresentazione in modo tale che essa venga compresa dall'uomo della vita quotidiana. La critica e il suo stile costituiscono la scena del sociologo. Comunicando attraverso una frase scritta la coscienza acquisita dal sociologo, si definisce un primo spazio di vita sociale. Perciò solo adottando una scrittura che abbandoni i tecnicismi del gergo sociologico e che usi il linguaggio comune e i suoi moduli espressivi, il sociologo può far partecipare alla propria presa di coscienza quelli che aspirava a liberare dalle pratiche generatrici di terrore e di sofferenza. È proprio questo uomo della quotidianità, infatti, l'attore che ripete, inconsapevolmente, le pratiche crudeli che il potere consapevolmente produce e l'ignoranza mantiene.

Ma perché il ricercatore riesca a utilizzare come tecniche di indagine quelle del dramma, bisogna che faccia ricorso a una gamma di mezzi assai più ampia di quella cui si è voluto ridurre negli ultimi secoli il lavoro degli intellettuali. Lacerando il silenzio — attraverso il furore emotivo che avverte — il ricercatore riesce a cogliere la confusione fra realtà e produzione fantastica, confusione nella quale il trauma causato dalla congiunta brutalità della Natura e della Storia aveva relegato la vita «degli aggregati umani». La presa di coscienza del ricercatore si produce dunque attraverso l'attivazione che egli opera di tutti i suoi mezzi. E per sperimentare la crudeltà storica che colpisce direttamente la natura, egli mette in gioco anche il tipo d'immagine che possiede della propria parte di natura: il suo corpo. Se il fine della ricerca impone al sociologo di impegnare l'immagine della sua stessa corporeità, la sua presa di coscienza lo espone al suo proprio squilibrio corporeo. Come prezzo impreveduto della ricerca, deve imparare a diffidare e a trovare i mezzi per contenere il proprio desiderio di conoscenza nei limiti entro i quali la sua vita è tutelata.

Per comprendere le pratiche di ozio, di immobilità, di rigetto o all'opposto, di intromissione, osservate a Comacchio, dovetti imparare come si trattasse in realtà del prodotto di una storia che non ha avuto esitazioni nell'ignorare la fragilità stessa delle strutture naturali, pur di realizzare i suoi bisogni di potere. Una cecità rispetto alla realtà naturale e una spietatezza nella gestione del potere hanno impedito che si verificasse una presa di coscienza attraverso mezzi umani. Al suo posto si è affermato un pensiero come puro riflesso del male totale. Pensiero che invece di essere discernimento è confusione. Senso delle emozioni e senso della realtà si fondono e costituiscono la base di un universo di finzione. Il vuoto sociale appartiene a questo mondo di finzione che — come ha mostrato l'analisi del totalitarismo ¹¹ — possiede il potere estremo di riprodurlo senza te-

¹¹ Cfr. P. RICOEUR, Introduzione alla traduzione francese di H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*.

nere in alcun conto la realtà sociale, i fatti storici e le stesse strutture naturali. È certamente vero che qualsiasi attività dell'immaginario presenta aspetti arbitrari, ma perché l'immaginario non si sostituisca alla realtà, ha bisogno di essere limitato da tre livelli:

1) dal riconoscimento della dimensione naturale, che esso contribuisce a trasformare e governare

2) dal modo di conoscenza dominante, a condizione che questi non neghi diritto di cittadinanza all'immaginario

3) dalle strutture sociali, che possono integrare o rifiutare l'impatto dell'immaginazione.

È per il suo carattere «di arbitrarietà limitata» che l'immaginario delimita uno spazio e scandisce un tempo in cui il soggetto trova possibilità di esprimersi. L'immaginario diviene allora uno dei mezzi fondamentali che consentono agli uomini di realizzare la presa di distanza, di dar vita a un proprio spazio e a una propria temporalità. Contenuto in tali limiti, l'immaginario non degenera in delirio. Ma non appena oltrepassa i propri limiti, trova rifugio nel silenzio e si fa onnipotente. È a questo punto che al mondo umano dell'immaginario si sostituisce il mondo totalitario della finzione. In situazioni in cui non è percepita la soglia che separa mondo immaginario e mondo reale, il sociologo non può che ricondurre anzitutto alla propria coscienza l'esistenza di tali confini perché divengano il quadro di una scena. Scena in cui si svolge il dramma della ricerca, dandosi uno spazio e una durata temporale che rendono umani questi luoghi del nulla: la delimitazione di una forma spaziale e l'individuazione di una durata temporale appaiono come le coordinate essenziali per orientare correttamente una ricerca.

Sociologa del «vuoto sociale», per dare un senso alle pratiche incomprese di Comacchio, mi sono avventurata su un terreno pericoloso. Come aggregato umano, Comacchio derivava le proprie pratiche da un pensiero edificato in assenza di qualsiasi ancoraggio con la realtà del suo territorio e con quella della Storia di cui rappresenta una sorta di *enclave*. In un caso simile, per assicurarsi la sopravvivenza, gli individui hanno disegnato una trama che sorregge un mondo immaginario. *Il sociologo che cerchi di smantellare la trama di un mondo immaginario allo scopo di sostituirvi una presa di coscienza non raggiungerà il proprio scopo senza provare e subire contemporaneamente lo scatenarsi di emozioni primitive, che egli deve porre a distanza. Commediante capace di unificare in sé la percezione della violenza del mondo arcaico e i simboli di una lingua in grado di comunicarli, il sociologo diviene così l'attore di una commedia in cui «il gioco del dramma» si sostituisce a una condizione esistenziale realmente drammatica. È il luogo della mediazione, cioè della costruzione di un tessuto sociale. Ma il sociologo non è coinvolto in una simile avventura se non assumendo il rischio di comprendere pratiche sociali in cui il tempo non è più strumento sociale*

ma il fluire di un'interazione continuamente rinnovata. Le forme dominanti di conoscenza avevano dotato Comacchio di caratteristiche di spontaneità, come se le sue pratiche e le sue tradizioni fossero cose appartenenti a un ordine naturale, indipendenti dalle condizioni storicamente determinate. Per svelare l'immenso sforzo intellettuale sotteso a tali pratiche, cosiddette «spontanee», ho dovuto elaborare un'analisi serrata degli elementi più particolari, degli indici più tenui. Solo una lunga esperienza di «vita comune» con Comacchio mi ha permesso di individuare questi indici, che hanno consentito di risalire al suo pensiero inespresso e arcaico. *Ho percepito così come un pensiero centrato sulla confusione potesse essere considerato il modo attraverso il quale gli abitanti di Comacchio credevano di poter pensare, e quindi umanizzare, il mondo.* Per quanto doloroso sia il calvario quotidiano che questo immaginario produce, esso continua ad apparire agli abitanti di Comacchio il solo mezzo capace di garantire loro la differenziazione dal niente totale. Laddove il disordine della natura e la crisi della Storia si sono sovrapposti, le risorse che rimangono a disposizione di un attore sociale in stato di dipendenza non gli offrono alternative a questo potere basato su una spietata perversità.

L'impossibilità di operare una distinzione netta fra la forza del desiderio che spinge gli uomini a reagire alla realtà e la durezza dei determinismi sociali, è alla base di questo stato di *labilità sociale* in cui il limite fra realtà e immaginario, fra natura e storia, fra me e l'altro, è dei più fragili. Per operare una distinzione fra il soggetto e «l'uomo labile», *ho dovuto come sociologa, fare la distinzione fra l'immaginario e l'universo della finzione.* Come un iceberg, l'immaginario ha una parte nascosta e priva di qualsiasi ancoraggio con la realtà sociale, ma emerge sempre una parte visibile che l'uomo è in grado di delimitare e identificare. Il mondo della finzione, invece, è un «buco nero», un'assenza di delimitazione sociale, economica, storica. Un'assenza che riguarda il confine stesso fra ambito umano e materia bruta. Questo mondo sembra creato da un trauma — in cui la nuda materialità della Natura, della Storia, o la loro unione — abbiano dato vita a un *vuoto sociale*. In esso, l'uomo vede sprofondare ogni suo sforzo. E per quanto si impegni, «l'opera»¹² come fatica umana, è condannata a non lasciare tracce. La finzione è questo universo in cui l'interazione domina e il potere delirante di distruzione rende vuota anche la più assidua delle fatiche.

La finzione, perciò, mi pare rappresentare un campo specifico di analisi sociologica, dato che l'assenza del suo rapporto con elementi storici e naturali è sempre all'origine della sua formazione.

¹² Devo questo termine ad H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy.

Per un sociologo, uno degli indicatori più efficaci del fatto che la logica della finzione sia all'opera è costituito dalla cancellazione della scansione cronologica del tempo. Un tempo sottratto all'impronta delle strutture sociali e culturali, indica sempre che la storia umana è stata in qualche modo sconfitta. La brutalità della Natura congiunta alla crudeltà e all'ignoranza di un periodo storico sono risultate troppo forti perché, in quel dato momento, l'uomo fosse in grado con i mezzi a propria disposizione di prendere la distanza necessaria a separare il mondo che gli appartiene da quello che gli è esterno. Gli sfondi sociali, storici e culturali vengono polverizzati, e solo la violenza del mondo primitivo sembra governare le pratiche quotidiane. Il tempo dell'iterazione di sostituisce al mutamento e trasforma in una condizione permanente la violenza dei tempi arcaici. Dove il brutale disordine della Natura si sovrappone alla crisi della Storia, le risorse che rimangono disponibili perché un attore umano plasmi la propria identità non gli consentono altra scelta che non sia la capacità di confondere ogni cosa. In tali aggregati umani la confusione diviene una caratteristica fondamentale del loro modo di conoscere. La confusione fra il mondo di violenza del tempo arcaico e il mondo della realtà storica trasforma la vita quotidiana in una tragedia che si ripete da una generazione all'altra.

È in questa chiave che possiamo spiegarci le regole ossessive che presiedono allo sfruttamento delle Valli, la cura pedante dedicata alla preparazione degli arnesi da pesca perché siano adatti alle esigenze stagionali, ai ritmi della fecondità e della crescita del pesce. Tante accurate procedure, tanta prudenza, tanta riflessione non hanno senso se non si comprende che il loro fine reale è quello di depotenziare un panico e un'angoscia crescenti, presenti in chiunque nasca e cresca a Comacchio. Panico di una terra-acqua che scompare all'improvviso, inghiottendo non solo l'opera, ma anche il tempo degli uomini, minacciandone la stessa esistenza fisica. Terrore che le pratiche predisposte a difesa risultino vane. Il preservarsi nei secoli da terrori, paure e difficoltà durissime, ha imposto agli abitanti di Comacchio un'attenzione estrema per i dettagli e le minuzie, dato che la minima negligenza appare loro come fatale. Un evento improvviso e brutale potrebbe verificarsi, distruggendo le fatiche di una vita intera. Trascorrere il tempo così è un vero inferno. Ma è tutto quello che rimane, quando uno stato di natura che sfugge alla conoscenza umana si sovrappone a una realtà storica che pur di mantenere il potere privilegia i mezzi di violenza su quelli della conoscenza.

Si tratta, qui, della creazione di un immaginario impregnato d'angoscia di morte perché la realtà naturale e quella storica sono oggettivamente distruttrici. Il tempo mediatore — il tempo sociale — è stato così schiacciato.

La sovrapposizione fra immaginario e realtà ha trasformato lo stato di violenza primitiva in una realtà costante. Per gruppi uman

che oscillano fra la rivolta cieca e rabbiosa alle condizioni offerte dalla realtà e il rinchiudersi nel mondo della finzione, *la labilità è uno stato esistenziale.*

Il tempo rubato

Scomparso il tempo sociale, l'uomo è privato del suo strumento fondamentale: l'organizzazione del proprio operare nei limiti di un contesto temporale cronologico. Il «tempo sociale», ricollegando gli impulsi interiori ai messaggi del mondo esterno, rappresenta il mezzo fondamentale perché l'uomo conferisca alle proprie attività i limiti propri di un sistema di scambio. Nello scenario del dramma umano — si pensi alla «Divina Commedia» o alla «Comédie Humaine» a cavallo del secolo — è solo riuscendo a prendere le distanze, e non certo subendo l'aggressione esterna, che l'uomo raggiunge la conoscenza del proprio dramma. Ma se l'angoscia divora l'essere umano e la crudeltà appare come la sola caratteristica del reale, s'instaura la confusione e l'essere umano rischia di restarne prigioniero. La confusione diviene allora il luogo sociale, lo spazio in cui la sofferenza umana si trasforma in pratica sociale.

Dato che l'obiettivo primo è sempre quello di assicurarsi la sopravvivenza, un essere umano non esita a imboccare il cammino del delirio e della confusione fra la sua verità e la realtà, per evitare una morte immediata. *A breve termine, il problema del «cosa»* sembra il solo che l'uomo possa affrontare. *Ma a lungo termine, il come* acquista un rilievo centrale. Le condizioni di tensione prodotte dal fatto nella sua brutalità — storica o naturale che sia — richiedono una risposta capace di garantire la sopravvivenza e che a questo scopo sottomette ogni altra cosa. Ma una volta superato lo stato di stress, le regole che assicurano la vita di una società in un quadro di temporalità cronologica, rappresentano lo strumento per separare il mondo dell'immaginario da quello della realtà. La legge che distingue legittimità e responsabilità dovrebbe, analogamente, separare le modalità di funzionamento del mondo esterno da quelle proprie al mondo dell'individuo. *Il problema del «modo» — e quindi dei mezzi — diviene così un luogo privilegiato per la costruzione del rapporto sociale.* Viceversa, un universo di finzione produce pratiche disposte a servirsi di qualsiasi mezzo pur di raggiungere lo scopo, il silenzio, la menzogna e la devianza; l'approvazione e l'abbandono sono modalità che caratterizzano le pratiche indotte da un universo di finzione. Tali modalità hanno in comune il fatto di ignorare la presenza di una zona di neutralità, capace di legittimare l'esistenza dell'altro. L'altro cui l'attore continua ad indirizzare il proprio progetto, non ha rappresentato mai né una presenza costante, né una forma delimitata; l'altro non ha mai offerto né una legittima resi-

stenza, né un adeguato riconoscimento. La finzione dunque, per produrre una realtà ignora le leggi — di scambio o produttrici di ordine — e opera nella più grande confusione fra passato e presente, fra immaginario e reale, fra realtà e fantasia. Prigioniero del suo isolamento, il cammino del delirio induce pratiche quotidiane di ozio, di logorrea, e produce uno scorrere del tempo in cui è impossibile cogliere l'inizio e la fine. I percorsi dell'angoscia di morte e quelli della morte reale non sono separati neppure dalla presenza e dal vissuto di una natura che ha limiti controllabili dall'uomo. Il ricercatore che tenti di comprendere la logica di tali «pratiche deliranti» dispone, nella misurazione del tempo, di uno strumento efficace per orientarsi e per introdurre un criterio, laddove lo scorrere irrefrenabile svuoterebbe il tempo di ogni dimensione cronologica. Qualunque ricerca rappresenta una durata, un inizio, un cammino sconosciuto, un percorso spesso drammatico, ma destinato a sfociare nella creazione di un luogo umano, strappato attraverso la presa di coscienza al nulla totale. È questa presa di coscienza che segna il punto d'arrivo di una ricerca. Anche se questo stadio dura solo un istante — giacché il lavoro di ricerca è per definizione quello di proporre sempre nuovi interrogativi — questo istante segna sempre un tempo. Il tempo della risposta data dalla ricerca al progetto del ricercatore. Molte volte rinnovato, discusso, modificato, spesso addirittura trasformato, il progetto del ricercatore ha però una finalità certa: costruire uno spazio in cui il dramma umano si svolga in un contesto destinato a rimanere inattaccabile, quali che siano le tensioni drammatiche suscitate. Un contesto reale e un contesto immaginario. Il senso conferito alla struttura della Natura e la misura sociale del tempo ne sono le coordinate. La ricerca introduce in questi luoghi di emorragia temporale la propria misura. E segna così un limite, tanto per i desideri del ricercatore, quanto per la brutalità di un reale immodificabile dall'agire umano.

Perché la sua ricerca raggiunga l'obiettivo, il ricercatore deve saper amministrare e riconoscere la validità dei propri strumenti concettuali. Deve in tal modo forgiarsi un linguaggio capace di rendere intellegibile e comunicabile quello che la scintilla scoccata in lui gli ha permesso di percepire. Ma una volta compiuto questo lavoro lungo, faticoso e talvolta pericoloso, il ricercatore deve rinunciare a porsi come l'Edipo che «interpreta senza fine la parola dell'oracolo», perché il rischio di vedere lo spiraglio forzatamente socchiuso mutarsi tragicamente in un'accumulazione mortale¹³ minaccia il ricercatore che si sia dato come compito quello di comprendere il meccanismo di funzionamento di una società delirante. La

¹³ Cfr. P. SZONDI, *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, Editions de Minuit, 1975, p. 10.

durata che — grazie alla coerenza interna istituita fra il progetto e lo scopo prefissato — segna l'inizio e la fine di una ricerca è uno degli strumenti fondamentali di cui il ricercatore dispone di fronte alla tentazione di una spiegazione totalizzante. Altri, dopo di lui, colmeranno le sue lacune.

Il dramma rappresenta il modo con cui il sociologo del «vuoto sociale» può offrire la cultura, la sensibilità, la capacità d'ascolto che possiede al delirio di quanti, in tal modo, raccontano la loro storia. Storia che il ricercatore, attraverso la sua scrittura, farà uscire dal silenzio, renderà comprensibile e trasformerà da delirio in fatti conosciuti e in emozioni comunicabili. I materiali del delirio non diverranno presa di coscienza se un interlocutore — al quale hanno sempre aspirato — non penetra il loro significato. Disincagliandoli dal silenzio e dall'isolamento, il sociologo del vuoto sociale può mostrare quali fatti storici e quali dati «materiali» abbiano contribuito a forgiare un modo di esistenza che si presenta come puro specchio del male. La costruzione di un «modello» del genere altro non è che la scorciatoia attraverso la quale l'uomo — sommerso in una dimensione della crudeltà impossibile a pensarsi — ha creduto di edificare un universo pensabile e, quindi umano. Ma un tale tipo di modello di vita, come un fulmine, ha bruciato la distanza necessaria a una presa di coscienza. La scorciatoia imboccata prescinde dall'esperienza e vi sostituisce una trama mentale fondata sulla confusione. C'è allora chi ci cade e l'assume come un modello derivato dalla realtà, senza rendersi conto che non si tratta di un processo di formalizzazione della realtà, bensì di un prodotto dell'isolamento in cui, di fronte a tanta spietatezza, si sviluppa una trama fittizia, a puro scopo di sopravvivenza. Configurandosi come riflesso del male, tale modello produce a sua volta pratiche di distruzione e di autodistruzione.

Col suo lavoro, il sociologo ha individuato, distinto, delimitato;

1) da una parte, i bruti fatti naturali e storici;

2) dall'altra, i caratteri di un modello di vita che funziona rinchiudendosi nel proprio *delirio confusionale*.

Un simile modello non offre alcuno strumento per modificare la realtà brutta, né per favorire un rapporto di scambio fra le sue modalità conoscitive e il pensiero dominante. Come sociologa di Comacchio, ho potuto così distinguere, nel groviglio che la strangolava:

1) lo squilibrio idraulico delle Valli;

2) il prolungato malessere che caratterizza la sua storia;

3) la confusione in cui il pensiero delirante dei suoi abitanti si è venuto concependo come magico depositario di una storia che è soltanto, in effetti, un'iterazione di sciagure. Attraverso percorsi capaci di distinguere, attribuire, individuare, il sociologo costruisce una sfera in cui la presa di coscienza separa la durezza spietata della realtà dalla sofferenza di chi subisce. Separando i due mondi, quello della realtà e quello dell'interazione, ho potuto sbrogliare il gro-

viglio che serrava Comacchio in un duplice legame: quello di un mondo interno e proprio a Comacchio dove il male è, e quello del «mondo esterno» che è opprimente e distruttore.

Se il sociologo non ha il potere di allontanare la violenza della Natura, né quello di opporsi efficacemente al duro potere storico, egli può però lentamente modificare il pensiero degli uomini. Ma deve ricordarsi che esistono dei limiti anche al lavoro del pensiero. Il pensiero, infatti, non può produrre pratiche ancorate alla realtà se non distinguendo fra di loro 3 elementi concatenati: 1) il panico e la rabbia dell'«interiorità»; 2) il terrore e la spietatezza di un potere abituato a ignorare i bisogni umani; 3) la struttura, in fase di squilibrio, della Natura. Se questo processo di differenziazione non è condotto a termine, il lavoro mentale che tutto confonde sfocia in una trama che sorregge un mondo di pura finzione ¹⁴.

Osservare come si formano e come operano i miti può aiutare a rendere più chiara la traiettoria attraverso cui il sociologo può fare una lettura del delirio. Il mito offre strumenti per ingentilire la «regione intermedia in cui è possibile appropriarsi, misurare, addomesticare, percepire e manipolare ciò che si chiama il mondo naturale esterno, e quindi reagire ad esso» ¹⁵. Pare allora possibile considerare il mito come una mediazione che legittima il tentativo di manipolare il mondo della realtà. «Dramma storico» ¹⁶, il mito si costituisce al punto d'incontro fra Natura e Storia, ma in uno spazio le cui regole non sono riducibili a una struttura materiale, né sacrificabili ai bisogni della Storia. *È la zona di neutralità che si crea quando le mediazioni sociali hanno successo.* Ma è attraverso la resistenza conseguita durante le prove fisiche e psichiche imposte dal rituale, durante la finzione che distingue il volto ostentato da quello reale, che il mito si elabora e si manifesta. Nell'esperienza delle società primitive — ci dice Mircea Eliade — il mito racconta come qualcosa abbia cominciato a esistere ¹⁷. Mito e delirio, in quanto entrambi modalità del pensiero primitivo, presentano lo stesso tipo di struttura. Ma, come precisa Lévi-Strauss, «il mito appartiene a un ordine diverso da quello del delirio» ¹⁸. E, in effetti, il mito rappresenta la costruzione di un modo di conoscere che attribuisce significato a pratiche segnate da caratteristiche sociali e da limiti di tempo. Esso offre così fondamenta alla responsabilità, e strumenti che consentono il «controllo sociale». Il delirio, invece, è sempre pronto a rifugiarsi in se stesso ¹⁹, lasciando fuori una Natura che con la sua

¹⁴ Adotto il termine *finzione* (*finction*) come lo usa P. Ricoeur. Cfr. la prefazione di P. Ricoeur ad H. Arendt, *op. cit.*

¹⁵ Cfr. R. MATTA, *op. cit.*

¹⁶ Cfr. E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino.

¹⁷ Cfr. M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Idées, Gallimard, p. 30.

¹⁸ Cfr. C. LÉVY-STRAUSS, *op. cit.*

¹⁹ Cfr. R. SENNET, J. COOB, *The hidden injuries of class*, Vintage Books, Random House, New York, p. 192.

imprevedibilità può annullare lo sforzo umano di delimitarla. Il delirio è anche la risposta dell'uomo a una Storia che, nel suo potere imperativo, non si fa scrupoli a scompaginare con la violenza:

- a) le strutture naturali e
- b) il tempo dell'esperienza.

Il tempo dell'istante diviene reale, esiste quando gli uomini riescono a reggere le tensioni e a costruire un momento di esperienza. E se le forze umane sono troppo deboli? Se le circostanze provocano la fusione di brutalità naturale e di violenza storica? L'istante è squassato dal fulmine e invece di venire delimitato dall'esperienza si trova spalancato sul vuoto.

In una società in cui il tempo dell'istante è travolto dalla crisi congiunta di Materia e Storia, il «foro interiore» — che gli ultimi tre secoli hanno voluto porre a base della legge morale — non coglie né confini né forma. In assenza di una qualsiasi misura, il foro interiore si dilata e si erge a dominatore assoluto della realtà: l'universo della finzione è costituito. Questo «foro interiore» dilatato, privo di limiti, è il solo ancoraggio che si offre a uomini che credono così di autodelimitare la loro unità. Ma essi possono agire solo come «attori di magia», come soggetti del male totale, per i quali l'universo della finzione diviene l'unico luogo di azione, se i limiti di un tempo cronologico e il quadro di una Natura controllabile non forma «la scena» nella quale l'uomo si costruisce in attore sociale.

La simbiosi

Quando le energie concentrate e contratte nell'istante fanno vibrare emozioni così violente da bruciare la possibilità della presa di distanza, c'è chi rischia di precipitare in caduta libera nel vuoto sociale che sottende le sue pratiche. Privati di mezzi capaci di costruire un legame fra i loro sentimenti e il mondo esterno, per l'eccesso di sofferenza alcuni uomini sono stati trascinati alla confusione generale, oppure a vivere in simbiosi con il loro ambiente, come se fossero stati spogliati della loro stessa corporeità. Ed è così che alcuni si sforzano di costruire quello che credono essere un tessuto sociale. È la loro illusione, ma più si applicano e si accaniscono, più si ritrovano a mani vuote, sempre rispediti al punto di partenza, sempre respinti da quelli cui la simbiosi li tiene aggrappati. Un percorso che si rivela di sopravvivenza, non di vita, dato che può avere come solo esito la distruzione delle fatiche e dei desideri umani. È un itinerario tanto crudele che solo l'ipotesi che gli esseri umani, per sopravvivere, non abbiano trovato alternative, permette di comprenderne l'esistenza.

La presa di coscienza di tali elementi operata dal sociologo svuota il pensiero totalitario che è sotteso. Ma se la presa di coscienza di rivela impraticabile, l'alternativa alla distruzione è solo nella simbiosi. Una vita in cui il modello conoscitivo dominante sembra il solo capace di connotare pratiche che all'osservazione presentano come unico tratto distintivo la grande sofferenza. Furto, apatia, logorrea, imbroglio, sono parole che rimandano solo al modello conoscitivo dominante. Ma, per i loro attori, tali pratiche presentano un solo denominatore riconoscibile, quello di una spietatezza e di una sofferenza senza interruzione.

La storia di Comacchio rivelava una tale concatenazione di sciagure e di sofferenze, e una tale ripetizione nel tempo da far sorgere il sospetto che Comacchio ne fosse in qualche modo parte attiva. Nel corso della ricerca, avevo sospettato che la storia di Comacchio fosse il «riflesso» della storia della signoria d'Este, dello Stato Pontificio, della formazione dello Stato nazionale. Il riflesso, cioè, della storia dei dominatori. Ma l'osservazione finì per dimostrare come Comacchio non vivesse di riflesso, ma in simbiosi con la società circostante. Elaborare una categoria di «storia per simbiosi» mi permetteva di costruire un'analisi più pertinente di quella offerta dall'utilizzazione della categoria di «marginalità storica»²⁰. Quest'ultima permette certamente una delimitazione «carica di senso» del materiale disordinato che la documentazione mi offriva, ma presenta lo svantaggio di limitare la lettura del quotidiano di Comacchio alle modalità del suo rapporto col tempo scritto dalla storia dei dominatori²¹. Comacchio è in effetti un «aggregato di località» che non può vivere separato dal sistema sociale circostante anche se questo deve schiacciarlo per funzionare. La nozione di «simbiosi» rende meglio conto di ciò che di «attivo», e contemporaneamente di «obbligatorio» c'è nella condizione maledetta di poter vivere solo in dipendenza estrema da una società globale, oppure di piombare nel delirio in cui la distinzione è sostituita dalla confusione. Per poter differenziare dalla categoria di «marginalità storica» il significato di una «storia per simbiosi», ho dovuto, dopo aver destrutturato il mio «modo di conoscere», calarmi in quello stato di tensione in cui la vita del ricercatore si svolge in simbiosi con la sua ricerca, prima di riuscire a definire delle «unità di significato»²² adatte a cogliere il senso delle pratiche quotidiane — mal precisate — che erano l'oggetto della ricerca. Sedotto dalla propria indagine, il ricercatore si trova in un mondo estraneo e in uno stato di mancata distinzione

²⁰ A. PIZZORNO, «Amoral Familism and historical Marginality».

²¹ Cfr. S. CERNUSCHI SALKOFF, *La città senza tempo*, Il Mulino, Bologna 1981.

²² Come ha sottolineato con finezza Michel Foucault, il lavoro di delimitazione fatto attraverso le «unità di significato» è quello precedentemente designato dal termine di «categoria».

fra soggetto e oggetto. Fra le tappe di un'avventura, come è qualunque ricerca, la simbiosi è certo una delle più pericolose. Un duplice rischio minaccia il ricercatore: quello di abbandonare la ricerca e quello, micidiale, di restarne inghiottito. Per sottrarsi all'uno e all'altro, *il solo cammino possibile è allora che il ricercatore faccia l'esperienza della simbiosi*. «L'esperienza — diceva Walter Benjamin — può essere dolorosa, ma non è mai disperata» ²³.

La nozione del «fare l'esperienza» distingue l'attività attuale della sociologia dai sentieri consolidati che le erano familiari. I concetti di cui il ricercatore si serviva costantemente, infatti, implicavano già una specifica *interpretazione* del mondo, entro la quale l'essere è distinto dal nulla, il soggetto dall'oggetto, il razionale dall'irrazionale. Ma la *conclusione* e la vita in simbiosi sostituiscono un tessuto sociale, egli intraprende l'avventura della ricerca sprovvisto persino dello strumento fondamentale di un'appropriata «lingua tecnica». E se una simile difficoltà non lo fa recedere, allora il ricercatore in scienze umane può procedere solo facendo appello a tutte le sue risorse: la sua cultura, le sue emozioni, e anche «quell'incrostazione che costituisce lo spessore della sua carne» ²⁴. In tal modo, porterà a livello di coscienza lo stato confusionale che è alla base delle pratiche distruttive e dell'alternativa rappresentata dalla vita in simbiosi. Una simile messa in gioco di tutto il suo essere potrebbe riuscire fatale, se il ricercatore non adottasse *una tecnica del contrapposto* in cui la sua cultura e il dialogo con altri ricercatori, partecipi della stessa avventura, fanno da contrappeso alle sue emozioni. La tecnica della presa di distanza dai cosiddetti bisogni storici, quella di un linguaggio idoneo a comunicare le più grandi sofferenze e quella del contrappunto, sono i soli strumenti che difendono il ricercatore *dal rischio di farsi ammaliare dalla comunicazione totalizzante* fra l'oggetto della sua ricerca e la comprensione che egli ne ha. Novello Ulisse al largo della riva delle Sirene, il ricercatore può resistere a una simile tentazione solo aggrappandosi all'albero maestro rappresentato dalla conoscenza, dalla cultura e dalla comunicazione. Questo genere di ricerche, che si protraggono a lungo nel tempo, richiede capacità di resistenza, perché la novità del percorso presuppone un'attesa paziente prima di ricevere riconoscimento dagli altri.

Sulla strada del Ritorno

Sull'isola di Calipso, dove trascinato dalla tempesta Ulisse aveva trovato approdo, «l'uomo e la ninfa hanno vissuto per sette an-

²³ W. BENJAMIN, *Metafisica della gioventù (1910-18)*, Einaudi.

²⁴ Cfr. MERLEAU PONTY.

ni». Sette anni, sugli otto o nove del suo complessivo peregrinare. «Lontani da tutto e da tutti, soli nel loro faccia a faccia di innamorati, nel loro isolamento a due. (Ulisse) si colloca in una sorta di spazio marginale... una sorta di luogo inesistente in cui è scomparso senza lasciare tracce» ²⁵.

Sull'isolotto cui l'ha condotto la sua avventura, anche il ricercatore corre il pericolo di rimanere fuori «della vista e dell'udito degli uomini». Stregato dalla simbiosi, il ricercatore si allontana dal mondo della distinzione e della misura in cui si sono formate le categorie classiche della sua professione. Stordito dall'impotenza di quelle categorie nel rinvenire la logica delle pratiche osservate, espone la sua persona, rischiando di perderne l'unità, sia umana che corporea. Il funzionamento del suo cervello si è via via andato allontanando dalle modalità conoscitive basate sulla distinzione. Se il tempo dell'istante si riempie di realtà troppo amare per potersene distanziare, e per poterle sperimentare e distinguere, la sua fatica rischia di andare sprecata. Se non riesce a disporre del tempo dell'esperienza, si forma uno strato di braccia cui il ricercatore si espone con il suo stesso corpo, come un novello Edipo consumato dal suo interrogare senza fine l'universo del significato.

Durkheim aveva percepito chiaramente come le grandi trasformazioni del ciclo economico erodessero da un lato, precisi legami esteriori e suscitassero dall'altro una straordinaria eccitazione di desideri, rancori e paure.

Il «suicidio anomico» che egli descriveva era prodotto da queste forze scatenate, in balia delle quali l'individuo non trova più barriere di alcun tipo, né esterne né interne. Il concetto durkheimiano di *anomia* illustrava bene il rapporto fra la perdita di misura delle forze «interiori» e l'instaurarsi del disordine nelle forze della realtà sociale. Ma il suo studio si arrestava alla crisi delle forze economiche, che rappresentava solo una delle crisi. Prima e dopo c'è un tessuto sociale, una cronologia e non il buco del vuoto. Il rapporto fra «mondo esterno» e «mondo interiore», infatti, attraversa la ricerca che sto presentando. Mentre, però, l'analisi dell'*anomia* poteva separare i due mondi in modo distinto e differenziato, l'osservazione delle pratiche quotidiane in cui degli uomini vengono indotti a provare continuamente il supplizio di Sisifo, mi ha costretto a comprendere che il confine fra i due mondi si era venuto pericolosamente alterando. I mutamenti politici, le trasformazioni culturali e persino economiche non modificavano un mondo in cui, confondendo le loro angosce con i caratteri aggressivi della natura e la crudeltà della storia, degli uomini diventano preda di una confusione tanto grande da impedire loro il riconoscimento della scansione temporale. Eppure, attorno a loro, il tempo e lo spazio hanno subito trasformazioni profonde.

²⁵ Cfr. J.P. VERNANT, «Le refus d'Ulysse», in *Le temps de la Réflexion*, Gallimard, 1982.

«L'affinità elettiva» con il tema della ricerca consente al ricercatore di «saltare un passaggio», facendo a meno degli itinerari tradizionali. Egli si apre un sentiero che arriva a trasformare porzioni del reale — rimaste allo stato di cose — in emozioni umane che è capace di percepire e riconoscere attraverso i loro caratteri specifici e di prenderne una distanza attraverso la conoscenza. Il ricercatore può allora inserire un elemento distintivo che è in grado di edificare una barriera fra mondo interiore e mondo esterno. Ma, per contenere l'impatto e riportare alla propria coscienza una spietatezza espressa massicciamente in pratiche di violenza, di rifiuto, di abbandono, il ricercatore deve anzitutto distaccarsi dalla suggestione che «la pienezza della comunicazione totale fra lui e la sua ricerca» esercita su di lui. Novello Ulisse, lasciando Calipso, il ricercatore in scienze umane riprende il proprio viaggio a bordo di una misera zattera. Ma le sue mani non sono più del tutto vuote. Egli ha accumulato conoscenza e saggezza; ha conosciuto il pericolo della simbiosi e ha sviluppato tecniche capaci di difenderlo nel viaggio successivo. Egli ha imparato che compiutezza e incompiutezza sono elementi di un pensiero molto primitivo, e che qualunque ricerca ammette un solo approccio, come un tentativo riuscito di strappare alla notte della realtà bruti spazi circoscritti dalla conoscenza in cui possano svolgersi pratiche di vita e sia possibile costruire un tessuto sociale.

Le lunghe peregrinazioni che avevo affrontato, e i legami affettivi sviluppati con la mia ricerca, mi avevano sottratto alle trafilie della sociologia classica, ma avevano dato dei frutti. Per definire, attraverso la misura del tempo sociale, la separazione fra passato e presente, ho imparato a esprimere, grazie al nostro linguaggio abituale, il senso di pratiche quotidiane prima prigioniere della materialità. Pratiche oscure e pericolose, perché sconosciute e temute. Perché lo slancio del coinvolgimento — nella ricerca del senso — non si trasformasse in un fuoco distruttore, mi sono sforzata di individuare alcune «unità significato», elementi della costruzione di un linguaggio tecnico utile al sociologo: a) l'analisi dei meccanismi che consentono la delimitazione del proprio peculiare ambito naturale; b) la storia per simbiosi; c) l'agire della confusione; d) la funzione del delirio; e) la liquefazione del linguaggio in logorrea. Queste «unità di significato» entrano nel «corpo sociologico», con la speranza che altri ricercatori le precisino, le affinino o le rifiutino. In questo modo, la ricerca si apre allo scambio con la comunità scientifica e può essere giudicata. Senza peraltro dimenticare mai che il suo carattere di scienza umana pone la sociologia in contatto diretto con la vita quotidiana.

(Trad. it. di Nicola Porro)

SERAFINA CERNUSCHI-SALKOFF
CNRS - Parigi

Fra gli ultimi lavori di Franco Ferrarotti due in particolare — *Una teologia per atei* e *Il paradosso del sacro*¹ — si distinguono per il loro andare contro corrente. Mentre da noi l'immaginazione sociologica raramente si avventura oltre la soglia domestica del «caso italiano», questi due volumi sollevano quesiti e avanzano ipotesi sul destino del sacro e della razionalità nella società occidentale contemporanea. E inoltre, mentre la disciplina tende sempre più a vedere la propria scientificità principalmente in termini di misurabilità e calcolabilità delle proprie proposizioni, sottesa a questi due testi ritroviamo, come già nella migliore tradizione della teoria sociologica, un'idea di razionalità come profondità di visione storica cui si accompagna un'idea di scientificità come interrogazione intelligente sui limiti del proprio tempo e non come feticizzazione di un'accuratezza prigioniera di questi limiti. Come ogni testo di teoria, anche questi due lavori di Ferrarotti suscitano domande più che fornire risposte. Mi ripropongo qui di esplicitare alcune di queste domande, di sollevare dei rilievi critici sui punti che meno mi hanno convinto e, infine, di offrire qualche riflessione sulle vicissitudini della razionalità nell'«era del post».

* * *

Lo statuto della *Teologia per atei* è quello di una *Zeitdiagnose*, cioè di un'interpretazione del presente dal punto di vista del suo significato per gli sviluppi futuri della nostra cultura e della nostra forma di vita. Nei tratti essenziali questa *Zeitdiagnose* riecheggia il tema weberiano della gabbia d'acciaio ma si apre, alla fine, su un esito diverso. Per Ferrarotti il nostro tempo è segnato dalla combinazione di progresso tecnologico e deficit di senso. «Siamo tecnicamente progrediti e nello stesso tempo umanamente privi di significato, umanamente 'irrilevanti'». La crisi appare oggi «più grave di quella seguita alla Rivoluzione Francese. Il discredito della ragione più definitivo»². Dalla crisi di credibilità in cui versa il mito del progresso è derivata una crisi di «ogni disegno collettivo». Come alternativa alla religione in quanto forza integrativa della società nel suo complesso, la scienza «è miserevolmente fallita». Il suo pur eccezionale sviluppo ci ha consegnato una pletera di mezzi sempre più efficienti per finalità che rimangono incerte. In ciò la scienza ha soltanto disincantato il mondo senza riuscire né ad eliminare né a dare nuove risposte ai vecchi interrogativi sul significato dell'esistenza. Da qualche tempo, inoltre, «la civiltà cristiana tardo-capitalistica e le nuove società marxistiche presentano lo stesso spettacolo di rapporti

¹ F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, Bari, Laterza, 1983 e F. FERRAROTTI, *Il paradosso del sacro*, Bari, Laterza, 1983.

² F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, op. cit., pp. 8-9.

sociali inariditi in quanto rapporti umani»³. Gli individui, «zelanti attori e inconsapevoli vittime di una società in cui tutto è stato ridotto a contratto formale, commercializzato e mercificato» tendono a rivolgersi verso l'esperienza del sacro come fonte di «significato puro», «non commerciato né commerciabile». Questa ricerca del sacro, spesso scambiata per il ritorno di qualcosa che non è mai scomparso, è però caratterizzata da un'ambiguità. Essa porta spesso con sé tanto una «rinuncia alla ragione», colpevole di avere mancato alla promessa di una felicità secolare, quanto un «ritorno all'irrazionale» e al «puro sentire gratificante».

Fin qui l'analisi di Ferrarotti resta nel solco di un'interpretazione sostanzialmente weberiana delle tensioni del moderno, con l'importante aggiunta di una distinzione fra religione come simbolismo condiviso e sacro come senso della trascendenza che in Weber rimaneva sfocata. Il punto di distacco è dato invece dal discorso sulla razionalità. Mentre per Weber non si danno alternative realistiche al modello di razionalità istituzionalizzato nell'impresa capitalistica da un lato e nella burocrazia dello stato moderno dall'altro, dalla sua interpretazione del clima attuale Ferrarotti trae la convinzione che

«occorre ricostruire una razionalità post-razionalistica non più dicotomica, fondata sul dilemma razionale-irrazionale, bensì capace di dar conto delle pulsioni arazionali e metarazionali che fanno parte ed entrano anzi come componenti decisive nell'esperienza umana»⁴.

Tesi questa che è senz'altro la più stimolante fra le varie riflessioni e proposte avanzate in questi due lavori da Ferrarotti, e su cui torneremo più ampiamente in seguito. Per il momento mi interessa soffermarmi su alcune difficoltà interne all'argomentazione di Ferrarotti.

* * *

In primo luogo va riscontrata una certa tensione tra il piano «diagnostico» su cui si snoda l'argomento principale e specifiche ma ricorrenti valutazioni di singoli autori o momenti storici. Prendiamo, ad esempio, l'interpretazione di Lutero e la lettura degli anni sessanta proposte da Ferrarotti. Della religiosità di Lutero viene messo in giusto rilievo il primato dell'autenticità personale sulla normatività sovra-individuale del simbolo codificato. Come già Weber aveva notato nel saggio sulla *Politica come professione*, il «Qui io sto. Né posso sentire o fare altrimenti.» di Lutero, il quale riaffiora nelle decisioni di ogni politico «maturo», porta con sé il fondamento della propria validità. Tale fondamento è costituito dalla autenticità dell'equilibrio riflessivo⁵ che ha portato il politico a concludere «Qui io sto». A questo equilibrio non ha senso contrapporre né l'autorità di un simbolo condiviso né la normatività di un principio non mediato. Infatti, nel «Qui io sto» di una decisione autentica è già riflessa la forma nor-

³ Ibidem, p. 175.

⁴ Ibidem, p. 26.

⁵ Il termine «equilibrio riflessivo» è usato qui nel senso di J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, pp. 46-53.

mativa di ciò che è generale e astratto, nella forma di un compiuto equilibrio tra le ragioni di ciò che è sovra-individuale (norme, consuetudini, autorità, principi etici, ecc.) e gli imperativi di un'identità concreta.

Al «Qui io sto» si può contestare semmai che non è una buona mediazione, che un migliore equilibrio è realizzabile «stando lì» e non «qui», ma non gli si può contrapporre, tale e quale, la generalità di una normatività non mediata. Nella *Teologia per atei*, però, dopo aver sottolineato la straordinaria originalità di questa concezione della religiosità di Lutero, si rimprovera alla posizione luterana il rischio di comportare «la soggettivazione della verità, la caduta dell'impersonalità della conoscenza, la psicologizzazione dell'esperienza religiosa e la sua riduzione a sensibilità individuale»⁶. Come se questo rischio fosse evitabile. O, in altri termini, come se concetti quali «impersonalità della conoscenza» e «oggettività» o almeno «intersoggettività della verità» non fossero essi stessi *part of the problem* per il fatto che hanno senso, almeno per il momento, solo all'interno di quella visione razionalistica della razionalità che la *Teologia per atei* mira giustamente a rimettere in discussione. Lo stesso vale per il rischio, attribuito alla concezione di Lutero, di una «psicologizzazione della esperienza religiosa» e di una sua «riduzione a sensibilità individuale». Perché tale privatizzazione della sfera religiosa dovrebbe essere negativa, se condividiamo il «paradosso del sacro», in base al quale l'esperienza pura del sacro è «bloccata, invece che aiutata» da quella «ierocrazia religiosa» o «amministrazione del sacro» in cui trova espressione la religione come momento simbolico-normativo?⁷

Parallelamente, dopo ripetuti richiami all'esigenza di giungere a una razionalità post-razionalistica e a una ripersonalizzazione dell'individuo, desta una certa sorpresa l'incontrare un giudizio sugli atteggiamenti culturali legati al '68 che li qualifica come «pittoresche espressioni di irresponsabilità», in cui «la spinta alla trasformazione della società, psicologicamente deviata rispetto ai suoi scopi strutturali, finiva nel lamentevole folklore dei *drop-outs* e degli indiani metropolitani»⁸. Anche se tale giudizio è altrove mitigato e arricchito, suscita qualche perplessità giudicare il radicalismo degli anni sessanta principalmente sul metro della sua indiscussa sterilità politica, lasciando invece più in ombra il suo enorme contributo alla messa in discussione di quella razionalità razionalistica che permeava tutte le istituzioni e le istanze culturali delle società industriali avanzate e che proprio da allora non è più riuscita a prendersi sul serio.

In secondo luogo, troviamo nella *Teologia per atei* difficoltà che riguardano l'interpretazione di singoli autori. Per esempio, l'accostamento di Freud e Durkheim non riesce ad essere pienamente convincente. Secondo Ferrarotti

«entrambi diffidano dell'individuo, pensano di doverlo attentamente controllare, ne temono le 'vanità' (nel senso biblico) e le decisioni erratiche, ne criticano duramente (vittorianamente) le aspirazioni eccessive e i desideri 'smodati', e quindi generatori di 'disadattamento' e di 'anomia', lo considerano in definitiva come merce esplosiva da maneggiarsi con estrema cautela».⁹

⁶ F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, op. cit., p. 46.

⁷ Vedi F. FERRAROTTI, *Il paradosso del sacro*, op. cit., p. 53.

⁸ F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, op. cit., pp. 125-126.

⁹ F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, op. cit., p. 108.

Più oltre si legge che

«comune a Durkheim e a Freud è la preoccupazione, anzi la paura che l'individuo finisca per sottrarsi a ogni controllo, che rifiuti ogni limite e che non rinunci alle proprie gratificazioni immediate anche quando ciò significhi mettere a repentaglio il sistema sociale e la sua possibilità di perpetuazione». ¹⁰

Ora, questa interpretazione rende forse giustizia a certi aspetti dell'opera di Durkheim, ma certamente non a Freud. Se nel *Suicidio* non mancano passaggi dove sembra che l'individuo abbia in sé tendenze autodistruttive che solo la forza di attrazione della società può tenere a bada e disinnescare, ¹¹ dall'altro lato il Durkheim della *Divisione sociale del lavoro* concepisce la modernizzazione anche come un processo di individuazione (in ciò consiste infatti il passaggio dalla solidarietà meccanica alla solidarietà organica) a cui certamente non attribuisce un segno negativo. Infatti le radici dei fenomeni di anomia che si accompagnano alla modernizzazione vanno cercate, per Durkheim, non tanto nella individuazione apportata dal raffinarsi della divisione del lavoro, quanto nel carattere «abnorme» di quelle forme che la divisione del lavoro ha contingentemente, non necessariamente, assunto nella modernità occidentale. Sta qui il nocciolo critico del pensiero di Durkheim «conservatore», nel suo intravedere una potenziale modernità dove l'individuazione non sia nemica dell'ordine sociale.

Per Freud il problema è diverso. Giudicato sulla base delle sue avventurose incursioni sul terreno sociologico e antropologico, da *Totem e tabù* a *Il futuro di un'illusione* a *Il disagio della civiltà*, Freud non può che assumere le sembianze di un hobbesiano intento a spiegare le radici psicomodinamiche dell'egoismo e dell'aggressività. Come per Hobbes, anche per Freud teorico della società gli ordini normativi — ora estesi dall'ambito meramente politico a quello più vasto dei processi di socializzazione e degli universi culturali — hanno la funzione di tenere il coperchio ben pressato sulla pentola sempre in ebollizione dell'aggressività individuale. Il punto è che questo Freud è un Freud marginale rispetto alla statura del Freud teorico e *practitioner* dell'impresa terapeutica. Non è esatto sostenere che la terapia psicoanalitica si riduce a una «funzione di adattamento e di accettazione delle condizioni esistenti in cui le radici sociali della nevrosi sono tradotte, ridotte e interpretate come malattia e responsabilità individuale». ¹² La differenza tra la pratica psichiatrica classica o le pratiche non-terapeutiche di persuasione coercitiva da un lato e la psicoanalisi dall'altro sta nel fatto che l'analista freudiano non agisce come «rappresentante» di nessun altro, non opera «al servizio di» nessun altro che non sia l'analizzando stesso. Laddove psichiatri e condizionatori del comportamento possono cercare di operare sull'equilibrio interno del paziente in nome di interessi e bisogni esterni, per esempio in nome della sicurezza pubblica, dei valori della società o del

¹⁰ Ibidem., p. 117.

¹¹ Vedi, ad esempio, le considerazioni di Durkheim sul suicidio egoistico (specialmente riguardo all'influenza della confessione religiosa e della vita familiare) e sul suicidio anomico.

¹² F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, op. cit., p. 133.

volere dei familiari, e fare ciò legittimamente dal punto di vista della loro disciplina, nessuno psicoanalista può legittimamente importare dentro la situazione terapeutica «le istanze della società» o di chiunque altro. Un analista può solo aiutare l'analizzando a diventare ciò che egli stesso desidera, mettendolo in guardia se è il caso contro il carattere possibilmente falso di alcuni suoi desideri. Che l'identità cui questo processo metterà capo si accordi o no con le aspettative sociali vigenti è affare più della società che dell'analista.

La ragione di questa componente di individualismo radicale che caratterizza la tecnica terapeutica di Freud — e che è messa in luce in numerosi trattati di tecnica psicoanalitica ad opera di Menninger, Ferenczi, Glover, Szasz e altri — è da ricercarsi nel concetto implicito di *normalità* con cui opera Freud. Se interroghiamo Freud su che cosa definisca la normalità di un individuo «normale», troviamo tutt'altro che l'idea che l'individuo normale sia l'individuo «comune in una data società». Al contrario, l'ideale di «normalità psichica» che fa da sfondo normativo alla terapia — e che è leggibile in controluce attraverso le discussioni in merito a quando l'analisi può considerarsi terminata — può essere del tutto sganciato dal tipo di personalità dominante nella società. La normalità può non essere affatto la norma. Essa è definita sul piano affettivo dalla capacità di «amare e lavorare», come ebbe a dire Freud, cioè di investire libido su oggetti esterni (e libido non narcisista, aggiungerebbero teorici contemporanei come Kohut), mentre sul piano cognitivo essa è definita da una certa indipendenza dagli standard e rappresentazioni comuni, come pure dalla capacità di fare circolare e interagire fecondamente contenuti mentali provenienti da diversi ambiti esperienziali. Più è «sana» una persona più la sua mente non ha «compartimenti stagni» che impediscono ad un *insight* guadagnato su un terreno di essere utilizzato su un altro. Come ha suggerito Philip Rieff, l'individuo «normale» di Freud è un parente più stretto di quel *genio* cui Kant dedica buona parte della *Critica del giudizio* che non di quell'*everyman* cui è stato spesso associato.¹³

Fin qui le perplessità suscitate da singoli aspetti della *Teologia per atei*. Vorrei adesso passare a considerazioni più di fondo. Due fra i principali temi che attraversano la cultura della modernità contemporanea — la questione del sacro e la questione della razionalità — sono chiaramente riflessi in entrambi i testi di Ferrarotti. Il limite di questi testi è forse un'eccessiva reticenza a premere il pedale della teoria. Il lettore, condotto per mano al bivio decisivo, si aspetta anche un gesto che additi sia pur vagamente la direzione da prendere. Questo gesto tarda a venire o per lo meno non sono riuscito a individuarlo e vorrei qui contribuire a solleccarlo. Per comodità provo a risintetizzare le due questioni, del sacro e della razionalità, nei termini che mi sono più familiari. Riprenderò poi di nuovo i testi di Ferrarotti e li interrogherò in merito. Infine svolgerò alcune considerazioni schematiche ma propositive su questi temi.

* * *

¹³ Cfr. PH. RIEFF, *Freud. The Mind of the Moralist*, Garden City, Anchor Doubleday, 1961, p. 389.

Inizierò dalla questione della razionalità e della sua cosiddetta «crisi». Mi sembra che la questione si possa riassumere nei seguenti termini. Il mutamento culturale che da qualche decennio ha investito le società industriali avanzate pare interessare non soltanto lo strato periferico di sensibilità, valori e stili, ma anche quel nucleo profondo della nostra cultura che è costituito dal *fondamento normativo della validità*. Norme e valori, così come opinioni e credenze, sono in costante mutamento o almeno mutano più spesso della base su cui è ritenuta poggiare la loro validità. Allo stesso modo, canoni estetici, norme etiche, teorie scientifiche e istituzioni politiche si trasformano con maggiore rapidità di quei fondamenti in nome dei quali domandano il nostro consenso. Ora, fino a questo punto la cultura occidentale ha conosciuto soltanto *una* transizione di portata tale da investire anche i fondamenti della validità. Tale transizione è quella che ha aperto l'età moderna.

Nel mondo classico la validità di norme di condotta, teorie sulla natura e forme di vita poggiava, secondo la visione del tempo, sulla capacità di queste di riflettere un principio oggettivo insito nell'ordine delle cose. Quando la base della validità era l'ordine del Cosmo anche la ragione era vista come *oggettiva*, come Logos. La oggettività di questo ordine si trasmetteva alle diverse branche della conoscenza. La fisica rifletteva l'ordine del cosmo nell'ambito della conoscenza del mondo naturale, l'etica derivava dalla conoscenza della natura umana prescrizioni per la retta vita (che ancora non avevano uno statuto diverso da quello di proposizioni vere), la politica derivava da questa stessa conoscenza indicazioni su quali ordinamenti istituzionali potessero meglio promuovere la virtù dei cittadini.

Il distacco della cultura occidentale da questa concezione della validità — un distacco che si è fatto strada, lentamente e con temporanei arresti, durante il Medioevo — lo si può considerare consumato quando nell'età moderna la base ultima da cui condotta pratica, conoscenza e arte derivano la loro validità viene identificata con il loro conformarsi ai requisiti della razionalità di un soggetto umano ideale. Questi requisiti della ragione, che Hegel raggruppa sotto il comune indice di *principio della libertà soggettiva*, hanno adesso acquisito una qualità *soggettiva* nel senso che la razionalità della ragione è pensata come una proprietà interamente umana — o nel senso di un Soggetto singolo ma ideale (Descartes, Kant) o nel senso della specie umana (Hegel, Marx) — e non più come una proprietà del mondo. La fisica traduce ora i requisiti della ragione soggettificata in ipotesi nomologiche da verificare (o falsificare) sperimentalmente, l'etica moderna li traduce in principi generali dell'agire e la riflessione estetica li applica alle attività di autoespressione.

Il carattere soggettivo di questa razionalità, sistematizzata per la prima volta nell'opera di Kant, era però soggettivo solo in un senso *sui generis*. La ragione soggettificata della prima modernità continuava cioè a essere in un certo senso oggettiva. Continuava a essere oggettiva nel senso che, come il Logos classico, costituiva pur sempre uno standard *larger than life*. In altri termini, continuava ad essere una base «sovraindividuale» per valutare la validità di proposizioni e massime dell'agire. I requisiti che la ragione moderna poneva come condizioni imprescindibili della validità continuavano ad essere, come nella cultura classica, esterni all'individuo.

Fin dall'inizio questa concezione moderna della validità cominciò a mostrare incrinature, specialmente nella sfera etica. L'opera di Rousseau, per

esempio, soprattutto per quanto attiene alla nozione di moralità e di emancipazione, offre una testimonianza di queste precoci incertezze riguardo alla qualità *larger than life* della razionalità moderna. L'opera di Kierkegaard, di Nietzsche, di Heidegger, di Gadamer e di molti altri ha contribuito a rendere le incrinature sempre più visibili. Di recente, con gli sviluppi della filosofia della scienza post-empirista (Kuhn, Feyerabend, Lakatos) e delle riflessioni sulla verità di Putnam e Davidson, anche la cittadella della razionalità scientifica, da sempre ritenuta quasi invulnerabile, ha cominciato a mostrare vistose crepe. Oggi la nostra situazione assomiglia a quell'incerto interregno, tra Rinascimento e Illuminismo, in cui il declino della concezione metafisica del mondo già appariva irreversibile ma una visione sostitutiva non era ancora chiaramente delineata.

La nostra situazione è quella di una carovana nel mezzo di un guado, ferma e incerta sul da farsi. Le sponde sicure della razionalità primo-moderna, con il suo mito del Soggetto e del Progresso, ce le siamo ormai lasciate alle spalle ma non siamo ancora approdati all'altra sponda, dove ci attende un nuovo modo di fondare la validità. Per di più, una grande confusione regna fra le nostre guide. Alcuni vogliono riportarci indietro verso le rive della ragione formato «Large». Sono gli ultimi e un po' stremati difensori del neopositivismo e del «razionalismo critico», i marxisti della Lunga Marcia kunderiana e i critici neo-conservatori del «narcisismo», delle culture «post-ascetiche» e del «ritorno al privato». Altre voci fra le nostre guide protestano che in realtà mai avremmo dovuto lasciare le grandi pianure del Logos. Per loro staremmo adesso pagando le conseguenze ultime di quel primo errore. Se la normatività non ha un fondamento oggettivo come in Aristotele, l'unica conclusione possibile è che essa mascherà una volontà di potenza. Intrinsecamente velleitario il progetto illuminista di combinare un po' di oggettività, rispetto al giudizio individuale, e un po' di soggettività, rispetto all'ordine delle cose. Neo-aristotelici come MacIntyre, R. Unger e in un certo senso anche Ch. Taylor, i quali vedono questa posizione come non incompatibile con un intento critico ed emancipatorio, si sono uniti al coro dei teologi tradizionalisti nel difendere questa posizione. Poi ci sono altri che denunciano come un pregiudizio infondato la preferenza generale per la terraferma e le rive. La vera soluzione starebbe, a loro avviso, nel vivere su barche che discendono la corrente, liberandosi una volta per tutte dal mito degli standard di validità. È quello che ci invitano a fare i migliori fra gli intellettuali francesi, da Foucault a Derrida a Lyotard, insieme ai fautori dell'anarchismo metodologico e a una nebulosa di critici letterari decostruttori. Infine ci sono altri — e a questi va la mia preferenza — i quali si sforzano di individuare delle radure sull'altra sponda, attraverso le quali si possa penetrare nelle nuove terre. Alcune di queste guide — penso qui a Habermas e a Rawls — hanno molto da insegnarci su come salvare una qualche nozione di razionalità senza invocare delle soggettività sovraindividuali. Sfortunatamente però essi sembrano incapaci di convincere la carovana a muoversi verso il punto da loro indicato. Forse ciò dipende dal loro tenersi troppo vicini all'idea primo-moderna di una razionalità integralmente depsicologizzata e destoricizzata.

Quando leggo i due testi di Ferrarotti con questo quadro in mente, non riesco a collocarli facilmente. Nell'insieme prevale l'esortazione a procedere verso la nuova riva, ma non viene fuori chiaramente un'indicazione riguardo a dove bisogna puntare. Nè mancano esitazioni. Per esempio, le

osservazioni su Lutero e sugli anni sessanta cui accennavo prima segnalano un disagio e un'incertezza nel rinunciare definitivamente alla sponda della ragione moderna. Per contro le ultime frasi della *Teologia per atei* — «né razionale né irrazionale, dunque, ma il fascino dell'arazionale, il richiamo del mobile orizzonte del possibile: al di là della spinta acquisitiva e della logica utilitaria, uno sguardo calmo sull'uomo e sulle cose»¹⁴ — non sembrano escludere una «restiamo pure nel guado». Né mancano suggestioni habermasiane, quando Ferrarotti afferma che «razionale è un rapporto», cioè il discorso intersoggettivo.¹⁵

Nel complesso, però, risulta dominante l'intenzione di cercare un nuovo approdo. In alternativa alla razionalità razionalistica della prima modernità, che Ferrarotti vede come Weber in termini di razionalità *formale*, si propone una razionalità «post-razionalistica». Questa viene specificata in primo luogo come una razionalità di tipo sostanziale.¹⁶ Anche nel *Paradosso del sacro* viene sottolineata «l'importanza di un discorso fondato sulla razionalità sostanziale».¹⁷ In altre occasioni però Ferrarotti prende le distanze da questo concetto weberiano, che non è «il solo tipo o accezione di razionalità che si possa contrapporre a quello formale».¹⁸ Più precisamente, secondo Ferrarotti

«Weber ha definito correttamente la razionalità formale, ma ad essa ha saputo contrapporre solo la 'razionalità materiale', il disordinato insorgere di richieste particolari. In realtà è il discorso razionale come discorso umano — parola dialogica, polisemica, imprevedibile e quindi altamente problematica — che va ripreso».¹⁹

Questo discorso razionale ma non razionalistico «deve aprirsi al diverso da sé, non solo all'irrazionale ma anche all'arazionale e al metarazionale».²⁰ Dire che i contorni di questa nuova forma di razionalità non sono chiari sarebbe troppo facile. Sollevare questa obiezione sarebbe *unfair*, per almeno due motivi. Primo, perché i due testi di Ferrarotti sono parte di un *work in progress* che verrà completato da un terzo volume ancora a venire. Secondo, perché nessuno ha oggi la chiave per definire la validità senza dovere in qualche modo far ricorso alla nozione moderna di razionalità. Esistono solo variazioni intelligenti su questo tema, e Habermas ce ne dà forse una delle migliori, oppure posizioni che *rinunciano* a definire la validità in modo non relativistico oppure ancora posizioni che pur volendo arrivare a una tale definizione non vi riescono. La nostra epoca cesserà di essere quella che è, e là si consoliderà quella che verrà vista come un'altra epoca proprio quando emergerà con chiarezza un modo di pensare la validità che non ricorra a un soggetto, che non sia apodittico e che non sia solo procedurale. Perciò più che rimproverare ai due testi di Ferrarotti il non riuscire a compiere questo salto, ha senso qui offrire riflessioni e sollevare

¹⁴ F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, op. cit., p. 188.

¹⁵ F. FERRAROTTI, *Il paradosso del sacro*, op. cit., p. 117.

¹⁶ F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, op. cit., p. 174.

¹⁷ F. FERRAROTTI, *Il paradosso del sacro*, op. cit., p. 104.

¹⁸ Ibidem, p. 115.

¹⁹ Ibidem, p. 115.

²⁰ Ibidem, p. 115.

domande che possano stimolare un'ulteriore messa a fuoco del problema. A questa intenzione rispondono le tre osservazioni che seguono.

Prima osservazione. La razionalità razionalistica, da superare, è sostanzialmente identificata da Ferrarotti con la razionalità formale di Weber. Ciò che va normalmente sotto questo nome è il principio dell'ottimizzazione dei mezzi rispetto ai fini e la capacità di valutare l'appropriatezza di singoli fini alla luce di fini di più alto ordine o di preferenze di tipo più generale. Mi domando se quanto è oggi fonte di disagio nella nostra cultura non sia qualcosa di più vasto, oltre che certamente questa forma di razionalità. Mi domando se accanto alla razionalità formale non sia sotto accusa anche un razionalismo gnoseologico di ascendenza cartesiana, le cui versioni più recenti sono state il razionalismo critico popperiano e il suo tentato recupero da parte di Lakatos, dove il punto controverso è che vero e falso dovrebbero potersi separare in base a criteri *enunciabili a priori* — quali, ad esempio, il minore numero di anomalie di una teoria rispetto a un'altra o il carattere più «progressivo» o meno «degenerativo» di un programma di ricerca rispetto a un'altro. Mi domando se accanto a questo razionalismo gnoseologico e alla razionalità formale non sia oggi in discussione anche un certo razionalismo etico il cui massimo esponente è Kant, che vede l'agire giustamente come una questione di seguire le giuste regole, che appiattisce il bene sul giusto e il giusto sul *fair*, che identifica il giusto con il giustificabile attraverso procedure, che ritiene esserci una e una sola soluzione giusta a ogni dilemma morale e con ciò reidentifica, come già Socrate e Platone, il male con l'errore cognitivo, e che infine riduce il conflitto etico al conflitto tra una linea di condotta giusta e una «solo apparentemente» giusta.

Seconda osservazione. Per quanto la razionalità che va emergendo nella società post-industriale non sia una razionalità dell'a-priori, del necessario, dell'apodittico, della dimostrazione o del formale, la questione della validità si ripropone. Anche fra cento anni continueranno a esserci proposizioni che i nostri posteri chiameranno vere o false, azioni che chiameranno giuste o ingiuste. Il punto è che il significato di questi termini, vero e falso, giusto e ingiusto, sarà forse diverso da quello attribuitogli in passato. E noi oggi, nella vita di ogni giorno, certamente continuiamo a dare giudizi sulla qualità migliore o peggiore di una spiegazione rispetto a un'altra, di una linea di condotta rispetto a un'altra, di un'istituzione rispetto a un'altra. Lo scacco è solo della teoria, che dopo il declino delle grandi filosofie sistematiche del secolo scorso non riesce più a dirci in modo convincente *sulla base di che* questi giudizi vengono formulati. Da questo punto di vista la nostra situazione assomiglia a quella del tempo di Kant. Da un lato un certo modo di concepire la validità delle proposizioni e delle prescrizioni pratiche, legato all'accedere a un'ordine ontologico attraverso la metafisica, non convinceva più, dall'altro esistevano nella società delle pratiche nate in rottura con questa visione metafisica e che mostravano segni di un successo cumulativo e tangibile — per esempio la fisica di Newton. L'operazione di Kant, racchiusa nella domanda «come sono possibili i giudizi sintetici a priori?», consistette nel cercare di trarre da questa nuova pratica un'indicazione su come riformulare un concetto non metafisico di validità. Oggi siamo testimoni della crisi probabilmente finale della *risposta* kantiana al problema della validità, ma ci si ripropone con forza l'attualità del gesto intellettuale da cui Kant prese le mosse. E cioè il porsi la sua *domanda*. Che vuol dire validità in un'età in cui non solo — come già nel XVIII secolo —

la metafisica non è più possibile ma non è più nemmeno possibile raccordare la validità alla razionalità di un soggetto trascendentale a cui partecipiamo «per natura»? Su che cosa poggiano dunque quei giudizi di validità che nondimeno continuiamo a dare? Posta così, questa domanda è ancora troppo generale. Il compito che ci si pone è cercare di specificarla, ed è ciò che faremo nell'ultima parte.

Terza osservazione, sulla questione del sacro. Si deve al tardo Durkheim la prima riflessione sociologica sul nesso tra senso del sacro e solidarietà sociale. Ma ciò che è oggi in questione non è se il senso del sacro porti con sé un orientamento e una propensione alla solidarietà sociale. Ciò che è in questione è se solidarietà sociale possa darsi in modo del tutto indipendente dal senso del sacro. L'immagine cattolico-medievale del mondo lo negava. La speranza del moderno e soprattutto il progetto dell'Illuminismo fu che la società giusta — la società dello Spirito Assoluto di Hegel o la società comunista di Marx — avrebbe fatto completamente a meno di quella sfera religiosa in cui si fondevano, ancora indifferenziati, dogma e sacro. La Ragione avrebbe fornito quel senso che una volta l'illusione religiosa offriva. Oggi che il riaffidare a simboli religiosi l'integrazione sociale non è più praticabile e che la razionalità primo-moderna si è definitivamente mostrata incapace di effettuare questo compito con eguale successo, riemerge la questione del ruolo del sacro in una società moderna. La *hybris* di Hegel e di Marx (e forse ancora di Habermas) consiste nel pensare che se ci fosse una risposta a tutte le nostre domande sulla verità delle nostre proposizioni, sulla giustezza delle nostre azioni e istituzioni e sulla veridicità delle nostre autorappresentazioni, sarebbe con ciò esaurito ogni problema relativo al senso. E che, per converso, se esiste un problema del senso dell'esistenza è perché contingenze storiche ci impediscono di giungere a tanto. Si è oggi insinuato il dubbio che le cose stiano altrimenti. E cioè che se anche esistesse una società dove reale e razionale coincidessero, dove l'azione sociale fosse completamente trasparente e priva di effetti perversi, e dove gli individui possedessero un accesso inoccluso alla propria natura interna, quella sarebbe non una società dove il problema di un senso della finitezza dell'esistenza scomparirebbe, ma una società dove finalmente questo problema potrebbe essere depurato da tutto ciò che non vi attiene ed essere posto in una maniera adeguata.

* * *

In questa ultima sezione vorrei infine cercare di misurarmi col compito, inerente a ogni critica che vuole essere costruttiva, di indicare una strategia in positivo. Nel volume *Autonomy and Authenticity*,²¹ ho sostenuto la tesi che in qualche modo la modernità contemporanea comincia laddove all'idea-forza dell'*autonomia* dalla tradizione e dall'autorità — idea che nella prima modernità troviamo riaffermata in tutti i campi, dalla teoria della

²¹ A. FERRARA, *Autonomy and Authenticity*, Berkeley, University of California Press, in corso di pubblicazione. Per una sintesi di questo lavoro in italiano, cfr. A. Ferrara, «Dall'autonomia all'autenticità. Riflessioni sulle origini del mutamento culturale tra modernità classica e modernità contemporanea», in *La critica sociologica*, 75, 1985.

conoscenza all'etica, dalla teoria politica alla riflessione estetica — viene a sostituirsi, in un ruolo analogo, l'idea dell'*autenticità di un'identità*. In un senso più ampio l'idea-guida dell'autenticità vuol dire esercizio dell'autonomia nel rispetto dei bisogni dell'identità propria e altrui, vuol dire coincidenza non artificiosa di bisogno interno e dovere, vuol dire riconoscimento cognitivo e accettazione emotiva della propria responsabilità per gli effetti inintenzionali delle proprie azioni intenzionali, vuol dire capacità di seguire le proprie intuizioni etiche non soltanto di fronte a un'opinione comune avversa, ma anche di fronte all'eventuale difficoltà ad esplicitarle nel linguaggio della riflessione.

E mia intenzione cercare di sostanziare in futuro una tesi più forte, e cioè che la nozione di autenticità di un'identità costituisce quel nuovo fondamento dei giudizi di validità che gioca oggi un ruolo analogo a quello del Logos classico o della ragione primo-moderna. Tornando all'immagine della carovana ferma nel guado, ritengo che l'approdo più promettente sia proprio davanti a noi. La soggettivizzazione della ragione, che già nella prima modernità aveva operato una prima rottura con l'oggettivismo ontologico del pensiero classico, procede oggi verso il suo compimento. Si tratta di riconoscere che solo l'autenticità di una singola identità — e non più le qualità razionali di soggetti o ideali o collettivi — può oggi costituire quel punto archimedico su cui tutte le pretese di validità fanno leva. Gli unici imperativi a cui la nostra epoca riconosce una cogenza incondizionata sono gli imperativi dell'integrità di un'identità concreta.

Ora, questa transizione dalla ragione soggettivizzata a metà propria della prima modernità alla razionalità compiutamente soggettivizzata del nostro periodo attuale è stata spesso confusa — tanto dai suoi sostenitori quanto dai suoi detrattori — con la rinuncia ad ogni standard di validità e con l'avvento del relativismo o del nichilismo. Se il metro di paragone è ritagliato a misura dell'individuo e non va al di là di esso, questo non segnerà la fine di ogni dover essere e il trionfo incontrastabile di «ciò che è»? Che altro ne potrà derivare se non una teoria della conoscenza relativistica e solipsistica e un'etica amorale ed estetizzante? A ben guardare questi timori ricalcano, con una semplice trasposizione di contenuti, il timore tardo-scolastico che il venir meno di un ordine oggettivo del cosmo non permettesse a *nessun* altro tipo di ordine — tanto meno all'ordine «soggettivo» della razionalità umana — di fondare la distinzione di vero e falso, giusto e ingiusto. In fondo, ciò che oggi è diventato oggetto di contestazione in materia di conoscenza, e cioè l'oggettivismo fallibilistico della filosofia della scienza popperiana, è il discendente di un oggettivismo ben più forte — quello kantiano — contro il quale furono inizialmente rivolte le stesse accuse di liquidazionismo soggettivistico che adesso vengono rivolte al pensiero ermeneutico. Non si muoveva forse a Kant l'obiezione che a meno di poter conoscere la cosa in sé, non vi era alcuna garanzia che le forme a priori della ragione umana non rappresentassero un'illusione collettiva, non meno falsa per il fatto di essere trascendentalmente inevitabile? Non si traeva da ciò la conclusione che la supposta validità dei giudizi sintetici a priori poggiasse su un castello di sabbia? In maniera simile chi propone oggi una razionalità non sovraindividuale viene accusato di abolire, con la misura trans-soggettiva degli standard di verità e giustizia etica, anche gli standard stessi. Niente di più fuorviante. L'esito relativistico di certe operazioni di «indebolimento» della razionalità non proviene certamente dal loro attaccare l'og-

gettivismo forte della ragione procedurale moderna, bensì dal loro lasciare questo attacco a metà, dall'avere timidezza a spingersi oltre la «pars destruens» e a porre la domanda: dove sta allora la *nuova* normatività, che senso ha *per noi* parlare di validità delle proposizioni e di giustezza delle azioni?

La proposta che intendo avanzare qui in modo schematico e interlocutorio ma che mi ripropongo di esplorare sistematicamente in seguito è che il nuovo fondamento, né ontologico né meramente procedurale, della validità è da ricercarsi in connessione con quella capacità di mediare valori al servizio del dispiegarsi di un'identità cui possiamo dare, in un contesto nuovo, il vecchio nome di *phronesis*.

L'operazione compiuta dal politico «maturo» di Weber quando decide una linea di condotta politica sulla base di un'etica della responsabilità è appunto il mediare, integrare, tener conto di diversi valori e decidere sul loro ordine di priorità entro l'orizzonte di un noi collettivo il cui bene egli intende effettivamente promuovere. Lo scienziato kuhniano che deve scegliere fra due paradigmi caratterizzati entrambi da una combinazione di punti forti e anomalie, o il suo collega lakatosiano che deve anche valutare se le soluzioni «ad hoc» adottabili per salvare un dato programma di ricerca non lo facciano in realtà «degenerare», devono in maniera del tutto analoga decidere su un ordine di priorità fra valori scientifici quali l'accuratezza, la fruttuosità e la portata teorica. Anche questa decisione va presa dentro l'orizzonte di un'identità collettiva che qui si allarga all'umanità intera e di cui è compito degli scienziati promuovere quel particolare bene che è rappresentato dalla capacità di manipolare con successo il mondo naturale. Il tipo di giudizio e di abilità che sono rilevanti in questi due casi specifici della decisione politica e della scelta fra paradigmi non sono diversi, se non nella maggiore specializzazione dei valori che guidano la ricerca di una soluzione, dal tipo di giudizio e di abilità che sono necessari per sciogliere un qualunque dilemma pratico dove sia implicato un conflitto di valori, cioè da quei dilemmi che tipicamente si presentano agli attori sociali nella vita quotidiana. In ognuno di questi casi la soluzione al problema dato non esiste a priori. Non si tratta di applicare questo o quel principio, poiché per definizione la situazione è tale che nessun principio riesce a coglierla interamente. Si tratta invece di operare una scelta tra i principi in conflitto. Ma ciò che distingue una buona scelta da una cattiva è, tra le altre cose, il fatto che mentre la seconda finisce col favorire una parte contendente a detrimento dell'altra, una buona scelta — in una situazione in cui uno si può rendere *totalmente* giustizia a tutte e due le parti — si distingue per la sua capacità di rendere il massimo di giustizia possibile a entrambe le parti. Il prototipo di questo genere di scelta è, nella vita di ogni giorno, il dilemma in cui si contrappongono i diritti di due attori e l'impossibilità di scegliere senza sacrificare almeno in parte uno dei due. La scelta cui riconosciamo validità in questi casi è quella che concede a entrambi la migliore combinazione di chances di realizzare «la buona vita», per dirla ancora una volta con Aristotele. Questo criterio, basato appunto sugli imperativi che derivano dall'equilibrio di un'identità, supera anche quei cri-

²² Per una critica delle posizioni di Habermas da questo punto di vista, cfr. il mio «A Critique of Habermas's Diskursethik», in *Telos*, 64, 1985.

teri intersoggettivi «deboli», quali ad esempio il consenso qualificato nella situazione discorsiva ideale di Habermans.²² La competenza che è implicata in questo tipo di giudizio può essere raccordata in parte a quella *phronesis* cui Aristotele dedica il libro VI dell'*Etica Nicomachea* e in parte alla nozione di *giudizio riflettente* elaborata nella *Critica del Giudizio*.

L'oggetto a cui questa *phronesis* si applica è l'equilibrio interno, la completezza di un'identità, il che avvicina il giudizio in questione alla individuazione di una coerenza senza però che questa coerenza si riduca alla coerenza logica. La coerenza che è compito della *phronesis* individuare si avvicina piuttosto alla coesione di un Sé quale è esperita nella vitalità di un'esistenza ben riuscita e in sintonia con i bisogni interni che la socializzazione le ha impresso. Ovviamente questo, dall'altro lato, avvicina il giudizio sulla compiutezza di un'identità al giudizio sulla compiutezza di un'opera d'arte, anche se vi sono differenze tra la capacità di cogliere la coerenza di un'opera e la coerenza di un'identità nel merito delle quali non posso qui entrare.

Per concludere, nella misura in cui questa prospettiva non è del tutto implausibile, ha anche senso specificare la domanda «Qual è il fondamento della validità nell'età dell'assenza di fondamento?» in direzione di una nozione della *phronesis* imperniata sul concetto di autenticità. Una versione meno generica di questa domanda potrebbe allora essere: *come sono possibili dei giudizi validi sull'integrità di un'identità?* Ed anche, dal punto di vista di un'identità collettiva: *come sono possibili dei giudizi validi sul valore delle forme culturali e delle forme di vita?* Sono questi gli interrogativi a cui è chiamato a rispondere ogni tentativo di ripensare la razionalità da una prospettiva «ermeneutica», «debole» o «post-razionalistica». Se non vogliamo restare prigionieri di un relativismo a sfondo socio-antropologico — oggi divenuto dominante dopo la crisi dell'oggettivismo positivistico della filosofia della scienza pre-kuhniana — secondo cui di validità ha senso parlare soltanto *all'interno* di uno schema di riferimento (quale una cultura, un gioco linguistico, un universo di significato, una formazione epistemica, un paradigma, ecc.) ma mai *rispetto a* uno schema di riferimento nel suo complesso, nemmeno nel senso debole di misurarne la superiorità in relazione a un altro, è necessario riflettere teoricamente sulla costituzione interna di quella capacità umana che abbiamo chiamato *phronesis*. Mostrare in che senso una *teoria della phronesis* può non essere una contraddizione in termini è la prima sfida che sta oggi di fronte a una concezione post-razionalistica della razionalità.

ALESSANDRO FERRARA

La morte come fatto sociale Un commento a Norbert Elias

La testimonianza di un vecchio saggio sull'esperienza del morire ha il sapore al tempo stesso amaro della coscienza del distacco e tenero del messaggio di pacificazione per chi resta, la società dei vivi: «La morte non è spaventosa. Si entra in un sogno e il mondo scompare»¹.

Nessuna traccia di autobiografismo, comunque, traspare dalle pagine dei due recenti scritti (il primo, *Ueber die Einsamkeit der Sternbenden in unseren Tagen*, Frankfurt, 1982 e il secondo, *Postscript. Ageing and Dying: Some Sociological Problems*, Oxford 1985) di Norbert Elias riuniti in volume nell'edizione italiana curata da Il Mulino. È comunque indubbio che lo studioso di origine tedesco-cosmopolita guardi alla morte con un miscuglio equilibrato di coinvolgimento e distacco: non a caso questi due termini «polari» appaiono come titolo di un altro suo scritto, *Problems of Involvement and Detachment* (*British Journal of Sociology* VII, (1956), pp. 226-252) recentemente ripubblicato in tedesco.

Con la sua cultura sincretistica — in cui si mescolano storia, psicoanalisi e sociologia — Elias si colloca dentro la grande tradizione classica della sociologia tedesca. Di essa egli «è un esponente, o, se vogliamo, un rappresentante vivente al quale la vita ha consentito di essere nello stesso tempo contemporaneo di Max Weber»². Centrale in questa prospettiva, la dimensione della storicità (come dinamismo intrinseco della realtà e come coscienza di tale processo) e del rapporto non unidirezionale tra struttura e valori: le *Weltanschauungen*, le visioni del mondo, si collocano all'interno del quadro generale di ascesa e declino di stati, classi, poteri. In tal senso, è evidente qual'è il «filo rosso» che unisce Elias alla sociologia tedesca: da una parte Max Weber, dall'altra Karl Mannheim (da non dimenticare, infatti che Elias fu assistente di Mannheim prima della salita di Hitler al potere). Il condizionamento sociale del pensiero — e delle sue forme — presiede, per Elias, alla stessa costituzione psichica dei soggetti, in un generale processo di ontogenesi e di filogenesi.

Posto di fronte allo storico dilemma tra Kultur e Zivilisation, Elias prende un'altra strada: studiare il lungo cammino della diffe-

¹ Cfr. N. ELIAS, *La solitudine del morente*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1985.

² Cfr. A. CAVALLI, *Introduzione a N. Elias*, op. cit., p. 8.

rennazione sociale della società di corte ai nostri giorni ³. Dietro alla dimensione della storicità, vi è in Elias una preoccupazione interpretativa di carattere generale: nel complesso *processo di civilizzazione* quali sono stati i costi che l'uomo ha pagato per giungere alla «società delle buone maniere»? Ovvero: qual'è il *prezzo della civiltà*? In questi interrogativi si coglie il riferimento — reso esplicito — a Freud, con cui Elias condivide l'assunto fondamentale della necessità del controllo delle pulsioni e degli istinti, ma non le risposte finali. Tra i disagi che derivano agli uomini da tale controllo, Elias ne individua in particolare uno che porta avanti, appunto, nei due saggi qui presentati: la *paura della morte*, il *rifiuto del passaggio*, la *solitudine del morente*, nella società contemporanea.

1. L'«ideologia della morte»

Il mutamento del significato individuale e collettivo della morte, da *fatto sociale comunitario a oggetto di occultamento*, non è più motivo originale nel pensiero sociologico. La rimozione del morire come evento certo e intrinseco all'esperienza umana non costituisce una novità per gli scienziati sociali: né per i sociologi posti di fronte alla amnesia collettiva della morte, né per gli psicanalisti che devono fronteggiare quotidianamente le angosce di morte — e le relative proiezioni — dei loro pazienti (Hillman, 1979) né per gli antropologi che per trovare «altre morti» (Guidieri, 1980), devono ripercorrere diverse strade, ritrovare il senso dei *riti di passaggio* (Van Gennep) perduti. Tutti, ugualmente, alla ricerca del *significante* (valore, sintomo, rituale) che indica e circoscrive il significato (la fine della vita).

Il tassello che Elias porta come contributo peculiare alla spiegazione del *problema sociologico della morte* nel primo dei due saggi riuniti nel volume già citato è legato al suo costante riferimento al condizionamento storico dei valori e quindi all'emergere dell'*individualismo* come tratto costitutivo della personalità nelle società avanzate. L'ideologia del controllo sociale e individuale dei sentimenti, delle passioni, delle pulsioni e la pratica della loro repressione (regolativa, convenzionale, simbolica) fa sì che in mancanza di norme legittimanti universalistiche ciascun individuo scelga *in solitudine* il comportamento ritenuto più idoneo, di fronte alla vita e di fronte alla morte.

Soltanto tre secoli fa — nota Elias —, nonostante l'angoscia della morte fosse intensificata nell'immaginario collettivo dall'icono-

³ Cfr. N. ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969² (la I edizione risale al 1936). Tale opera è stata tradotta in Italia nella quasi totalità dalla casa editrice Il Mulino e pubblicata in diversi volumi: *La società di corte* (1980), *La civiltà delle buone maniere* (1982), *Potere e civiltà* (1983).

grafia e dalle rappresentazioni sacre, il *silenzio sulla morte* era sconosciuto. Il fatto che il poeta Marvel «... potesse sperare di guadagnare i favori della donna amata ricordandole che la sua verginità troppo a lungo serbata sarebbe stata goduta poi dai vermi, ci mostra quanto sia avanzata nel frattempo la soglia della ripugnanza per tali argomenti nel corso del processo di civilizzazione, sviluppatosi in modo non pianificato. Lì persino i poeti parlavano liberamente dei vermi della tomba, qui, invece, gli stessi giardinieri cimiteriali evitano l'accento a qualsiasi cosa possa ricordare che le tombe hanno a che fare con la morte»⁴. La menzogna consolatoria, oggi in uso sull'evento morte, rischia di avere deleteri effetti dissociativi nella compagine sociale e di isolare ancora di più il singolo individuo, abbandonandolo alle sue *fantasie necrofile*.

Al processo attuale di occultamento della morte corrisponde lo svelamento del tabù sessuale: per Elias si tratta di «dati biologici» che si strutturano in modo diverso a seconda degli stadi di civilizzazione. Nel passaggio dai modelli di riferimento legati a «strategie di repressione» — tipiche ad esempio dell'età vittoriana — ad una distribuzione più equilibrata del potere in generale (tra potenti e popolo e/o tra sessi e generazioni) si sono aperte frontiere che consentono di raggiungere «un equilibrio individuale meno frustrante tra controllo e appagamento dell'istinto»⁵. Ciò è vero, comunque per quanto riguarda la sessualità ma non per l'ideologia della morte: nell'assenza rappresentativa e partecipativa si sviluppa la *paura* della morte. Nella società contemporanea l'angoscia della morte è aumentata a dismisura rispetto ai secoli passati, secondo Elias, per diversi ordini di motivi: la durata della vita media si è allungata e, pertanto il rallentamento medico della morte, l'ha resa più nascosta, più rinviabile; inoltre vi è una rimozione in particolare della «morte violenta» (a cui si contrappone, si può aggiungere, la diffusione mediatica del morboso quotidiano, la *curiosità del macabro*). Infine, *last but not least*, il *modello di individuazione* contemporaneo, per cui l'uomo si concepisce come un «senso in sé»; e che si traduce in tendenza all'isolamento, nonostante l'enfasi sulla prassi sociale «relazionale».

2. Il modello di *Homo clausus*

Pur non entrando qui nel vivo della polemica di Elias, si vuole accennare, da una parte alla sua critica allo strutturalismo che non dinamizza l'uomo, non lo inquadra in una prospettiva storica, ma

⁴ Cfr. N. ELIAS, *La solitudine del morente*, op. cit., p. 49.

⁵ Cfr. N. ELIAS, op. cit., p. 59.

lo chiude in un ruolo funzionale ad una struttura; dall'altra all'esistenzialismo che vede il singolo come coscienza solitaria ed infelice, gettato in un mondo ostile ed estraneo.

Nel concetto di *Homo clausus* si riassume tutta l'esperienza autoriflessiva dell'uomo moderno che si è visto «... a partire dal Rinascimento nella rappresentazione del singolo *io* come un involucro chiuso, ossia del sé come separato mediante un muro invisibile da ciò che avviene *fuori*». ⁶ L'*Homo clausus* per Elias è quindi il risultato del processo di civilizzazione, per cui «il maggior dominio degli impulsi affettivi rispetto agli oggetti del pensiero e della riflessione... si rappresenta come una gabbia effettivamente esistente, che chiude ed esclude dal mondo *fuori* dell'individuo l'essere, l'*io* oppure anche la *ragione* e l'*esistenza*» ⁷. In questo senso, la percezione di isolamento che appare dominante nella vita degli individui delle società industriali non è un fatto connaturato all'esistenza umana, ma un prodotto culturale che caratterizza un determinato stadio di sviluppo dell'autoesperienza umana.

Nel suo lavoro di demistificazione del concetto di solitudine come «dato» ineliminabile della condizione umana, Elias tenta di contrapporre all'immagine dell'uomo come totalità individuale chiusa — contrapposta ad un'altra totalità, quella sociale —, l'immagine dell'uomo come «personalità aperta». Per lui il moderno soggetto, lungi dall'essere racchiuso in se stesso, si esprime come articolazione di fasci di relazioni sociali: «L'intreccio dei rapporti reciproci tra gli uomini, le loro interdipendenze, sono ciò che li lega insieme» ⁸.

Con il riferimento del concetto (e della prassi ad esso collegata) di *Homo clausus*, si superano anche, per Elias, le vecchie opposizioni di individuo e società, uno dei nodi essenziali del pensiero sociologico. Coerentemente con tali affermazioni, egli sottolinea che la «... società non è un'astrazione di peculiarità di individui esistenti senza la società, e neppure un sistema o una totalità al di là degli individui, ma è appunto la rete di interdipendenze formata dagli individui» ⁹.

Nonostante l'utilissima ricognizione operata da Elias sul processo di civilizzazione, si riscontra come il sentimento di una irriducibile solitudine sia duro a morire nella coscienza e nella pratica sociale dei contemporanei. Lo stesso Elias si chiede in quale misura tale sentimento possa dipendere dall'incapacità del singolo nel cogliere il processo di sviluppo dell'autocontrollo e in quale misura dipenda anche dalle caratteristiche specifiche delle società sviluppate. Ed è in questo processo di interdipendenze reciproche, tra strut-

⁶ Cfr. N. ELIAS, *La civiltà delle buone maniere*, tr. it. Il Mulino, Bologna, 1982, p. 55.

⁷ Ibidem.

⁸ Cfr. N. ELIAS, op. cit., p. 60.

⁹ Ibidem, p. 61.

ture della personalità e strutture sociali che scorre il difficile tema della solitudine contemporanea, ben espressa dalla metafora della «folla solitaria». Elias ne ha sicuramente individuato in più momenti della sua opera alcuni aspetti sociologicamente rilevanti, come appunto la solitudine del vecchio, del morituro (in cui la solitudine rappresenta l'esperienza limite), dello stesso vivente.

3. Solitudine del morente/solitudine del vivente

Il concetto di solitudine — che Elias ha il merito di collegare con la perdita di identità del morente — richiama una realtà ben nota agli uomini contemporanei che si manifesta in diverse forme: *chiusura* su se stessi, *isolamento* sociale, *emarginazione*. La prima è legata al sentimento di solitudine di «uomini il cui desiderio d'amore rivolto all'altro è stato ferito e distrutto sul nascere». La seconda solitudine più specificamente sociale «si produce invece quando un uomo vive in un luogo o riveste una posizione che gli impedisce di incontrare persone di cui sa di aver bisogno». Anche in mezzo agli altri, il soggetto in questo caso è solo, abbandonato a se stesso. Ma — e qui Elias si sofferma più a lungo e si collega strettamente alla *solitudine della morte* —: «Il concetto di solitudine si riferisce anche ad una persona che vive in mezzo ad altra gente per la quale essa stessa non riveste alcun significato, che è totalmente indifferente alla sua esistenza e che ha spezzato l'ultimo punto di contatto affettivo tra sé e questa creatura umana»¹⁰. Tipico ed estremo il caso di chi sta morendo.

Se il discorso di Elias sul superamento della interdizione, del silenzio degli «altri» sulla morte come invito ad una maggiore partecipazione/simpatia con il morituro ha il sapore di un invito da raccogliere per il frettoloso e laicizzato uomo del XX secolo, esso lascia comunque una serie di interrogativi irrisolti. Innanzitutto: come si può superare la solitudine dell'uomo di fronte alla morte? Questa solitudine può essere vista anche come un *diritto* che l'individuo ha di porsi di fronte a se stesso e di guardarsi indietro e di dare un significato retrospettivo riguardo alla propria vita e conclusivo riguardo alla propria morte. Nella definitiva caduta dell'illusione della propria immortalità (spesso chi muore ha il dubbio che non si tratti della propria morte ma di quella di un altro), come può l'uomo non essere solo? e perché espropriarlo di questa solitudine? La risposta di Elias segue un'altra strada: perché *socializzandola, scomparire il terrore dell'evento finale e ne ricompare il senso*. Con fiducia — forse eccessiva — nella capacità (perduta?) di comunicazione tra gli uo-

¹⁰ Cfr. N. ELIAS, *La solitudine del morente*, op. cit., p. 80.

mini, Elias conclude: «La morte non cela alcun mistero, non apre alcuna porta: è la fine di una creatura umana. Ciò che di essa sopravvive è quanto essa ha dato agli altri uomini e ciò sarà conservato nella loro memoria. L'etica dell'*homo clausus*, dell'uomo che si sente solo, decadrà rapidamente se cesseremo di rimuovere la morte accettandola invece come parte integrante della vita.¹¹

Le argomentazioni di Elias sono centrate sul tema della solitudine di chi invecchia e di chi muore e sull'avvertimento che uno dei più importanti sostegni dell'esistenza umana consiste nel «... trovare risonanza emotiva in altri uomini ai quali si è affezionati e la cui presenza suscita un caldo sentimento di appartenenza». Ma il vecchio pensatore sembra ignorare il punto di spiegazione sociologica essenziale nel definire il *ruolo di morente*: l'irrelevanza sociale della morte è una conseguenza della gerarchia valutativa delle società industriali dove le persone vengono considerate in termini di funzioni e prospettive, status e ruoli. In queste società, «... dove la mobilità e il cambiamento sociale hanno eliminato il significato degli anziani come vincolo alle «radici», questa alienazione del passato — espressa nella distanza tra i vivi e le generazioni passate — può essere un'importante causa di deboli identità personali»¹². In questo senso, in una situazione generalizzata in cui la gente muore normalmente a una età in cui le facoltà fisiche, sociali e mentali sono in declino, «morire soli» non è solo un tema simbolico dei filosofi esistenzialisti ma da un lato riassume sempre più l'inadeguatezza delle moderne condizioni del morire, e dall'altro sancisce un'impossibile «uscita di sicurezza» dalla condizione di solitudine.

La scelta di Elias di centrare «culturalmente» il fuoco del discorso sul bisogno di chi muore alla solidarietà degli altri e non alla sua emarginazione, taglia fuori più di un argomento sociologico sulla morte: al centro di tali esclusioni il problema del mutamento della «funzione sociale» della morte come fatto di integrazione o disintegrazione del gruppo. Nel passato come nel presente — sembra dimenticare Elias — la morte può svolgere funzioni più o meno dirette di coesione sociale: essa è al tempo stesso creatrice di disordine nella biografia del soggetto e degli «altri vicini» e fattore di ordine come ri-adattamento ad un nuovo equilibrio soggettivo e sociale. Basti pensare (e non solo in riferimento ai durkheimiani tipi di solidarietà) al caso per cui nelle società tradizionali, la morte di un membro, di qualsiasi membro del gruppo, sconvolge l'intera organizzazione sociale del lavoro, mentre nelle società contemporanee le funzioni si trasmettono impersonalmente da un ruolo all'altro.

Se la solitudine del morente rappresenta la «fine dell'esperienza», l'isolamento sociale dell'anziano rappresenta la perdita progres-

¹¹ Cfr. N. ELIAS, op. cit., p. 82.

¹² Cfr. R. BLAUNER, *Morte e struttura sociale*, in A. Cavicchia Scalamonti (a cura di), *Il senso della morte*, Liguori, Napoli, 1984.

siva dell'appartenenza sociale. Non a caso il tema della solitudine è presente anche nel secondo saggio (*Invecchiare e morire: alcuni problemi sociologici*) del volume qui presentato. In collegamento con i concetti del saggio precedente, Elias sottolinea la distanza tra i vecchi e i giovani, tra il medico e il morente, tra il morente e i suoi familiari e, quindi ancora l'isolamento del vecchio e del moribondo anche e soprattutto nei luoghi di assistenza e cura, veri e propri deserti di solitudine. Nelle ultime pagine in verità Elias non aggiunge molto al tema generale della «decadenza di un uomo, che noi chiamiamo vecchiaia e morte». A mò di conclusione, aggiunge: «Ho voluto sollevare il problema del rapporto con i morenti. Nelle società maggiormente avanzate tale problema assume, come abbiamo visto, una forma specifica, perché in esse il processo della morte viene isolato dalla vita normale assai più che in passato. Il risultato di tale isolamento è che la capacità umana di rappresentarsi la vecchiaia e la morte che in passato era se non altro modellata da istituzioni e fantasie specifiche, è oscurata dalla rimozione di cui esse sono oggetto nelle società attuali. Forse il porre l'accento sulla solitudine del morente consente di individuare più facilmente, nell'ambito delle società avanzate, un nucleo di obiettivi che restano da perseguire»¹³.

Alle importanti considerazioni socio-culturali di Elias sul tema della solitudine e della morte nel loro reciproco rapporto nella società contemporanea si vuole qui aggiungere un accenno critico. Se ieri lo spettro del dolore di fronte alla morte appariva più diffuso, esso poteva essere meno intenso perché più condiviso. Oggi il lutto assume un carattere meno diffuso e meno intenso, dal momento che poche persone rappresentano la *memoria biografica*.

Lo shock per chi resta è così più forte mentre per chi muore vi è una maggiore individualizzazione e solitudine nell'invecchiare e morire. Ma — si potrebbe aggiungere — chi garantisce che una maggiore partecipazione sia davvero consolatoria per il morente? In un'ottica più dubbiosa che la socializzazione della morte ne attenui la paura, si può forse affermare che la solitudine del morente è soltanto una variante estrema e necessaria della solitudine del vivente, scandita da una serie di morti progressive (biologiche, sociali, affettive) dislocate e sofferte — oggi più che mai — lungo tutto l'arco della difficile «carriera» di vivente.

rita caccamo

¹³ Cfr. N. ELIAS, op. cit., p. 109.

Angela Zucconi, in *Autobiografia di un paese*¹, propone una ricostruzione puntuale e minuziosa, basata essenzialmente su fonti secondarie, della storia del comune di Anguillara Sabazia dall'unificazione al fascismo. Storia locale quindi, sorretta da un ampio lavoro di documentazione: spoglio di archivi pubblici ma anche consultazione di archivi privati, con assunzione di lettere, fotografie, a volte, brani di diari. Si ricostruiscono lo stato e gli umori del paese, legato allo stato pontificio, tanto che al momento della «unificazione forzata» le cronache danno la presenza di un unico liberale, oggetto poi per anni di angherie e soprusi; vengono seguiti i mutamenti della società civile, fino alle agitazioni contadine e alla restaurazione dell'ordine, coincidente con il fascismo e la fine dell'autonomia del comune. La Zucconi ci conduce alla scoperta di nuove espressioni linguistiche — v. la parola «facinoroso» che compare nei verbali alla fine dell'800 — e di forme specifiche di svaghi, quali la caccia al daino, variante della caccia alla volpe, la comparsa del dirigibile, nel 1908, sul lago di Bracciano, la costituzione della banda musicale. Abbiamo scorci di alcune figure significative, come ad esempio quella del liberale principe Baldassarre Odescalchi, che a suo tempo era stato costretto a lasciare Roma per l'estero, a causa delle sue idee avanzate, latore poi a Vittorio Emanuele II dei risultati del plebiscito: «non si legò ad alcun gruppo politico; vagheggiava una specie di socialismo cristiano, propenso com'era alle idee avanzate, ma alla maniera di chi si chiede cosa farebbero i poveri se non ci fossero i ricchi a provvedere alle loro necessità» (pag. 145). Figura atipica, cui si devono lettere aperte al Card. Vicario sulla *Rerum Novarum* e più tardi delle lettere sociali ad Andrea Costa.

Le difficoltà incontrate in Anguillara dal nuovo stato di cose trovano un riscontro, ai primi del '900, in una circolare del pretore «sui matrimoni contratti col solo rito religioso», così come nello spazio dato alla visita pastorale di mons. Döbbing (veniva da Bracciano, nel 1902) e nelle solenni celebrazioni del 1904 per il cinquantenario della proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione. È appena verso il 1910 che, secondo la Zucconi, si hanno i primi cenni di cedimento della «lue clericale». Sono anni in cui la situazione sanitaria appare precaria — disattesi regolarmente, tra l'altro gli ordini alla gente perché si costruiscano gabinetti — ed è aggravata dalla mancanza di una rete fognante e di un mattatoio, il che non aiuta i medici nel loro già difficile lavoro. Carente, naturalmente, l'istruzione, anche se «è interessante notare come la comunità abbia serbato più viva memoria dei buoni maestri che dei buoni sindaci: segno ... dell'importanza crescente che andava assumendo la scuola nella coscienza della popolazione, mentre scemava l'identificazione della comunità con il municipio» (pag.

¹ A. Zucconi, *Autobiografia di un paese*, Milano, Edizioni di Comunità, 1984, pp. 315.

181). Grave, in genere, la situazione economica, nonostante le speranze alimentate agli inizi del secolo dalla «industria del forestiero», anche a causa dei problemi della terra e dei fermenti che serpeggiano fra le donne, che assumeranno — come del resto altrove, in Italia — «un ruolo di punta nella protesta organizzata»: ci si ricorda a lungo della cenere della lisciva tirata in faccia ai carabinieri, nelle agitazioni contro i Torlonia. È del 1913 un comizio non autorizzato di un socialista, Volpi, cui seguirono problemi e denunce, oltre a un più attento controllo di polizia.

La Zucconi, per la ricostruzione del periodo dal 1915 al '26, avverte di essersi basata in buona parte su testimonianze orali: purtroppo però queste non vengono riportate in forma diretta, mentre le vicende della grande guerra sono desunte per lo più dai *Riassunti storici dei Corpi e Comandi nella guerra 1915-18*, editi in Roma, 1929, a cura del Min. della Guerra, Ufficio storico di Stato Maggiore, o da carte private. Fra queste, spicca per interesse il diario di un fabbro, uno dei pochi che sapessero leggere e scrivere, di cui vengono riportati brani significativi. Fra i caduti, la Zucconi ricorda Primo Ricci, discendente all'unico liberale presente in Anguillara al momento dell'unificazione. Ricci veniva dalla tenuta di Marcigliano, proprietà dei Grazioli, ed aveva frequentato una delle scuole popolari fondate nell'agro romano da Giovanni Cena. Nel testo si riporta un suo ritratto, tratteggiato dal maestro Giulio Balducci, così come si riporteranno alcune altre «biografie», notizie cioè riguardanti singole persone, di umile condizione, di cui si ricostruiscono, non senza simpatia, poche notizie, come ad esempio nel caso di Domenico Marasca, detto Lampi a causa della sua sveltezza; alcune foto dell'epoca ci mostrano volti e atteggiamenti di questi eroi poco noti. La Zucconi ci restituisce così alcune figure «minori», dando conto di casi concreti della vita quotidiana: così per un abitante di Anguillara che, ferito nella prima guerra mondiale, chiede la pensione che arriverà solo recentemente, dopo la sua morte. E la Zucconi commenta così il fatto: «anche la lentezza della burocrazia militare e di quella civile contribuirono a prolungare nella memoria della gente gli eventi della prima guerra mondiale fino a saldarli con la seconda: ci furono altri caduti, feriti, prigionieri e si aprì una nuova sequenza di pratiche prima che le altre fossero smaltite. Ne risulta una funzione periodica che produce e riproduce il senso dello sconforto e dell'impotenza» (pag. 215). L'autrice lamenta la mancanza di carte che diano lumi sullo stato d'animo di Anguillara di fronte alla guerra (ma duole, al proposito, che non sia stato possibile un ricorso alle fonti orali, ai ricordi dei vecchi del luogo, magari circa i racconti dei loro padri, cosa che è riuscita ad esempio ad Alessandro Portelli, in *Biografia di una città*, Torino, Einaudi, 1985) e ipotizza che poco se ne sapesse, inizialmente, in paese: certo, non si sapeva dell'opera del partito socialista per il non interventismo, di quello stesso partito socialista che aveva guidato e protetto la lotta per le terre. Si parla della guerra quando questa è già in atto, e troviamo tracce negli *Atti* del consiglio comunale, ma anche nelle lettere che i soldati mandano dal fronte al parroco don Zibellini, punto di riferimento e di identità, insieme alla chiesetta di S. Maria delle Grazie. Ancora, l'analisi della Zucconi si addentra nella ricostruzione dell'operato della Università Agraria e delle sue vicende, così come delle agitazioni e invasioni della tenuta Tittoni, poi rientrate: «le donne rinunciarono per il momento alle occupazioni di terre perché, come veniva loro spiegato, le agitazioni compromettevano il morale dei loro uomini al fronte e la loro resistenza al nemico».

I problemi del dopoguerra sono quelli prevedibili: difficoltà per il reinserimento e la smobilitazione, precarie condizioni igieniche, denutrizione (per cui la spagnola troverà un terreno particolarmente propizio), povertà così forte che venne a mancare perfino il legno delle bare: l'autrice ricorda che, in queste circostanze, la fine della guerra non venne troppo festeggiata. Ad aggravare la situazione sorgono problemi e controversie per i diritti di pesca sul lago, per la questione delle terre: «ai contadini tornati dalla trincea non interessava più sapere se c'erano o no gli usi civici, mentre la questione interessava molto le autorità, perché offriva un pretesto alla tolleranza che erano costrette a dimostrare» (pag. 248); ora le autorità, data la mutata situazione, si limitano a tutelare l'ordine pubblico e a prevenire incidenti, mentre le occupazioni, pacifiche, perdono il carattere episodico che avevano avuto in precedenza. Alle elezioni del 1919 vincono i socialisti; sono gli anni delle occupazioni delle terre (perfino quelle della parrocchia) e dell'impegno dell'Università Agraria, che esalta le conquiste a scapito delle trattative. Verso il 1921 «... insieme alle occupazioni delle terre coltivate e incolte, in tutta Italia scoppiarono scioperi dei braccianti e dei coloni, appoggiati dalle organizzazioni socialiste e cattoliche, i cui obiettivi immediati erano identici mentre diversissimi erano quelli a lunga scadenza» (pag. 257). Caduto il sindaco socialista, in difficoltà l'Università Agraria, il disordine dilaga nel paese, caratterizzato da un tale grado di litigiosità (basato sulla povertà e le scarse opportunità future) che «perfino quando arriva la predicazione delle Missioni, si invoca la grazia di placare le discordie che dilanano il paese.»

L'autrice segue quindi l'avvento del fascismo, connotato da tratti di tipo «agrario e dannunziano». Secondo la Zucconi, «possiamo dire che il primo consenso al fascismo venne dalle famiglie che erano state al servizio dei signori, sia perché ne erano rimaste affascinate, sia perché dipendeva dai signori il relativo benessere di cui godevano, talvolta a loro insaputa, sia perché si trovavano in prima linea nello scontro con i rossi che occupavano le terre» (pag. 280). Non solo: «dietro la fondazione del Fascio anche ad Anguillara c'erano i denari e soprattutto le promesse di lavoro dei proprietari fondiari e dei grandi affittuari, promesse che avevano un effetto straordinario in una situazione di crescente disoccupazione, perché nessuno concedeva più in affitto le terre da semina» (pag. 281). Con l'aumento della disoccupazione, si acuisce l'emigrazione, fino alla Gran Bretagna e al Brasile.

Per la ricostruzione delle vicende della sezione femminile fascista, la Zucconi si basa sul diario della fondatrice, Teresa Ricci, affiancato ancora da belle foto di gruppo, e nota come molte aderenti fossero figlie delle donne che avevano guidato l'occupazione delle terre negli anni precedenti la guerra: anche se purtroppo non dà ipotesi interpretative rispetto ad una inversione di tendenza di non poco conto. Gli ultimi capitoli del libro si soffermano sulle interferenze sempre più forti del Direttorio del Fascio sul Comune, sulle precarie condizioni di Anguillara: una serie di richieste indirizzate al Podestà, riportate nel testo, relative al bisogno di pane e di scarpe, danno un'idea delle condizioni del paese, all'epoca, forse ancor più delle parole dell'autrice: «ci sono ancora anziani che ricordano la fame sofferta da bambini quando si alzavano di notte per andare a bere l'acqua della fontanella tanto per riempire lo stomaco. Le donne furono «massaie rurali», se erano belle e prosperose, e furono madri di famiglie numerosissime, belle o brutte che fossero» (pag. 308). Alla miseria si rimedierà, nota l'autrice,

con l'espatrio armato, in Abissinia, Spagna, Albania. Con la cifra dell'ingaggio per la Spagna, molti potranno infine comprarsi una casa.

L'ambizione del libro, così come risulta già dal titolo, era di dar voce a un paese, di far rivivere la storia di Anguillara attraverso i suoi protagonisti: quindi, gli Odescalchi e gli Orsini, i Grillo e i Doria d'Eboli, i Del Drago e i Torlonia, ma anche contadini e artigiani le cui sorti sono state legate in vario modo a quelle dei signori del luogo: sono i vari Jacometti e Casetti, i Bollici e i Belloni, i Bucci e i Pelliccioni, i Cesi e i Parrucci, e tanti altri ancora, di cui troviamo traccia in questa *Autobiografia di un paese*. E da questo punto di vista, la Zucconi, con le sue ricerche accurate, ha certamente raggiunto almeno in gran parte il suo scopo. Se si riesce a districarsi fra le vicende minuziosamente narrate, fra i nomi delle tenute, fra gli accadimenti registrati negli archivi comunali e altrove, alcune linee tendenziali emergono, si fa strada la storia di povera gente, che per secoli ha vissuto di pesca e dei frutti della terra, che ha patito la fame e vissuto in condizioni di estremo disagio e precarietà, che con fatica è passata da una appartenenza clericale e conservatrice a una visione diversa — non sempre migliore — dell'esistenza. Il lavoro di scavo documentario, si diceva, è davvero notevole. Restano, pur nell'apprezzamento doveroso per questo lavoro, alcuni problemi, alcuni rimpianti. Innanzitutto, il fatto che una così puntuale ricostruzione si risolva a livello locale, senza un reale raccordo, sulla base di linee interpretative, con un contesto più vasto. In secondo luogo, mentre è da sottolineare il ricorso a fonti di tipo secondario, utilizzate direttamente, con ovvio vantaggio per un approfondimento qualitativo dei temi trattati, non si può non provare rimpianto per il mancato ricorso alle fonti orali, riportate in veste diretta: questo stupisce tanto più in quanto il dibattito sulla storia orale, sull'uso di testimonianze biografiche nelle scienze sociali è ormai avanzato a livello non solo nazionale. L'impostazione storiografica, così, non sembra cogliere alcune novità interpretative e di sostegno al quadro generale, rischia in qualche modo di non essere particolarmente innovativa, di esaurirsi in un quadro di storiografia, di erudizione locale. Mentre già nel testo ci sono spunti e momenti che fanno presagire ben di più.

MARIA I. MACIOTI

Cultura ed emarginazione giovanile in area metropolitana: il caso di Roma

Premessa

L'influenza dei processi di urbanizzazione è stata così spesso chiamata in causa, per spiegare le diverse dinamiche delle società contemporanee, da diventare quasi un luogo comune di molte spiegazioni sociologiche. E come avviene appunto per i luoghi comuni sovente si ha un mascheramento della realtà, che non si intende indagare vuoi per una sorta di censura su di essa, vuoi per una tendenza a sottovalutare l'importanza del rapporto continuo fra teoria e ricerca.

Capita così che in più occasioni la dimensione urbana resti in fatto la sola variabile indipendente cui far risalire numerose modalità sia del comportamento che dell'organizzazione sociale. A quasi mezzo secolo di distanza le scienze sociali sono ancora indotte a rifarsi agli autori della cosiddetta scuola di Chicago, secondo i quali la città è da considerare la matrice ambientale prevalente che dà luogo all'azione sociale ¹.

Una lettura simile se dà conto dell'incidenza del contesto «naturale» non consente però di cogliere il funzionamento di tutta una serie di altri meccanismi, il cui peso sull'attività umana non può essere trascurato, pena lo scadimento dell'approccio scientifico a pressapochismo monocausale. In particolare le suggestioni della *Chicago School*, qualora fossero seguite pedissequamente, obnubilerebbero ogni tentativo di analisi delle società, rese sempre più complesse non solo dal fenomeno di urbanizzazione ma anche da quello di burocratizzazione. Eppure già Max Weber avrebbe dovuto insegnare molto in proposito, con i suoi studi sulla città e soprattutto con la sua insistenza non fortuita sul concetto di *soziale Beziehung*, per cui l'azione sociale si realizza appunto come relazione interpersonale che porta a considerare l'altro come interagente nel rapporto fra soggetti. Ma tale interazione non trova origine nella struttura residenziale, rifacendosi invece ad aspetti culturali quali la regolarità dell'usanza (*Brauch*) e la consuetudine del costume (*Sitten*) ².

D'altro canto la complessità e la burocratizzazione delle società contemporanee sono peculiarmente legate ad insediamenti di carattere urbano, dove hanno luogo quei fenomeni interpretati antiteticamente da studiosi quali Luhmann ed Habermas ³. Questi, peraltro, conducono le loro argomentazioni come se non si ponesse in termini espliciti una problematica dell'urba-

¹ Cfr. L. WIRTH, «Urbanism as a Way of Life», *American Journal of Sociology*, 44, 1938, pp. 1-24.

² Cfr. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen, 1922.

³ Cfr. soprattutto J. HABERMAS, N. LUHMANN, «*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*», Suhrkamp, Frankfurt, 1971; ed. it., *Teoria della società e tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano, 1973.

nizzazione, in sostanza considerata non del tutto influente *come tale* rispetto ai più articolati temi della legittimazione e dell'opinione pubblica.

Città e cultura

Sulla base delle più aggiornate risultanze della riflessione e della ricerca sociologica appare lecito ipotizzare che gli effetti dell'urbanizzazione e dell'espansione metropolitana non possano essere del tutto dicotomizzati rispetto all'apporto dei dati culturali. Come corollario aggiunto a tale ipotesi si può precisare che la struttura urbana funzioni da supporto connettivo per la trasmissione e diffusione dei valori e degli altri elementi che connotano il quadro della cultura.

Il carattere specifico di area metropolitana accentua poi taluni aspetti dell'urbanizzazione, ma questo potrebbe anche non significare una moltiplicazione degli effetti, in quanto l'estensione stessa del territorio della megalopoli indurrebbe talora anche una tendenza alla frammentazione dei vissuti e dei *trends* di tipo localistico. Pertanto è dato immaginare maggiori occasioni di tipo comunitario forse in ambiti piuttosto vasti che non nelle città medie, al di sotto — ad esempio — del milione di abitanti. Da questo punto di vista allora si può presumere che una città come Roma (2.917.769 abitanti nel 1981) presenti talvolta esempi di modalità comunitarie forse più numerosi che non altre città dove il controllo sociale è meno spinto sì da favorire lo sviluppo di alcune manifestazioni tipiche derivanti da condizioni di marginalità. Detto in altri termini, l'eccesso di frantumazione del tessuto urbano comporterebbe di per sé, almeno in qualche caso, la necessità di reazione attraverso la costruzione di esperienze a propria misura in quei contesti ove le condizioni ambientali e urbanistiche favoriscano procedure solidaristiche e condivisione di interessi. Tutto questo ha luogo pur nella difficile gestione politica di una realtà sovente ingovernabile nella sua variegata composizione e con prevedibili ritardi di interventi basilari.

Roma, che quantitativamente resta pur sempre la terza città industriale d'Italia, ha altresì la particolarità, rispetto a Torino e Milano, di risentire in misura ridotta delle conseguenze legate all'industrializzazione, con 247.000 occupati nell'industria su un totale di 1.280.000 (dati riferiti a tutta la provincia). Va considerato che molte aziende «romane» sono situate a sud del territorio comunale, in particolare a Pomezia, sia per l'impossibilità o estrema difficoltà di reperire suoli adatti persino nella periferia dell'Urbe, sia per le facilitazioni offerte dalla Cassa per il Mezzogiorno le cui competenze di zona hanno inizio appunto a partire da Pomezia. In quest'ultimo contesto riesce arduo reperire legami rilevanti con l'area metropolitana di Roma. Pertanto la variabile della tecnologia ed in generale dell'industrializzazione non fornisce per Roma indicazioni degne di particolare attenzione. Allo stesso titolo non è neppure utile saggiare i mutamenti intervenuti attraverso il rapporto città-fabbriche (urbanizzazione-industrializzazione). In definitiva non è giustificabile parlare di Roma come centro prevalentemente industriale. E ciò è il precipitato storico anche di scelte politiche precise che hanno impedito il formarsi di una forte classe operaia nella capitale, che manca pertanto di una sua peculiare tradizione storica, con attenzioni costanti ai problemi connessi alle relazioni industriali ed alle forme associative e culturali che le contraddistinguono.

Va verificato inoltre se per Roma siano applicabili le tipizzazioni proposte da Wirth come modelli di vita urbana: secolarizzazione, associazioni di gruppo secondario, aumento della frammentazione dei ruoli e presenza di norme scarsamente definite. Nell'impossibilità di avere dati sufficienti per rispondere a ciascuno di questi interrogativi, si cercherà in seguito di dare indicazioni di carattere globale almeno per stabilire se ci si trovi di fronte ad una realtà molto fluida o tendenzialmente stabile e se i rapporti sociali siano solidi o meno. Soprattutto, con l'esame di quanto segue al fenomeno di emarginazione si tenterà di captare quali siano i nessi fra contesto urbano e «disorganizzazione sociale», devianza.⁴

D'importanza cruciale è comunque il tema dei valori culturali. In questo quadro d'insieme non vanno certo sottaciuti i ruoli della religione e delle sue istituzioni. In una città come Roma, poi, questo discorso è d'obbligo. In effetti gli orientamenti di valore paiono condizionare direttamente il rapporto che le persone hanno con il territorio di residenza. Quando si aggiunga inoltre la singolarità di una città dentro la città, come nel caso del Vaticano, il discorso appare ancora più pertinente, a ragione della sua stessa evidenza topografica.

I valori come parte della cultura possono avere anche rilevanza diretta per quanto concerne l'uso del territorio, l'ampiezza di una città, la sua eterogeneità e densità. Un mutamento dei valori-guida produce pure cambiamenti nel rapporto genitori-figli, nell'educazione e per di più nella stessa caratterizzazione di una città. In verità, però, ci si può anche attendere un netto iato fra modelli di azione quotidiana e sistema astratto di valori. Tale separatezza avrebbe pure la capacità di cambiare la struttura socio-ambientale di un insediamento urbano, o magari solo di una sua parte, periferica o centrale che sia.⁵

Giovani ed emarginazione: dal passato al presente

Esaminare la condizione giovanile come indicativa dei processi in atto nell'area metropolitana romana offre il vantaggio di cogliere *in nuce* l'origine e lo sviluppo di atteggiamenti e comportamenti che saranno poi largamente presenti in futuro. E d'altra parte molte ripercussioni della situazione urbana vanno ad interessare in forma preminente proprio i giovani, che rappresentano dunque una sorta di «laboratorio» sociale ideale per indagini sul campo.

Di solito l'arco di età preso in considerazione per l'analisi della condizione giovanile va dai 18 ai 25 anni. Ma tale periodizzazione appare angusta ove si rifletta sia sull'anticipazione accelerata di alcune conoscenze (con

⁴ Già per Città del Messico Oscar Lewis ha dimostrato ampiamente come la vita metropolitana non comporti l'abbattimento di ogni riferimento a valenze etico-sociali (Cfr. O. LEWIS, «Urbanization sin desorganización: Las Familias Tepoztecas en la Ciudad de Mexico», *América Indígena*, 1957, 3, pp. 231-246).

⁵ La problematica dell'interdipendenza fra città e cultura è una costante di molti studi, anche a carattere extraeuropeo, a riprova della centralità della questione. Cfr. ad esempio: R. LE TOURNEAU, *Fès: Avant le Protectorat*, Société Marocaine de Librairie et d'Édition, Casablanca, 1949. Sulle città mussulmane si veda G.E. VON GRUNEBaum, *Islam*, American Anthropological Association, 1955, cap. 8, n. 81.

l'estensione — a monte — dell'età giovanile almeno a partire dai 15 anni), sia sulle difficoltà di impiego che costringono a rinviare il matrimonio, nonché sull'estrema gravità del reperimento di alloggi a prezzi accessibili, con il conseguente rinvio del cosiddetto «accasamento» (da entrambi questi fenomeni tipicamente urbani deriva l'ampliamento della situazione di «giovani» sino ai 30 anni almeno, se non oltre). Pertanto conviene — tenuto conto del particolare contesto urbano — fare riferimento ad una categoria di età che vada dai 15 ai 30 anni.

Può essere interessante da un punto di vista storico e linguistico insieme vedere come sia andata evolvendosi la connotazione di giovane. Essa appare sempre più evidente nella sua valenza legittimatrice non tanto di quanti si trovino in quella specifica età quanto piuttosto di coloro che non sono più giovani. Detto altrimenti, l'attribuzione dell'appellativo di giovane serve più a distinguere per eliminare, a definire per estromettere, a differenziare per emarginare. Nell'antica Roma si era *puer* o *puella* fino a 17 anni e *juvenis* da 20 a 40 anni, *adulescens* fino a 30 anni ed anche oltre. Tutte queste categorizzazioni temporali servivano soprattutto ad impedire l'accesso ad alcune cariche o prerogative riservate agli adulti, agli anziani. È vero che c'erano anche i *Collegia juvenum* ma avevano la precipua funzione di fornire un aiuto allo Stato, quindi essi assolvevano un compito strumentale e subalterno. La frase fatta e ricorrente «è troppo giovane» è la versione contemporanea di una separazione, ha lo scopo, neppure troppo latente, di marginalizzare. Intanto, però, la ragione dell'età può essere annullata da altri fattori che facciano aggio su di essa. Così per l'imperatore Ottaviano Augusto la minorità (intesa come minore età) venne obliterata grazie alla sua appartenenza gentilizia. Ed oggi taluni privilegi di natura economica, familiare e professionale valgono forse più del numero degli anni. Del resto nella stessa Roma medioevale la preparazione dei giovani di famiglia nobile avveniva o nelle scuole dei monasteri o in casa con l'aiuto di tutori e maestri o presso l'università. I giovani goliardi di allora indossavano una toga, come per distinguersi anche rispetto ai loro coetanei: la loro età sembrava non comportare le limitazioni imposte agli altri, anzi permetteva azioni non sempre lecite, coperte dal preteso spirito goliardico di cui quei *clerici vagantes* si sentivano portatori. Si permettevano molestie e talora delitti a danno di cittadini adulti e giovani, coinvolti magari inconsapevolmente in risse e diverbi. Le cronache del tempo offrono squarci drammatici in proposito, senza però fornire molti spunti sugli «altri» giovani, la maggioranza della città. Le successive trasformazioni dell'Urbe, poi, furono segnate da fenomeni complessi, legati anche alle vicende storiche, non certo tranquille nel passaggio all'«evo moderno ed a quello contemporaneo».

I giovani romani rappresentano oggi quasi una città nella città. Erano 675.192 al 31-12-1981, di cui 344.229 maschi e 330.963 femmine, dunque il 22,6 di tutta la popolazione residente. Un cittadino romano su quattro, si può dire, appartiene alla condizione giovanile, la cui entità numerica e la cui forza di partecipazione politica non sembrano adeguatamente considerate dal mondo dei cosiddetti adulti.

Per i giovani non sembra profilarsi una specifica politica culturale che vada al di là dei progetti (l'ultimo in ordine di tempo prevede uno stanziamento di trenta miliardi per offrire un lavoro qualificato in campo culturale agli oltre 160.000 giovani disoccupati romani). Forse la ragione è da rinvenire in un mutamento delle necessità di legittimazione. Il governo

della città (quasi indipendentemente dalle alternative di concezione politica) si è mosso lungo itinerari di disattenzione alle istanze dei giovani, come a sottolineare in forma palmare la non impellenza di un riconoscimento legittimante da parte della gioventù. In altre parole, una volta istituzionalizzato, il sistema di gestione della cosa pubblica pare non avere bisogno di ulteriori supporti, sicché la legittimazione non è neppure cercata ed è forse data per scontata attraverso altri canali, diversi da interventi peculiari verso i giovani. È così ridotta l'attività di socializzazione socio-politica, è diminuita la tensione post-bellica a favore dei valori di libertà e democrazia, è persino dimenticato — per mancanza di memoria storica o per rigetto da parte degli stessi protagonisti — il periodo mitico del sessantotto romano con le sue mobilitazioni di massa nell'università e nella città. Si è anche parlato di «riflusso», ma tale termine è dubbio nel suo significato e nella sua provenienza (basti verificare da chi e quando esso sia stato coniato). Si è pure accennato a tal proposito ad una «crisi della concezione sociale della libertà»⁷. Tale fenomeno ha interessato anche i giovani romani, nel contesto della temperie culturale del Paese. In realtà coloro che oggi hanno superato la trentina appena ricordano l'esperienza delle lotte urbane di un quindicennio fa. Quelli poi che si trovano al di sotto della soglia dei trenta vivono la fatalità dell'immediatezza, per citare e parafrasare Rosenmayr⁸, in quanto per loro l'unità fra biografia e storia risulta spezzata anche in seguito all'inefficacia delle modalità di spiegazione, giustificazione e legittimazione dei movimenti di contestazione a Roma alla fine degli anni sessanta. Anche a livello di *mass media* buona parte della documentazione di quel periodo è andata distrutta, impedendo così la sutura fra vissuto attuale e storia della presenza giovanile a Roma.

Pare dunque mancare l'interesse al recupero ed alla valorizzazione di quella fase, che pure ha rappresentato un punto di riferimento essenziale nella dinamica culturale della città-capitale. Intanto però, anziché ricercare legittimazioni difficili, si offrono alternative funzionali con un'azione tipicamente diversiva (si pensi a certe forme di consumi culturali connessi alla musica, ad esempio, ed alle attività del tempo libero). Lo sport in una città come Roma, costellata da una miriade di impianti, diventa motivo di socializzazione sotto prospettive plurime anche sul piano ideologico, da quello religioso a quello politico. Un impianto sportivo per ogni 293 giovani rappresenta in effetti uno dei poli di interesse maggiore per i romani. Il tifo, soprattutto giovanile, per le squadre locali di calcio e pallacanestro ha dato già luogo ad episodi caratteristici di una marginalità mal tollerata, con la creazione di gruppi di *aficionados* che ricordano da vicino taluni aspetti delle classiche bande giovanili. Questi esiti si diffondono a dispetto delle disponibilità offerte (ma spesso privatizzate) sul piano delle occasioni di pratica sportiva.

L'orientamento delle strutture politiche pare teso a rinunciare a modalità spinte di legittimazione, con preferenze per altre formule più raffinate di «cattura». Il fatto è che la rappresentanza politica sembra paga della sua

⁷ Cfr. A. Izzo, «Gli intellettuali italiani e la crisi del riflusso», *La Critica Sociologica*, 63-64, 1982-83, pp. 15-30.

⁸ Cfr. L. ROSENMAYR, «Cultural poverty of working class youth», in P. Townsend (edited by), *A Concept of Poverty*, London, 1970, pp. 165-183.

autoconsistenza, riconosciuta a scadenze ritmate con le tornate elettorali. Ne è da credere che l'astensionismo dal voto riguardi in modo particolare la fascia giovanile più di quella adulta romana. Dubbi e incertezze si riferiscono piuttosto alle matricole del voto, ma alla fine prevale la scelta partecipativa⁹.

Giovani e cultura

Se si guarda alle strutture culturali, è fortemente significativo che la loro consistenza numerica risulta assolutamente minoritaria rispetto a quelle di natura sportiva. Nelle venti circoscrizioni di Roma operano 422 biblioteche (le strutture sportive, va sottolineato, sono il quintuplo di tale cifra). Ma quel che più colpisce è la concentrazione nelle prime tre circoscrizioni, con un totale di ben 300 biblioteche, mentre altrove esiste una sola struttura simile ed in altre tre circoscrizioni non esiste alcuna attrezzatura comunale di lettura e prestito libri.

Una situazione del genere corrisponde ad una scelta di non intervento nel settore culturale o di interventismo diversamente orientato. E tale decisione si coniuga efficacemente con altre opzioni relative alla forma-città di Roma. L'equivoco delle due città, quella «legale» e quella «abusiva», ha favorito le clientele e danno degli interessi della comunità¹⁰. Il funzionamento della città ne paga lo scotto in termini di deterioramento dell'esistente e di storno delle risorse verso realizzazioni non legate ad una programmazione precisa e tantomeno a previe indagini «conoscitive». La scomparsa di qualche borgata e lo spettacolarismo di qualche programma culturale hanno creato forse più problemi di quanti ve ne fossero in precedenza. Chi lavora sul campo conosce bene alcuni fenomeni di progressiva pauperizzazione, che non è solo economica ma soprattutto culturale in senso antropologico, con gravi danni che colpiscono specialmente i giovani romani, destinatari di ulteriori operazioni marginalizzanti: a quella tipica dell'età si aggiunge l'assenza di una politica culturale di largo respiro.

In altri frangenti i movimenti giovanili dei partiti costituivano le avanguardie della sensibilità al sociale, oggi essi sono soprattutto molto allineati con i propri vertici e non appaiono propensi all'utilizzo di proposte alternative e innovative. Nasce anche da questo la loro attuale crisi di credibilità, che si manifesta nel calo di iscrizioni.

In qualche misura pare facciano eccezione, nel quadro generale di mancanza di tenuta delle organizzazioni giovanili, proprio i movimenti e gli organismi di ispirazione religiosa. Dopo qualche crollo catastrofico, i dati attuali vanno interpretati almeno in termini di stasi dell'emorragia di adesioni. Ciò è dovuto anche alla non soluzione di continuità nell'impegno di trasmissione e promozione dei valori di fondo. Così il richiamo al Concilio tenta un riaggancio di spinte solidarizzanti, nonostante il verificarsi anche qui di uno iato sul piano della memoria storica. Non è un caso che mentre

⁹ Cfr. F. AVALLONE, M.I. MACIOTI, M. MICHETTI, L. TINI, «Risultati di un'indagine per campione a Roma nel 1981», in M. Caciagli, P. Scaramozzino (a cura di) *Il voto di chi non vota*, Comunità, Milano, 1983, pp. 277-294.

¹⁰ Cfr. P. MARCONI, «L'equivoco delle due città», *Mondoperaio*, 2, 1984, pp. 37-40.

in campo cattolico, ad esempio, il rinvio al Vaticano II venga ribadito con numerose iniziative, ben poco si registra invece in altri settori per quanto concerne il *revival* della contestazione o quanto meno qualche tentativo di ridiscussione del periodo dal '68 in poi.

I giovani romani che hanno vissuto gli anni di piombo non risultano molto attratti da bandiere ideologiche o almeno lo sono in misura minore che negli ultimi tre lustri. E tuttavia si assiste ad una sorta di *lealtà di massa*, per dirla con Habermas, con orientamenti che prescindono o vanno oltre la socializzazione ricevuta ¹¹ per rientrare entro l'alveo di un diffuso supporto del sistema ¹².

È ancora Habermas che suggerisce come i giovani contemporanei siano orientati verso una rottura della maniera convenzionale di pensare alla ricerca di possibilità alternative a carattere ipotetico e non più assoluto. Ma, al di là di questo riferimento generale, i giovani per un verso risultano tesi al mantenimento almeno del *senso di validità* delle norme, ristrutturando i concetti di base della morale e relativizzando l'esistente secondo la prospettiva di criteri razionali; per un altro verso essi si libererebbero da ciò che suona convenzionale ma senza giungere alla categoria del post-convenzionale. Superato il mondo delle convenzioni d'uso, la gioventù si trova però ad agire attraverso il persistere della dissonanza tra le sue intuizioni di prospettiva ed i condizionamenti ancora operanti grazie alle forme di consapevolezza convenzionale, per quanto respinte come illusorie. La conclusione habermasiana è che «al posto di una *coscienza etica* rinnovata in termini post-convenzionali appare una *spiegazione meta-etica* delle illusioni morali» ¹³.

Giovani e città

A questo punto risulta messa fra parentesi l'ottica dell'urbanizzazione. Ma il fatto non è causale: si tratta del precipitato di un approccio che mette in evidenza il ruolo forse parzialmente dipendente dell'organizzazione territoriale rispetto al *set* delle variabili culturali. Nello stesso tempo però la visuale urbana emerge corretta, più calibrata rispetto a pure soluzioni deterministiche tipiche dell'ecologismo sociologico. Le interrelazioni fra cultura e struttura urbana sono complesse e vanno studiate caso per caso. E per Roma ogni ipotesi generalizzante è priva di fondamento, in quanto vi coesistono la città legale e quella abusiva, il residenziale ed il precario, il lusso vistoso e la miseria persino «dignitosa» e riservata ¹⁴.

¹¹ Cfr. AA.VV., *In nome del padre*, Laterza, Bari, 1983.

¹² Cfr. J. HABERMAS, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Kompass, Milano, 1979; ed. or., 1976. Un discorso più o meno simile era quello di D. Easton, J. Dennis, *Children in the political system, Origins of political legitimacy*, New York, 1969.

¹³ J. HABERMAS, «A reply to my critics» in A. Giddens (edited by), *Habermas: Critical Debates*, London, 1981, p. 261.

¹⁴ Cfr. le ricerche su Roma condotte dal gruppo diretto da F. FERRAROTTI, *Roma da capitale a periferia*, Laterza, Bari, 1970; *Vite di baraccati*, Liguori, Napoli, 1974, *Vite di periferia*, Mondadori, Milano, 1981 (con la collaborazione, di P.O. Bertelli, M. D'Amato, M.I. Maciotti, M. Michetti, L. Tini).

In pari tempo i caratteri metropolitani non sono distintivi in assoluto. Vi può essere semmai una diversa accelerazione di fenomeni, diversificati per entità e vistosità, all'interno dei limiti di area. Per questo Roma fa registrare nel contempo *enclaves* di tipo urbano avanzato ma pure di tipo rurale: appena a ridosso di piazza San Pietro vi è chi coltiva il suo orto, lungo le scarpate del percorso urbano della ferrovia.

Poste queste premesse, è inutile ogni pretesa di parlare di un indistinto universo dei giovani romani. Quello che si può dire ha dunque una validità sociologica limitata da considerazioni di prudenza e cautela, visto soprattutto che *non esiste a tutt'oggi nessuna indagine monografica sui giovani romani dai 15 ai 30 anni*. I lavori disponibili sono piuttosto datati, molto parziali per universo d'indagine, focalizzati su un solo argomento, non generalizzabili perché riferiti magari ad un solo quartiere. È probabile che qualche ente privato di ricerca abbia condotto indagini anche di recente, magari per conto di organi governativi, ma i dati sono *top secret* e lo resteranno per molto fino a quando diverranno inutilizzabili per obsolescenza. Il dato «statistico» più rilevante resta comunque un altro: il ritardo della conoscenza scientifica cui segue quello della carenza di cumulabilità fra le risultanze numeriche. È dunque da salutare come un avvenimento eccezionale la provvista di tabelle aggiornate su Roma curate da un istituto sindacale di ricerca¹⁵. Trattasi di un'opera prima (a livello di diffusione) che è anche un atto di accusa nei riguardi di enti pubblici incapaci di coordinare e rendere noti tempestivamente i dati di base della realtà romana.

Il tentativo qui condotto di leggere il tema «cultura ed emarginazione giovanile» a Roma si giova della felice coincidenza dell'uscita del volume testè citato nonché di precedenti esperienze sul campo condotte nell'ambito delle ricerche del Dipartimento di Sociologia dell'Università di Roma I. I due approcci sono però abbastanza diversi per la sostanza stessa del materiale d'indagine: in un caso vi è la fredda esposizione di percentuali e frequenze, nell'altro c'è il vissuto dell'osservazione partecipante in alcune zone di Roma, con la conseguente raccolta di storie di vita soprattutto di giovani, opportunamente scelti in due ambiti quasi diametralmente opposti fra loro per tutta una serie di variabili (la zona «bene» di Vigna Clara e quella più «popolare» di Centocelle)¹⁶.

Cultura ed emarginazione: la risposta dello spontaneismo

Quanto emerge dall'interconnessione fra dati quantitativi e qualitativi presenta segnali netti di un immediato rapporto fra emarginazione e aspetti culturali (sia intesi come valori di orientamento che in riferimento a strutture ed interventi di promozione delle conoscenze e delle informazioni). Di

¹⁵ Cfr. *Roma Dati. Statistiche sociali. Documentazione e fonti*, Angeli, Milano, 1984. Il prezioso e soprattutto aggiornato volume è stato preparato dall'Istituto Ricerche Studi Economici e Sociali (IRSES), a cura di C. Melegari e S. Natalizia, con la collaborazione di T. Baglio e V. De Simone, presentazione di L. Borgomeo, introduzione di P. Tufari.

¹⁶ Quest'ultima inchiesta fa parte di una ricerca di Ateneo (Roma I), diretta da G. Lutte.

fatto si registra un affievolimento della tensione alla dialettica serrata, con una «cloroformizzazione» (l'espressione appartiene a Luca Borgomeo in *Roma Dati*) delle spinte culturali: governo della città ed opposizione si trovano di fatto allineati lungo la direttrice della considerazione aproblematica dei fatti culturali, come se fossero da ritenere superflui nella contingenza della crisi economica, della disoccupazione giovanile, della diffusione della droga, della stessa marginalità giovanile. Inoltre si ritiene la cultura (strutture e valori) quasi del tutto improduttiva. Per tanto si opera a prescindere dalle implicazioni che ne derivano. Tipico fra gli altri è il caso del risanamento delle borgate: si sono distrutte case e baracche fatiscenti ma con esse anche il sistema culturale che vi era presente (si pensi all'abbattimento della borgata di Valle Aurelia, luogo storico della Roma dei fornai, dove si sono registrati vari casi di resistenza alle ruspe comunali, con giovani e adulti incatenati sui cancelli di casa). E tutto questo è avvenuto senza pretese cautele, in vista delle trasformazioni da realizzare e dei trasferimenti «coatti» da porre in essere. Il risultato è tanto evidente ora quanto era prevedibile prima. Lo sradicamento da un ambito di tipo comunitario, con l'esercizio di un discreto controllo sociale, ha portato, nel nuovo ambiente di insediamento, a tipiche situazioni di anomia e di anonimato insieme, con esiti funesti (a livello di suicidio), aumento del tasso di devianza giovanile, difficoltà estrema di recupero ed interessi di ordine politico-sociale (persino i più accaniti militanti si sono integrati, fino a preferire il cosiddetto riflusso nel privato o a darsi ad un altro genere di vita, trovando gratificazione nell'etica di gruppo di bande giovanili, più o meno dedite a comportamenti caratteristici dovuti all'emarginazione).

Nel vasto reticolo della città non mancano forme di spontaneismo associativo a finalità sportive, politiche e religiose, che vedono i giovani protagonisti di soluzioni differenziate rispetto alle istituzioni. Tuttavia è ben difficile che vi sia un'assoluta autonomia nei riguardi del sistema costituito: in qualche modo vi si fa riferimento, magari anche solo in forma oppositiva o per avere comunque un interlocutore, una controparte. Facendo eco al testo classico di Thomas Luckmann sulla *religione invisibile* nella società urbanizzata e industrializzata, si è inteso parlare a questo proposito di una sorta di associazionismo invisibile i cui sviluppi sono particolarmente favoriti in area urbana ¹⁷. E Roma ha una sua presenza giovanile anche in questo campo. Accanto a queste modalità piuttosto indipendenti non mancano ovviamente le consuete aggregazioni (soprattutto religiose e sportive) ¹⁸.

L'associazionismo è una delle risposte più frequenti che la società urbana può mettere a disposizione in mancanza d'altri interventi di tipo strutturale. Esso regge però solo parzialmente all'urto delle mode, alla diffusione di nuovi valori, ai disagi ricorrenti di una vita metropolitana, alle esigenze del mercato giovanile preso d'assalto dal binomio consumistico di musica e motori.

In concomitanza con quest'ultimo fenomeno si restringono vieppiù le occasioni di consapevolezza critica e di approfondimento culturale. Negli

¹⁷ Cfr. G. QUARANTA, *L'associazione invisibile. Giovani cattolici tra secolarizzazione e risveglio religioso*, Sansoni, Firenze, 1982.

¹⁸ Cfr. G. MILANESI (a cura di), *Oggi credono così*, Elle Di Ci, Torino, 1981, 2 voll. La ricerca è a carattere nazionale, riguarda i giovani di numerose città italiane e contiene alcune indicazioni anche su Roma.

ultimi tempi, per esempio, a Roma — per motivi vari: speculazione edilizia, inefficacia della politica culturale, aumento vertiginoso dei costi dei volumi — molte delle trecento librerie cittadine hanno dovuto chiudere ed appena sette sono stati i nuovi tentativi di iniziativa nel settore. Intanto però indagini recenti a vario livello hanno permesso di accertare che il desiderio di cultura è largamente diffuso fra i giovani, in misura tale che a Roma la domanda risulta essere superiore del doppio rispetto all'offerta in questo campo.

Politica culturale, evasione ed esclusione scolastica

La cultura ufficiale delle istituzioni obsolete e polverose in verità non riesce ad essere affatto propositiva, rimane inaccessibile, è priva di funzionalità. Gli orari di apertura di molti centri e biblioteche corrispondono perfettamente o quasi a quelli scolastici sicché i giovani, se anche volessero, non potrebbero accedervi mai. Per di più l'aggiornamento è l'ultima voce, facoltativa, di bilanci che vengono pressoché consumati dall'auto-mantenimento degli istituti culturali: in molti casi le spese per il personale esauriscono le disponibilità; né pare aleggiare molta fantasia per il reperimento di formule particolarmente attraenti per un discorso culturale aperto alle nuove generazioni.

A livello di amministrazione comunale, per l'anno 1984 l'assessorato al bilancio ha previsto 15 miliardi di lire per manifestazioni culturali su un totale di investimenti del Comune per 664 miliardi: è appena il 2,5; nel frattempo altri 102 miliardi risultano impegnati per la sola revisione prezzi relativa a nuove opere e ristrutturazioni nel campo dell'istruzione (nessuna di esse tuttavia è prevista per l'anno 1985). Per la conservazione del patrimonio artistico non sono state programmate né nuove opere né ristrutturazioni.

Rimangono dunque sostanzialmente immutate le strutture culturali della città, con divari macroscopici fra le diverse circoscrizioni: oltre la metà di tutto quanto si registra a Roma in fatto di spettacolo, musei, organizzazioni culturali è concentrato nella sola circoscrizione prima, mentre la decima non offre assolutamente nulla ai suoi 42.319 giovani residenti. Vero è che in città l'utenza culturale, almeno per chi abita in centro, è accessibile con appena qualche spostamento. Resta nondimeno singolare il fenomeno di una circoscrizione totalmente priva di presenze culturali di base: si tratta della zona dell'Appio Claudio, Don Bosco, Quarto Miglio, Osteria del Curato, borgata Romanina. A tale carenza di fondo segue e fa eco uno dei tassi più alti in tutta Roma per quanto attiene all'esclusione scolastica: il 16% ed il 17% di ripetenti la prima classe rispettivamente nella scuola media «Cicerone» e nella «Ennio». ¹⁹

In effetti l'esclusione scolastica sin dalla fascia dell'obbligo è uno dei prodromi che danno poi luogo all'emarginazione giovanile nel territorio ro-

¹⁹ Per questi ed altri dati cfr. T. ANDREOLI, *La selezione nella scuola dell'obbligo. Il caso di Roma negli anni '70*, tesi di laurea (inedita), a.a. 1982-83, Facoltà di Magistero di Roma: è un'indagine comparativa fra il 1971 ed il 1981, che corregge e completa molti dati ufficiali.

mano. La verifica è data dalla corrispondenza fra altri livelli di selezione nelle scuole di talune zone e percentuali relative a fenomeni di devianza. Sintomatico è il caso della tredicesima circoscrizione che fa risultare il numero percentualmente più alto della città (rispetto al numero dei residenti) di minori entrati nell'istituto di osservazione di Casal del Marmo (0,90% nel 1979) ma anche tassi duplicati (rispetto alla media della città) di ripetenza nelle tre classi delle scuole medie «Duca di Genova» e «Passeroni», ad Ostia, con punte del 23,5% in terza media, cosicché un ragazzo su quattro ripete l'anno conclusivo del ciclo dell'obbligo. Certamente il quadro urbano di Ostia è nettamente distinto da quello del centro-città ma i dati complessivi ne fanno uno dei contesti-tipo di marginalità al pari di altre zone di Roma.

A fare però un'analisi accurata ed incrociata di frequenze e percentuali ci si accorge che non tutte le volte a deficienze di ordine strutturale e formativo-scolastico corrispondono altrettanto numerosi fenomeni di emarginazione e devianza. Allora se ne deve concludere che ad incidere subentrano un'ulteriore variabile: quella della cultura intesa nel più stretto significato socio-antropologico. Sono in altri termini i sistemi di valori, i modelli di riferimento, le scelte etico-comportamentali ad orientare le azioni dei giovani romani, al di là delle sole contingenze strutturali e territoriali. Qui si evidenzia allora una sorta di *problematicismo critico* che non le mere statistiche ma in primo luogo le ricerche sui contenuti qualitativi permettono di cogliere. Il problematicismo concerne la costante incertezza fra due ordini di valori: quello dell'indipendenza ma anche quello della famiglia (come prospettiva da realizzare). L'atteggiamento critico è rivolto alle istituzioni, ma sovente la reazione personale è quella di una ricerca sostitutiva, finalizzata all'amicizia e all'auto-realizzazione. Non è possibile in questa sede testimoniare tutto ciò con documenti puntuali e citazioni da storie da vita di giovani romani ma tutto quanto detto sopra è proprio ciò che risulta chiaramente da una lettura approfondita ed articolata di migliaia di pagine con trascrizioni di interviste a sfondo biografico realizzate a Vigna Clara, Centocelle, Valle Aurelia, Magliana ²⁰.

Le tabelle statistiche servono allora da sfondo in relazione ad un *set* esistenziale che mette in luce quanto le sequenze numeriche non riescono ad esprimere. Nondimeno vi sono punti fermi che denotano quale sia la realtà giovanile romana, accerchiata e compressa da fattori esogeni di natura economica e politica ad un tempo. Vi sono indicatori precisi che meritano un'attenzione non superficiale: nonostante le normative vigenti, a Roma ben 1747 ragazzi risultano «evasori scolastici» nel 1982-83 (i dati sono forniti dal Tribunale Minori del Comune di Roma); nello stesso anno quasi il 10% di tutta la popolazione scolastica, ben 14.289 studenti dell'obbligo, ha dovuto ripetere la classe (ma la percentuale scende vertiginosamente nel caso delle scuole non statali, dove la ripetenza riguarda un ragazzo ogni trentasette). Indubbiamente rispetto ad un decennio fa si nota un miglioramento, in genere; ma percentualmente si tratta di differenze minime, al di sotto di un punto percentuale (talora si ha persino un peggioramento rispetto al passa-

²⁰ Cfr. in proposito M.I. MACIOTI, «La Magliana nuova a Roma», *La Critica Sociologica*, 68, 1983-84, pp. 39-80. Per una significativa testimonianza di biografia giovanile vissuta a Roma cfr. la storia di Rita C., raccolta e presentata da P.O. Bertelli, «Da tanti canti furon tanti pianti», *op. cit.*, pp. 81-156.

to) e poi i tassi più cospicui toccano in pratica sempre le medesime zone. Così nella tredicesima circoscrizione è addirittura aumentato il livello della ripetenza, pure nella scuola non statale (4,8% nel '70-'71; 5,3% nell'80-'81) oltre che in quella statale (dal 7,3% al 9,5%). Nonostante il contenimento delle iscrizioni (per ragioni demografiche) la frequenza assoluta delle ripetenze tende ad aumentare (12.393 nel 1980, 14.289 nel 1982), sicché anche percentualmente si assiste ad un ritorno tendenziale verso i valori del 1970 (10,5%). In diretto collegamento con tutto ciò è poi il lavoro minorile, fenomeno di difficile indagine, su cui non si hanno dati aggiornati ma che già alcuni anni fa aveva una sua rilevanza nazionale ²¹.

Conclusione

È difficile trarre conclusioni che esprimano debitamente tutto ciò che si sta muovendo nella differenziata articolazione del fenomeno giovanile a Roma. Qualche volta ci si deve accontentare (in mancanza di ricerche apposite e di dati probanti) appena di qualche segnale che in tempi e luoghi imprevedibili affiora ad indicare problematiche di rilievo. Valga, fra gli altri, quanto emerso in occasione della raccolta delle firme contro la violenza sessuale. Numerose sono state le adesioni di minori (nonostante la consapevolezza della loro nullità a causa dell'età). Senza scadere nel dettaglio delle motivazioni e delle valutazioni, un simile comportamento rimanda a ben altro: l'accelerata precocità dei rapporti sessuali pone con frequenza il problema dell'aborto, particolarmente sentito in caso di violenza subita. Su questo insieme di questioni non si hanno indicazioni sempre attendibili ed allora solo per via indiretta ci si accorge compiutamente delle reali dimensioni di alcuni fatti e consuetudini che hanno consistenza da *icebergs* nella misura in cui l'apparenza è minima ma l'insieme è macroscopico: in un anno (1982) 556 minori di 18 anni hanno interrotto volontariamente la gravidanza, secondo quanto risulta dai soli atti ufficiali.

Un altro aspetto pare sfuggire alle considerazioni anche fra le più avvertite: i giovani (romani e non) che nel passato avevano una funzione preminente di stimolo sul piano culturale paiono oggi piuttosto promotori di una decelerazione, che potrebbe pure dirsi *de-generazionalizzazione*, cioè tendenza all'omologazione, all'omogeneizzazione rispetto agli adulti, con la perdita di caratteri di identità generazionale. Il fenomeno ha una portata che la metropoli accentua, in particolare attraverso i circuiti amicali i quali paradossalmente ripresentano gli stessi valori e comportamenti delle famiglie di appartenenza dei singoli in un circolo chiuso che il contesto urbano contribuisce a mantenere tale a causa della non facile accessibilità delle reti di relazione.

I rapporti fra coetanei sono la linfa vitale di cui si nutrono altri vissuti risultanti dall'emarginazione. Per questo lo stesso terrorismo ha trovato a Roma fra i giovani e nei quartieri marginali manovalanza disponibile, in se-

²¹ Cfr. M. MICHETTI, «Ragazzi al lavoro: apprendisti e non», *La Formazione Professionale. Temi e problemi*, ESI, Roma, 1975, pp. 169-184. Dalla stessa autrice cfr. «L'esclusione scolastica nella città di Roma», *La critica Sociologica*, 24, 1972-73, pp. 94-110; 43, 1977, pp. 179-183; 44, 1977, pp. 23-42.

guito all'impraticabilità di eventuali opzioni diverse sperimentabili attraverso i suggerimenti e lo sprone anche di una adeguata politica culturale. Il brigatismo rosso e lo squadrismo nero non sono certo estranei ad una città tentacolare come Roma, che nella sua vasta estensione cela e attutisce, copre e fuorvia, lasciando peraltro tracimare solo ad operazione compiuta il dramma — ad esempio — delle centinaia di morti per droga e delle migliaia di giovani tossicodipendenti, con un'*escalation* numerica di cui non è prevedibile per ora il termine.

Fra le emergenze nuove è da segnalare poi la progressiva giovanilizzazione della povertà e della miseria, che ancora albergano — si far per dire — nelle catapecchie della periferia come nella centralissima Stazione Termini. L'impossibilità di offrire cifre e categorizzazioni non annulla la rilevanza del fenomeno. È soprattutto la tensione dell'osservazione sociologica che ne mette in luce l'esistenza. In mezzo a questi nuovi poveri è sempre più evidente la presenza degli immigrati stranieri e dei nomadi, più o meno clandestini.

L'emarginazione più consistente riguarda probabilmente le giovani donne (italiane e non) che si prestano per il disbrigo delle faccende domestiche: non possono neppure ammalarsi, prive come sono di garanzie per l'assistenza e del diritto alla retribuzione in caso di impedimento. Tutte queste forme di emarginazione hanno inizio soprattutto come fatto culturale, secondo quanto sostenuto ampiamente già da Simmel, Park, Stonequist e Schutz ²².

Nonostante le apparenze del consumismo, si assiste ad una pauperizzazione dei giovani romani che è eminentemente un fatto culturale con conseguenze economiche. Accanto al proletariato urbano vi è la gioventù senza lavoro, alla ricerca di una prima occupazione, o magari sottoccupata. Le più colpite sono le donne. E le giovani donne cumulano su di sé anche la debolezza che nei rapporti di lavoro è data dal fattore età.

Nell'impossibilità di proseguire nell'analisi, privi come si è di informazioni più ampie e documentate, sorge ovvia la necessità di un intervento definito in campo scientifico. Roma ha urgente, estremo bisogno di un laboratorio-osservatorio che segua le diverse vicende sociali della sua vasta area metropolitana. Le difficoltà conoscitive rilevabili in questo caso sono superabili solo grazie ad un'indagine *ad hoc* che presenti interpretazioni più fondate e documentate in tema di cultura ed emarginazione giovanile a Roma.

Si è dunque di fronte a una non conclusione, a dispetto del titolo di quest'ultima parte. Si è voluto però sondare il terreno in vista di una *Ricerca d'Ateneo* proposta nell'ambito dell'Università di Roma I - La Sapienza.

La ricerca di sfondo ha quindi solo indicato tematiche e problemi da approfondire, al più presto. Ulteriori rinvii e ritardi sarebbero ancor più colpevoli, in quanto nel frattempo i mutamenti in corso nella città potrebbero trasformare ulteriormente valori e stili di vita. Capire come i giovani stiano cambiando e verso quali direzioni è divenuta ormai una necessità primaria. Non provvedervi significherebbe favorire la politica della riduzione dei giovani ad un semplice gruppo di età, senza un loro ruolo, quasi un'ap-

²² Cfr. A. SCHUTZ, *Collected Papers*, Nijhoff, The Hague, 1971; ed. it., *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979, in particolare «Lo straniero», pp. 375-389.

pendice, che spesso non è «letta», studiata a sufficienza, oppure viene «eliminata», tagliata via, nel caso procuri qualche fastidio.

La marginalità diffusa fra i giovani romani è tale per cui essi si trovano a vivere in una società metropolitana ma senza appartenervi del tutto. Fra le due, le molte città ²³ di cui Roma rappresenta una fittizia unità amministrativa ma non sociale, forse territoriale ma non sempre comunitaria, molti giovani si collocano come marginali in mezzo agli emarginati, a causa anche della loro ambivalenza socio-culturale, che li porta per condizioni specifiche ad essere degli esclusi anche rispetto alla propria categoria di età. La differenziazione della società urbana di Roma è in primo luogo una stratificazione di marginalità, di *chances* culturali, di sistemi valoriali, di cui la condizione giovanile è l'indicatore più vistoso. Lo testimoniano l'alto numero di decessi per droga fra i 15 ed i 30 anni, i 380 minori finiti nel giro di un anno (1982) a Casal del Marmo, la media settimanale di un suicidio ad opera di persona al di sotto dei trent'anni, la crescente presenza di giovani lavoratori e lavoratrici provenienti soprattutto dai paesi africani, i 96.336 iscritti nelle liste di collocamento (per il 1982) in cerca di un primo lavoro, la proliferazione di attività economiche abusive che impiegano giovani e minori senza alcuna garanzia contrattuale.

Un'ultima annotazione, non marginale — è proprio il caso di dirlo —, concerne la peculiare condizione delle giovani donne romane, che sono minoranza rispetto al numero dei maschi, come si è già segnalato. Tale minoranza non è però solo numerica, giacché riguarda essenzialmente altre variabili: lo sviluppo industriale ed urbano le danneggia in maniera pesante, in quanto negli ultimi dieci anni — a sostanziale parità del numero di aziende e di giovani maschi occupati a titolo di apprendistato — è diminuito sensibilmente il solo livello quantitativo delle apprendiste; nelle liste di collocamento sono assai più numerose le giovani donne (la differenza è di 10.770 unità in più, nel 1982, rispetto al totale dei giovani maschi). Eppure «non solo la divisione del lavoro non è universale, ma non c'è una sola ragione perché debba esserlo» ²⁴. Il ruolo della donna è dunque costruito socialmente, attraverso il tipo di cultura. Non vi è dubbio allora che l'emarginazione femminile e giovanile sia indotta da matrici culturali. E la marginalità è tipica soprattutto della giovane donna urbanizzata.

ROBERTO CIPRIANI

²³ Cfr. M. ILARDI, «Le organizzazioni della disegualianza», *Laboratorio Politico*, 1, 1982, pp. 38-50; M. TRONTI, «Presentazione» di *L'apparire dei luoghi, i luoghi dell'apparire tra campagna, città e metropoli, la periferia*, Officina, Roma, 1983, pp. 9-10. Di Ilardi si veda pure l'intervento in *Democrazia e diritto*, 3, 1983. «Appropriazione, consumo, identità, conflitti e movimenti negli anni settanta», pp. 49-59.

²⁴ L'espressione è di Ann Oakley, in *Housewife*, citata da M. Haralambos, *Sociology. Themes and Perspectives*, University Tutorial Press, 1980, ed. it., *Sociologia. Temi e prospettive*, Armando, Roma, 1984, vol. 3, p. 529.

1. È noto che le imprese calabresi sono unità produttive di modeste dimensioni, di recente formazione, inserite in settori tradizionali e in mercati locali, con caratteristiche artigianali e familiari. La loro struttura, descritta con variabili economico-aziendali risulta fortemente omogenea a livello regionale, e non si distingue apprezzabilmente da quella di piccole imprese di altri contesti socio-economici. Laddove, invece, si prendano in considerazione altre variabili (quali, ad es., il grado di autonomia del sistema azienda dal sistema famiglia; i canali di reclutamento della forza-lavoro; i meccanismi di controllo sociale; modalità e tecniche gestionali; etc.) la struttura delle imprese calabresi mostra una articolazione in tre strati ben differenti, di cui uno centrale — statisticamente rilevante — e due marginali i quali si discostano da questo per opposte caratteristiche. Questo nucleo centrale — che definiamo «impresa media» — rappresenta un insieme di imprese nelle quali obiettivi aziendali e criteri e tecniche di gestione sono condizionati da decisioni che si formano nell'ambito familiare, coesistono contraddittoriamente con questo e denotano una struttura soggetta a tensioni e mutamento. Questo nucleo di imprese nelle quali l'autonomia del sistema aziendale non si è totalmente emancipata dalla sua base familiare rappresenta circa il 60% delle imprese calabresi. Questo dato è di rilevante interesse perché collega direttamente la struttura delle imprese alla struttura sociale della regione.

Un secondo nucleo, pari a circa il 28%, esaspera in negativo tale caratteristica: presso queste imprese il sistema aziendale è poco più che un'appendice del sistema famiglia, rispetto al quale non possiede né un'autonoma elaborazione degli obiettivi, né un'ossatura organizzativa distinta.

In un terzo nucleo, infine, pari a circa il 12% delle imprese, l'autonomia dell'impresa, tanto dalla sua base familiare quanto dalla sua base proprietaria, è un processo in atto, esplicito: l'organizzazione aziendale non coincide più in larga misura con la struttura familiare e le risorse cominciano ad essere reperite all'esterno di questo ambito. La distribuzione dei

* Questo saggio ricalca le principali conclusioni cui è pervenuta una ricerca pilota sulle forme di imprenditorialità in Calabria, parzialmente finanziata dal C.N.R. (Contributo n. 81.03020). L'indagine empirica, che si è svolta nelle tre provincie della regione tra gli anni 1981 e 1984, ha fatto uso di una molteplicità di strumenti e tecniche di indagine: dall'intervista individuale a quella di gruppo, dalla raccolta di casi imprenditoriali tipici alla stesura di vere e proprie monografie aziendali e, da ultimo, alla somministrazione di un questionario a circa un quarto degli imprenditori calabresi. I dati qualitativi cui si farà cenno nel presente saggio provengono dalle elaborazioni del questionario, ma il quadro generale e le argomentazioni tengono conto dei risultati della ricerca conseguiti con gli altri strumenti citati. Anche per questa ragione, oltretutto per evitare la dispersione che consegue all'uso di tabelle e grafici, il più delle volte i dati sono stati rimandati in nota.

tipi di impresa, che saranno descritti più analiticamente appresso, assume così la forma di una curva di distribuzione normale. La loro articolazione testimonia anche di un processo di mutamento che le imprese attraversano in funzione del processo di mutamento sociale della regione, che la recente letteratura ha ben documentato ¹.

2. I rapporti tra sistema azienda e sistema famiglia non sono un semplice riflesso o effetto di dinamiche sociali. *Ad un certo punto* la regolazione di questi rapporti è anche una opzione dell'imprenditore, una opzione essenziale del suo agire. Da un punto di vista socio-anagrafico ² l'indagine empirica ha messo in rilievo una struttura imprenditoriale assai simile a quella delle imprese: entrambe si distribuiscono nella forma di una curva normale, con un forte addensamento al centro dei valori e una correlata rarefazione ai margini. Il nucleo centrale degli imprenditori calabresi — l'*imprenditore medio* — proviene da una famiglia di artigiani o imprenditori; ha «ereditato» la funzione, nel senso che una determinata situazione familiare gli ha imposto le condizioni della scelta professionale; ha una età media che supera di poco i quarant'anni ed è normalmente in possesso di un diploma di scuola media superiore; è titolare di una impresa che conta almeno tre soci tra i quali intercorrono rapporti di parentela; è legato da rapporti di amicizia alla forza-lavoro che egli recluta sulla base di conoscenze dirette, o per il tramite di segnalazioni «privilegiate»; lavora normalmente nell'azienda, con almeno uno dei soci, e cumula una quantità di funzioni critiche insieme ad altre di routine; è iscritto all'associazione degli industriali ma non ne utilizza i servizi; ha sporadici o pressoché inesistenti rapporti di lavoro con altri imprenditori; ha in animo di trasferire l'azienda ad un figlio del quale orienta il curriculum scolastico verso lo scopo.

Le quattro variabili socio-anagrafiche concorrono soltanto a delineare alcuni tratti essenziali dell'agire imprenditoriale, senza naturalmente esaurirlo. Due di esse (età e titolo di studio) individuano un imprenditore relativamente giovane e con un grado di istruzione superiore alla media regionale. L'altra coppia (provenienza sociale e modalità di accesso alla funzione) correlano il fenomeno imprenditoriale al processo di differenziazione sociale,

¹ Si vedrà di seguito nel saggio che molte acute osservazioni di F. Piselli sulle comunità calabresi, in particolare quelle riguardanti le modalità di adattamento alle nuove condizioni imposte dai rapporti mercantili dopo la «grande trasformazione» che viene fatta terminare con gli anni cinquanta, sono valide anche nella descrizione di gran parte di queste imprese, per le quali mercato e tradizione non si sono mai posti in termini di netta esclusione. Ci sembra, tuttavia, che F. Piselli esageri il processo di internazionalizzazione che avrebbe subito l'economia calabrese; quello riguardante le attività manifatturiere, poi, è molto modesto. Vedi F. PISELLI, *Parentela ed emigrazione*, Einaudi, 1981. E ancora: F. PISELLI-G. ARRIGHI, *Parentela, Clientela e Comunità*, nel volume *La Calabria della serie Le Regioni, Storia d'Italia*, Einaudi, 1985: Sul tema cfr. anche P. ARLACCHI, *Mafia, latifondo e contadini nel Calabria tradizionale*, Il Mulino, 1980.

² Per struttura socio-anagrafica intendiamo quella descritta almeno dalle seguenti variabili: età, titolo di studio, provenienza sociale, modalità di accesso alla funzione. Cfr. C. CONGI, *La struttura dell'imprenditorialità calabrese*, in corso di stampa presso la rivista *Sviluppo*, n. 1985.

non profondo, della regione, come indica la ristrettezza della base sociale di reclutamento ³. La mobilità sociale, attuandosi nel solco dell'atavica aspirazione alla sicurezza, inibisce l'accesso a ruoli ritenuti socialmente rischiosi ⁴. La condotta imprenditoriale esaminata in termini di propensione al rischio, della percezione del proprio ruolo e dell'ambiente sociale, conferma questo dato.

Nell'agire dell'imprenditore medio calabrese un orientamento al calcolo è inestricabilmente associato con un orientamento ai valori, quasi che egli sia sospeso tra la tradizione da cui proviene e i rapporti mercantili nei quali di fatto è inserito. Nella forza-lavoro premia i comportamenti ispirati alla fedeltà e alla fiducia, non dissociati, tuttavia dalla pretesa di prestazioni produttive efficienti. Esige un rispetto unilaterale, apprezza la competenza, che tuttavia non ricompensa con concrete disponibilità di deleghe operative ⁵. Si distingue per una propensione al rischio piuttosto modesta ⁶, anche in rapporto ad un ambiente sociale che egli percepisce in termini molto critici: giudica insufficienti e inefficienti i servizi offerti da tutti gli organismi predisposti alla regolazione delle attività economiche; giudica severamente la gestione della politica degli incentivi, ed è fortemente critico sull'uso che alcuni imprenditori ne hanno fatto; è vivamente preoccupato per un degrado sociale che vincola sempre più dappresso l'attività economica. Infine, non possiede una identità del ceto di appartenenza e della funzione svolta, non possiede neppure una ideologia rigorosa che la giustifichi, non si percepisce come appartenente ad un ceto dotato di specifiche competenze e responsabilità ⁷. Presso questo nucleo di imprenditori il sistema-

³ Dalla nostra indagine risulta che il 12% degli imprenditori calabresi ha un padre operaio, il 14% un padre artigiano e il 37% un padre imprenditore. Solo il 3% ha un padre libero professionista, il 5% impiegato statale, il 2% insegnante, il 6% contadino. Quindi ben il 63% di essi proviene da famiglie di operai di artigiani e di imprenditori.

⁴ Soltanto il 13,5% è acceduto casualmente alla funzione imprenditoriale, mentre il 48,3% ha, per così dire, «ereditato il ruolo» subentrando al padre nella conduzione dell'impresa. Il 28,1% è diventato imprenditore in seguito allo sviluppo dell'attività artigianale, e solo il 6,7% lo è diventato dopo essere stato socio o comproprietario dell'impresa. Abbiamo interpretato questi dati in termini positivi (consolidamento nel tempo di una struttura imprenditoriale, esistenza di generazioni imprenditoriali) ma anche come sintomo di un processo lento di mobilità sociooccupazionale.

⁵ Il 32,8% degli imprenditori calabresi modella la struttura retributiva, fatti salvi i vincoli di rigidità cui essa è sottoposta, sul criterio della fedeltà e della fiducia; il 23,9% sul criterio della produttività; il 17,9% su quello della competenza; il 16,4% su quello dell'anzianità. Paradossalmente sono gli imprenditori più giovani ad accordare più credito a quest'ultimo criterio.

⁶ A conclusioni opposte era preveduta una ricerca di Cafiero e Pizzorno negli anni sessanta, per i quali la disponibilità di risorse finanziarie tramite la politica degli incentivi accentuava la propensione al rischio, talvolta in modo spregiudicato, degli imprenditori meridionali. È probabile che il carattere inibente di comportamenti rischiosi tipico della società tradizionali siano stati sottovalutati. Vedi CAFIERO-PIZZORNO, *Sviluppo industriale e imprenditori locali*, Milano, Giuffrè, 1962.

⁷ Fortemente critico è il loro giudizio sui vincoli burocratici e sulla carenza di quadri. Quasi il 60% ritiene ostile l'ambiente sociale nel quale operano: e questo dato da solo basterebbe a dare una certa plausibilità alle tesi di Landes sull'influenza degli atteggiamenti sociali sulla formazione di imprenditorialità; Cfr. DAVID S. LAN-

famiglia domina quello aziendale e ispira scelte, decide alternative, inibisce comportamenti rischiosi; infine struttura l'organizzazione dell'impresa.

L'impresa media è lo specchio dell'imprenditore medio:

- è di modestissime dimensioni, normalmente operante in settori tradizionali, il più diffuso dei quali è quello alimentare;

- insiste prevalentemente su due mercati «opposti», uno nettamente provinciale, e l'altro extraregionale, più frequentemente extrameridionale;

- impiega tecnologie note, non soggette a mutamenti rapidi e frequenti (prodotti in serie); ed il mix produttivo è ristretto a pochi prodotti, derivanti tutti da un prodotto-base, non paralleli o eterogenei;

- le strutture sono prevalentemente informali, senza tuttavia escludere il calcolo di produttività, sono generalmente sprovviste di sistemi di contabilità, per cui non sono attrezzate per una conoscenza analitica dei costi di produzione; non rilevano le ore di manutenzione, non conoscono procedure codificate se non per poche mansioni; non sono dotate di un budget di produzione, per cui non sono in grado di programmare nel tempo la produzione;

- la forza-lavoro è legata normalmente da rapporti di parentela (talvolta numerosi), ed è reclutata su base amicale, e da diversi bacini di provenienza;

- l'organizzazione del lavoro è affidata per un verso a «persone-chiave», socialmente accettate dalla forza-lavoro generica, con competenze polivalenti, più spesso anziane e legate da rapporti di fedeltà-fiducia all'imprenditore;

- produce generalmente «per commessa», e tra le commesse è sempre presente una componente pubblica, che in alcuni casi incide in modo rilevante sul fatturato; la costanza di una quota di fatturato derivante da commesse pubbliche assolve anche a funzioni tecnico-organizzative, perché assicura la continuità del ciclo produttivo nelle fasi critiche e riduce i costi di produzione;

- è soggetta ad un mutamento continuo, il quale mutua sempre dal mercato (incremento della qualità del prodotto) e postula quasi sempre un adeguamento tecnologico;

- per l'acquisizione delle materie prime è dipendente da fonti extra-regionali ed extra-meridionali;

des, *French Business and the Businessman: A Social and Cultural Analysis*, in «Modern France», Princeton University Press, 1951, pp. 334-353. Osservazioni critiche su questa tesi in A. GERSCHENKRON, *Il problema storico dell'arretratezza economica*, Einaudi, 1974. Aderisce alle tesi di quest'ultimo R. Catanzaro, nella sua ricerca sull'imprenditore catanese: *L'imprenditore assistito*, Il Mulino, 1979. Rimando ad altro saggio la discussione critica di queste tesi, limitandomi per ora a segnalare, con il conforto di risultanze empiriche, la plausibilità (ma non la totale accettazione) delle tesi di Landes, che abbiamo tenuto in considerazione nella nostra ricerca. Tra i fattori patogeni del contesto sociale al primo posto è menzionata la «criminalità sociale» che vincola sempre più dappresso le attività economiche (cfr. in proposito R. ARLACCHI, *La mafia imprenditrice*, Il Mulino, 1983 — il quale, ci sembra, dilata eccessivamente la patologia del fenomeno osservato); poi la carenza di quadri, i vincoli burocratici. Solo il 5% di essi menziona tra i fattori patogeni la mentalità antindustriale della forza-lavoro e solo il 2,4% l'ingerenza dei partiti politici nella vita economica. Tuttavia quasi il 40% ritiene che la politica degli incentivi ha spesso favorito il proliferare di «falsi imprenditori».

— è di norma una società a responsabilità limitata, ed uno o due soci sono di norma legati da rapporti di parentela;

— si è costituita negli anni sessanta e settanta, nei due decenni successivi alle politiche di industrializzazione del Mezzogiorno.

3. Ci sono due tipi di deviazione dal tipo normalmente diffuso di imprenditore e di impresa:

a) un tipo che accentua le caratteristiche «tradizionali» del tipo medio;

b) un secondo tipo nel quale le caratteristiche tradizionali risultano sfumate al tempo stesso in cui le caratteristiche «razionali» nella condotta imprenditoriale e nella struttura organizzativa risultano più accentuate.

Il tipo «tradizionale» è normalmente un imprenditore che proviene da famiglie artigiane, ha «ereditato» il ruolo, generalmente dal padre, ed ha condotto alle soglie dell'attività industriale un'impresa che conserva ancora i tratti caratteristici dell'artigianato.

L'impresa è di modestissime dimensioni, impiega tecnologie adatte alla produzione di prodotti specifici, i quali solo in parte permangono in mercati provinciali mentre più spesso sono collocati in mercati extra-meridionali.

È in possesso di un grado di istruzione elementare o di scuola media inferiore, e la sua età si aggira sui cinquant'anni. Di norma non ha soci, quindi non può contare su un apporto di capitali esterni, ma solo su quello personale-familiare. Ciò lo induce a rischiare con estrema cautela. Tuttavia è «oggettivamente» esposto al rischio, dipendendo quasi esclusivamente da commesse, che è il modo di produzione tipico. In alcuni casi le commesse sono «totali», ossia escludono non solo la progettazione del prodotto, ma anche i materiali di consumo, e prevedono quasi soltanto l'esecuzione. Il tipo «tradizionale» non seleziona, ma coopta la forza-lavoro, e il bacino di reclutamento privilegiato è la propria famiglia. Il controllo è ad personam; la struttura si regge su pochi ruoli centrali esercitati da persone «affini» all'imprenditore e cooptate e selezionate sulla base dell'esperienza. Generalmente le strutture sono povere, con poche funzioni (una produttiva e una commerciale, di norma). Tuttavia, la «tipicità» del prodotto proietta queste imprese e questi imprenditori oltre le barriere provinciali. Questo imprenditore non ha coscienza e identità nella funzione attuale, ma nel passato; il suo modo di pensare e di agire è sospeso tra un mondo attuale, complicato ed anonimo, ed uno ideale, definito e semplice. Non possiede più la stabilità dell'artigiano, ma neppure l'intraprendenza dell'imprenditore risk-bearer. Non ha legami con altri imprenditori, ma solo con il suo proprio lavoro, il suo settore, il suo mercato.

L'imprenditore «razionale», è in primo luogo connotato da un decisivo orientamento al calcolo e da una fiducia nella funzione svolta. La sua attività e il suo ruolo sono pensati come parti di un tutto (un sistema sociale, un ambiente culturale) senza, tuttavia, che la famiglia cessi di essere definitivamente il punto di riferimento determinante delle scelte, soprattutto in situazioni critiche. Il peso della famiglia risulta bensì attenuato in tutta la sequenza delle scelte che comporta: reclutamento della forza-lavoro, struttura dei soci, criteri di gestione, formalizzazione delle strutture, organizzazione del lavoro, formulazione di obiettivi e strategie aziendali. L'influenza della famiglia è (talvolta in embrione, talvolta palesemente) considerata

come una delle variabili in gioco nelle decisioni imprenditoriali, e come tale sottoposta ad analisi di calcolo. La sua provenienza sociale è eterogenea, e molteplici sono le forme di accesso alla funzione, anche se un peso vi occupa l'accesso casuale. Per questo imprenditore un'idea o un obiettivo ha quasi sempre preceduto l'impegno nell'attività. È indifferente un laureato o un diplomato di scuola media, ed ha un'età media inferiore ai quarant'anni. La sua propensione al rischio è buona, talvolta elevata; la sua percezione dell'ambiente socio-economico è critica ma non catastrofica; la partecipazione alle attività associative è modesta, ma tende ad utilizzare i servizi offerti, indipendentemente che sia iscritto o no all'associazione. Gli è congrua una ideologia giustificatrice del ruolo, moderata, basata su argomentazioni apparentemente tecniche, complessivamente impennate sulla necessità dello «sviluppo», sulla essenzialità del «mercato» e dello «stato», sulla indispensabilità delle competenze e di servizi reali alle imprese. È critico sulla politica degli incentivi, a causa della parzialità dello strumento finanziario, non già a causa di una presunta natura corruttrice o inibente delle funzioni imprenditoriali. Gestisce un'impresa che cumula insieme «familiarizzazione», e «razionalità»; conosce una attività finanziaria distinta da una economica e orienta, almeno in parte, l'attività alla luce di un bilancio. Programma le attività, codifica alcune procedure, si serve di consulenze esterne specialistiche, tende a separare «ruoli organizzativi» e persone. Produce indifferente per commessa o per magazzino, e ha di preferenza un mercato extra-meridionale. Conosce e valuta, anche se per approssimazione, il proprio mercato, lo segue direttamente per il tramite di agenti commerciali, apprezza seppure non eccessivamente marketing e pubblicità, non affidandosi completamente e ciecamente alla «bontà» del prodotto. Occupa interstizi di settori tradizionali (alimentari, materiali per l'edilizia), e tecnologie note, scelte tuttavia con una discreta oculatezza (visite a fiere campionarie, etc.).

4. Nella descrizione di cui sopra abbiamo rimarcato le *differenze* tra il tipo medio e gli altri tipi. Ora noteremo le omogeneità. Queste emergono soprattutto quando si esaminano le relative condotte e la struttura tipica dell'agire imprenditoriale. Ciascuno dei tipi descritti elude alcune classiche definizioni dell'imprenditorialità. Nessuno di essi si configura nei termini di *innovatore*, né di *risk-bearer*. La definizione dobbiamo secondo la quale l'imprenditore è colui che prende le decisioni in *ultima istanza*, trattandosi qui di piccole imprese, non è di nessuna utilità pratica. Del pari, sostenere che l'imprenditore è — nei termini di Gerschenkron — un «agente istituzionale» dello sviluppo è utile solo se serve a spostare il centro dell'attività economica dall'imprenditore allo stato, ma non aiuta a definire la funzione imprenditoriale. Il fatto è che tale funzione nelle piccole imprese elude una serie di problematiche che hanno caratterizzato il dibattito dagli anni trenta agli anni cinquanta, dibattito essenzialmente riferito alla grande impresa.

Nel processo di mutamento economico e sociale che caratterizza la regione a partire dagli anni cinquanta, definito in termini un pò enfatici come il periodo della *great transformation*, il piccolo imprenditore è ad un tempo effetto ed attore del mutamento: la sua tipologia e la morfologia della sua genesi sono uno dei segni tangibili del processo di trasformazione sociale. Qualunque sia il «tipo ideale» al quale essi si approssimano, essi

riflettono quel processo. In questo senso si potrebbero definire «agenti sociali» dello sviluppo, comunque provocato. Nelle condotte di ciascun tipo descritto domina un *orientamento di valori* piuttosto che un *orientamento al calcolo* che si attenua, senza sparire, soltanto nel terzo tipo di imprenditorialità. Le strutture organizzative sono lo specchio fedele del mutamento: sono microcosmi sociali.

Condotte imprenditoriali e strutture organizzative si basano essenzialmente sulla struttura elementare della famiglia. Nel tipo «tradizionale» la famiglia è la fonte primaria delle risorse tecniche e finanziarie; il lavoro «industriale» è appena distinto da essa, nelle sue forme e svolgimento, ma ne è impregnato. Nel tipo «medio» l'impresa è un'appendice della famiglia, e nel tipo «razionale» essa è solo empiricamente meno evidente, ma ne condiziona ancora scelte e valori. Così, in tutti i tipi, la famiglia assolve a funzioni polivalenti: fornisce risorse, orienta criteri di gestione, regola almeno in parte l'uso delle risorse, inibisce scelte rischiose, occulta la devianza implicita nella funzione contribuendo a fornire identità e aggregazione nel contesto sociale. L'innovazione o la devianza sociale sono proporzionali al grado di esautoramento o superamento della base familiare di riferimento.

Questo dato del ruolo dominante della famiglia insieme al carattere fortemente circoscritto dei mercati strutturano l'azione imprenditoriale. L'uso economico dei rapporti familiari e amicali irretisce l'imprenditore calabrese in una catena di scambi senza visioni di lungo periodo, improntati al godimento immediato dei vantaggi conseguibili. Inoltre egli è portato a privilegiare, nel contesto di una scelta, le conseguenze *personali* del suo agire, piuttosto che quelle collettive. Il suo agire oltre che oggettivamente, a causa della carenza di interdipendenze economiche, è anche soggettivamente legato da un contesto ampio di riferimento; egli possiede poche informazioni, selezionate secondo standards apprezzativi, relativamente alla sua esperienza personale, inscritta nella sua cultura individuale. Dentro l'organizzazione egli si rapporta a persone non tanto per le loro competenze definite, empiricamente accertabili, ma per ciò che esse sono nel suo contesto socio-culturale, che è più ampio di quello aziendale. Egli privilegia gli operai «anziani», ritenuti più fedeli, premia soprattutto la fiducia-fedeltà invece della competenza. Apprezza il lavoro degli uomini e deprezza quello delle donne, in base ad un criterio pre-e sovraziendale, e modella così un sistema di inquadramento professionale assolutamente atipico ed «estraneo» e parzialmente fruibile in termini aziendali. Infine, la generalità, la polivalenza, dominano sulla specificità sia della funzione imprenditoriale sia dei ruoli organizzativi. Egli cumula su di sé un mix di attività eterogenee, produttive, commerciali, finanziarie, relazionali, economicamente inefficienti ma socialmente efficaci. Del pari, le persone svolgono i ruoli più diversi, indipendentemente dalle competenze possedute e dalla gerarchia. Il lavoro e le mansioni sono così assorbiti dentro uno schema di atti e di significati connessi agli atti; le *azioni* sono *problemi*; le decisioni sono scelte che implicano non solo alternative di risultati, ma impegnano credibilità, immagine, stima, onore. Questa struttura dell'agire che sembra cumulare costantemente la prima alternativa delle «*pattern variables*» di Parsons costituisce una matrice che affonda le sue radici in un ambito sociale e culturale pre-aziendale. Questo ambito è certamente la «tradizione», e il suo referente più prossimo è la «famiglia», di una società relativamente indu-

strializzata o, nei termini di Hoselitz «arretrata», connotata da comportamenti ascrivibili, particolaristici e funzionalmente diffusi⁸.

5. La matrice culturale da cui scaturiscono le condotte imprenditoriali in termini di motivazioni e orientamenti porta tuttavia i segni del processo di mutamento sociale attraversato, e tuttora in corso, della regione. L'organizzazione aziendale è il luogo privilegiato di osservazione del mutamento.

Da un lato la tecnologia e la divisione del lavoro, con la inevitabile adozione di procedure formalizzate, di ripartizione dei criteri di lavoro, di ordine tecnico e sociale imposto alla forza-lavoro; dall'altro il mercato, la concorrenza e le mobilità introducono in quella matrice esigenze di comportamenti universalistici e funzionalmente specifici. Le strutture organizzative sono così attraversate da tensioni molteplici e conoscono il conflitto sociale. La «famiglia» è ora chiamata ad assolvere un altro ruolo: regolamento e controllo del conflitto. Le mobilità che assume il controllo del conflitto diventano variabili distintive delle strutture organizzative e dell'azione imprenditoriale. Per l'imprenditore «tradizionale» e per le imprese appena giunte alla soglia delle attività industriali, la «famiglia» è sufficiente allo scopo. Viceversa, per l'imprenditore «medio» essa è ora in grado di regolare solo una quota dei conflitti, mentre altri ne genera. Infine, il tipo «razionale» o manager⁹ si misura in modo contraddittorio con il conflitto, riconoscendolo nella sua esistenza effettuale, negandogli al tempo stesso una valenza sociale inscritta nei rapporti di lavoro.

Il conflitto è una realtà nuova e indefinibile per queste imprese costitutesi negli anni sessanta e settanta, negli anni in cui urbanizzazione e scolarizzazione di massa hanno subito un approfondimento irreversibile, insieme ad un rincrudimento dell'emigrazione e ad una estensione e riqualificazione dell'intervento pubblico. Urbanizzazione, scolarizzazione, emigrazione e intervento economico dello stato hanno comportato insieme alla «modernizzazione», ricettiva dei valori mercantili, anche la disgregazione dei sistemi socio-economici tradizionali, a ridosso dei quali molte imprese erano nate spontaneamente. La disgregazione non comporta automaticamente un ambiente favorevole a queste imprese: un'intera fase della loro esistenza e della loro crescita era determinata dall'occupazione di uno «spazio» tra tradizione e presente, tra i vantaggi offerti dalla prima in termini di costo del lavoro, assenza di conflitti, uso di risorse familiari, e opportunità offerte dal mercato e dall'incremento generalizzato del reddito regionale. Le dimensioni ridotte, il localismo dei mercati, la crescita senza sviluppo coesistevano con tecnologie moderne e produzione in serie. Il mutamento obbliga a recidere la duplicità del vantaggio offerto dalla tradizione e dalla modernizzazione mentre la cultura specifica dell'imprenditore si perpetua a dispetto delle nuove condizioni. Carenza di quadri professionali, di tecnici di

⁸ BERT F. HOSELITZ, *Les principaux concepts de l'analyse des repercussions sociales de l'évolution technique*, in «Industrialization and society», Unesco-Mouton, 1963.

⁹ Per una descrizione rapida ed efficace dei tipi imprenditoriali in una prospettiva dinamico-evolutiva cfr. FERRAROTTI, *L'evoluzione interna del capitalismo: dal proprietario al manager*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», vol. 2, n. 2, aprile-giugno 1961. Sulla correlazione tipi imprenditoriali/tipi di organizzazione aziendale nelle piccole imprese vedi M. GERVAIS, *Pour une théorie de l'organisation P.M.E.*, in «Revue Française de gestion», mars-avril, 1978.

manutenzione, di operai specializzati; l'insofferenza dei giovani a subire l'ordine autocratico regnante nelle loro organizzazioni; rifiuto del lavoro di fabbrica da parte di giovani diplomati e laureati; insoddisfazione delle donne operaie ad accettare regole e contenuti normativi privi di giustificazione «aziendale»; infine, circolazione di idee, di informazioni, che si traducono in coesioni sindacali progressivamente più stabili e in produzione di conflitti: questo è l'ambiente con cui deve misurarsi l'imprenditore nella fase attuale. Si tratta di segnali che l'osservatore esterno non percepisce, convinto che piccole dimensioni e assenza di conflitto e problemi siano ancora solidali.

Gli imprenditori calabresi rispondono al conflitto sociale e al nuovo ambiente divenuto complesso e non decifrabile secondo due modalità tipiche. Il tipo medio, e cioè la grande maggioranza di essi, si rifugia nel passato, nel quale trova sicurezza, difende le opportunità della tradizione, si difende dal mercato, magari invocando l'intervento dello stato, rifiutando la «crescita» se del caso ¹⁰. In questo ambiente in cui si è culturalmente formato cerca giustificazione al suo ruolo, la legittimazione di un'attività che comunque esula da esso. L'organizzazione aziendale, di conseguenza, cumula tensioni derivanti da un ambiente artificiale che deve coesistere con un ambiente sociale in trasformazione. In questo caso «la famiglia» e «l'azienda» si configurano come due sistemi sociali potenzialmente estranei, ma reciprocamente vincolantesi. Il sistema dei vincoli reciproci assume un'evidenza empirica nella limitatezza e scarsità dei capitali, nella determinazione degli obiettivi di crescita, nelle modalità di gestione. I «soci» di capitale sono parenti o amici, e loro parenti ed amici lavorano nell'azienda, oltre essi stessi, complicando la struttura delle relazioni e dei ruoli organizzativi. La difesa dal mercato arriva a configurare vere alleanze ed accordi in funzione di una regolazione della sua imprevedibilità, che sfociano, per taluni settori e provincie in una delimitazione precisa. Un codice d'onore, una rete di intermediari esterni all'azienda, «politici», assicurano le «regole del gioco» dell'organizzazione, e sembra disposto a pagarne i costi che conseguono ad una gestione per competenze invece che per fiducia e lealtà. In generale, il sistema dei vincoli del sistema famiglia, la «familiarizzazione», tende gradualmente ad estinguersi, per far posto ad un nuovo sistema di vincoli «economici» e sociali strettamente connessi con l'ambiente in cui opera. Il nuovo sistema di vincoli è ora fortemente associato con il sistema politico-amministrativo, il quale è divenuto la variabile strategica del processo economico della regione. D'altronde, a livello sociale, il ruolo della famiglia è divenuto più circoscritto, e la sua struttura si è fortemente modificata. La composizione del nucleo familiare, pur restando su valori medi al di sopra di quelli nazionali, si è drasticamente ridotto: il 26,3% delle famiglie è composto da 4 persone, il 22,2% da cinque, il 14,3% da sei persone; il processo di ridimensionamento del nucleo familiare è più lento nelle provincie di Cosenza e Catanzaro, più accelerato in quella di Reggio Calabria: ed è proprio in questa provincia che emerge il nuovo tipo di imprenditore ¹¹.

¹⁰ GERVAIS (cit.) ha riscontrato questo tipo di demotivazione alla crescita, in una ricerca empirica su un campione di piccole e medie imprese francesi, come tipica dell'«imprenditore tecnico», il quale opterebbe per la conservazione dell'equilibrio invece che per lo sviluppo che genera incertezza.

¹¹ I dati esposti sono riportati da una ricerca a cura del Formez, *Reddito, lavoro, occupazione nelle famiglie calabresi, Ricerche e Studi*, Quaderno n. 26, Roma, 1981.

Al processo di ridimensionamento del nucleo familiare fa riscontro un parallelo processo di differenziazione occupazionale: l'occupazione cresce soprattutto nel terziario, talvolta con movimenti occupazionali direttamente dal settore agricolo a quello terziario. Naturalmente la modalità dell'occupazione risulta anomala rispetto agli schemi consolidati delle società industriali: tra i lavoratori indipendenti le condizioni professionali più diffuse sono quelle di commercianti (8,6% del totale degli occupati); degli artigiani (4%); dei coltivatori diretti (4,3%); di imprenditori (1,2%); di liberi professionisti (2,9%). In generale il rapporto tra lavoro dipendente e lavoro indipendente rispecchia le medie nazionali, ma l'anomalia sta nel fatto che il lavoro autonomo si concentra nel commercio e in agricoltura ¹². La mobilità socio-occupazionale assume forme diverse: una mobilità *intergenerazionale* «abbastanza diffusa, ma che si può definire lenta, nel senso che il passaggio, ad esempio, da attività nei settori produttivi ad attività terziarie non avviene in un unico balzo, ma in una serie di più balzi»; una mobilità *intersectoriale*, soprattutto dei settori produttivi verso le attività terziarie, con sporadici fenomeni di mobilità in direzione contraria; una mobilità *intersectoriale, tipica dei settori produttivi, con passaggi da attività artigianali ed attività industriali* ¹³.

Pur nello schema di una persistente anomalia, già rilevata, le attività imprenditoriali si giovano di questi processi per un apporto di energie più differenziate: imprenditori e liberi professionisti provengono da diverse condizioni professionali, ed è sempre più frequente il caso di operai specializzati che diventano imprenditori ¹⁴. L'imprenditore «razionale» si forma con più frequenza entro questo quadro sociale dinamico all'interno del quale la famiglia tradizionale si estingue gradualmente, e con essa il suo sistema di vincoli sull'impresa. Ma egli è tanto poco attore principale di questo processo, quanto — piuttosto — un suo prodotto. Non è, nei termini di Landes, un *innovatore sociale* o un «deviante sociale», quanto piuttosto un «ricettore» della trasformazione sociale e dei suoi nuovi valori. La «razionalità» della sua condotta non porta i segni inequivoci di uno svincolamento dalla «tradizione», ma è ancora una tendenza imprecisa al calcolo e alla efficienza. La matrice di questa tendenza applicata all'attività economica non deriva da un *ethos* caratteristico di una élite, consolidatosi nel tempo, quanto piuttosto dal personale curriculum anagrafico e scolastico. Una «razionalità sociale» preesistente, e le esigenze imposte dal mercato sono le vere condizioni della sua esistenza. D'altronde egli non è legato alla «tradizione» perché non ha neppure una tradizione economica alle spalle, con consolidati valori di riferimento. La sua provenienza sociale eterogenea e la frequente «casualità» dell'accesso alla funzione, mentre sono segni inequivoci del processo di mutamento sociale degli ultimi decenni, danno, nondimeno, un carattere di «avventura» alla sua impresa, che nella terminologia francese e anglosassone il concetto di imprenditore ancora conserva. La razionalità organizza-

¹² Ivi, pag. 32-38.

¹³ Ivi, pag. 107-130.

¹⁴ Ivi, pag. 130. Il fenomeno è stato rilevato ed analizzato anche (ma in termini troppo ottimistici) da E. PONTAROLLO, *Tendenze della nuova imprenditorialità nel Mezzogiorno*, Milano, F. Angeli, 1981. Si tratta di una ricerca empirica in quattro province meridionali, una delle quali è Cosenza.

tiva è la specifica risorsa con la quale questo imprenditore si misura con l'ambiente socio-economico. Egli accetta, almeno in parte, il nuovo sistema dei vincoli imposto dalla legislazione, dal mercato del lavoro, dalle tecnologie, dalla forza-lavoro. Utilizza all'uopo le proprie competenze tecniche, applica alla gestione una razionalità nella quale è stato educato. L'organizzazione aziendale ne porta embrionalmente i segni: il sistema delle competenze è definito, un sistema di premi-sanzioni regola le prestazioni lavorative, la funzione produzione è articolata in più livelli, la funzione commerciale è distinta e conosce, non di rado, un'attività di marketing al suo interno, le informazioni adottate per decifrare l'ambiente economico (mercato, concorrenza, costi, etc.) sono raccolte e codificate e così le strutture organizzative subiscono un embrionale processo di formalizzazione. Una gestione «finanziaria» dell'impresa si associa ad una gestione «economica», ed i profitti, parzialmente recisi i vincoli con il sistema familiare, sono di norma reinvestiti nell'impresa. Tendenzialmente, alla graduale estinzione della famiglia quale fonte di risorse primarie, fa riscontro la graduale estinzione presso questi imprenditori di una condotta patrimoniale. Nei termini di M. Weber questo fatto distingue l'impresa «acquisitiva» dalla impresa «domestica»¹⁵.

GAETANO CONGI

¹⁵ M. WEBER, *Economia e società*, 2 voll., Ediz. di Comunità, 1974, p. 93.

Che Papa Wojtyla abbia dato una forte spinta alla ripresa del cattolicesimo in Italia, non v'è alcun dubbio. Ma non è altrettanto certo che la sua scommessa di ricostruire, *attraverso un uso intenso delle comunicazioni di massa*, un popolo di Dio fedelmente ligio al suo specifico magistero, abbia un esito positivo. In particolare non è così certo che il suo presenzialismo abbia gli effetti che si programma in termini di rafforzamento della fede e correzione degli «errori» del mondo. Proverò ad esemplificare questo punto di vista con un'analisi provvisoria di una recente visita del Papa in una città italiana, Salerno. Cercherò di provare come la «parola» dell'istituzione ecclesiastica e del Papa in una sua visita-tipo sia «ascoltata» solo dall'istituzione ecclesiastica e dai gruppi ad essa organicamente vicini, mentre *gran parte della gente è portata a filtrare la parola ufficiale della manifestazione attraverso un medium generale che costituisce la sua specifica ideologia religiosa e che snatura l'intenzione del parlante*.

C'è una certa forzatura in questo tentativo di «spiegare» tutta la manifestazione entro una sola chiave. Ma si tratta di un eccesso dettato dalla necessità di aprire, nello spazio di un breve intervento, la considerazione di questi fenomeni anche ad un punto di vista generalmente trascurato.

Come è noto Papa Wojtyla è considerato, almeno per il Terzo Mondo e per gran parte dei paesi cattolici occidentali, Italia in prima fila, un trascinatore, una personalità in grado di attrarre una folla compatta e innegante (la contestazione del Benelux si pone in un certo senso come una specifica eccezione storico-territoriale). A Papa Wojtyla viene insomma riconosciuto un forte carisma. Non mi risulta che sia stato scritto molto per chiarire questo dato. *Da dove viene il suo carisma?* è possibile individuare delle differenziazioni nelle folle o queste sono blocchi compatti nei suoi confronti? quale è il significato religioso degli incontri di massa? È generalmente difficile trovare riflessioni che sfuggano ai due poli dell'apologia e della polemica religiosa. Ma il tema è troppo stimolante perché lo si abbandoni ad essi.

A Salerno il Papa si è recato il 26 maggio 1985 in occasione del IX centenario della morte di Gregorio VII, di cui Wojtyla ha sottolineato in particolare l'opera di unificazione della Chiesa e la combattività nei confronti del mondo esterno. La sua visita ha avuto quattro tappe: lo stadio dove è arrivato in elicottero, piazza Cavour dove ha ricevuto il saluto delle autorità, il Duomo dove ha incontrato il clero, piazza della Concordia dove ha ricevuto il tripudio della folla e ha officiato la Messa. Tra questi quattro luoghi, un percorso nella «papamobile» tra due ali di folla festante.

I gruppi ecclesiali, come Comunione e Liberazione e i gruppi neocatecumenali già alcune ore prima dell'arrivo occupavano piazza della Concordia: canti, danze, preghiere, ma anche una scrupolosa e orgogliosa separazione distingueva questi coloriti gruppi.

In effetti, ad essi mi è sembrato si limitasse un vero e proprio riconoscimento del carisma del Papa come suscitatore di fede autentica.

Non c'è dubbio che i fattori che costituiscono il carisma di Wojtyła siano tanti, alcuni assolutamente imponderabili. Ma è parimenti fuori dubbio che *in esso vi sia anche un'accorta strategia d'uso dei mass media*. Ciò interviene a definire il rapporto del Papa con la gente. In altre parole *il rapporto a due nasconde in realtà un rapporto a tre: il Papa, le comunicazioni di massa specie la televisione, la gente*. La forza della relazione sta dunque anche nella forza dei mass media come dimensione dell'esistenza collettiva.

Alcune osservazioni di tipo etnografico chiariranno il terreno della riflessione. Una prima riguarda il modo d'essere della folla. Per pura comodità descrittiva si possono distinguere due modalità, che chiameremo del popolo-insieme e del popolo-totalità. Il popolo-insieme è una folla accomunata da una contemporanea attesa di un evento, in questo caso l'arrivo del Papa: al suo interno ciascuno è solo con se stesso o con i propri familiari o con i propri amici. Nei confronti degli altri v'è indifferenza se non fastidio o ostilità; c'è una concorrenza per il miglior posto, la migliore visione, un disappunto per essere lì pigiati, per l'invasione dei vicini. Il popolo-totalità, invece, è uno stato di grazia che si realizza improvvisamente nella folla che diventa come un solo corpo, un solo organismo, un solo grido, un soggetto totale e unitario. Quando arriva il Papa e passa tra la folla è possibile assistere proprio a questa trasformazione immediata e portentosa. Chi un istante prima a stento si sopportava, un istante dopo si trova coralmemente unito e l'istante successivo infine, passato il Papa, ritorna ad essere come prima. Si può certo sostenere che il fatto che tutti salutino, acclamino, applaudano nello stesso tempo non significa che tutti si sentano un organismo unitario; ma non c'è dubbio che esista una influenza reciproca, che i vecchi teorici delle folle, come Le Bon e MacDougall chiamavano «suggerzione». Mi sembra importante sottolineare questo atteggiamento della folla, perché consente di fare comparazioni con altri tipi di folla che accolgono festosamente il Papa. Un osservatore attento come Domenico Del Rio, commentando la visita del Papa in Africa nello scorso agosto, ha colto una precisa differenza tra modi di accogliere il Papa, anche se il suo giudizio appare troppo duro e sommario: «Qui, nella nostra società, che in fondo è adulatoria, le folle, le masse di popolo, guardano, gridano a lui, al papa. Nell'Africa nera, la festa collettiva si realizza nel ritmo, nella danza, si spezza nei gruppi dei danzatori. Si fa festa al papa che arriva, al grande capo religioso che passa, e l'attenzione dei danzatori è presa non da lui, ma dalla coreografia, dal ritmo da seguire. Il canto ritmato, il battere delle mani, il suono dei tam-tam, il tutto concentrato su se stessi, sostituiscono le nostre grida e i nostri osanna rivolti al papa. Tanto è vero che la letizia, il danzare, il tambureggiare, cominciano prima e continuano dopo l'arrivo. Wojtyła passa, saluta con la mano, ma i gruppi nei quali si frange la folla non cessano di danzare, di fare attenzione ai gesti delle mani, al muoversi dei piedi. Tutto si risolve in gioia collettiva, in letizia di popolo, non in esaltazione dell'ospite. L'Africa è genuina, non cortigiana» (Del Rio 1985).

Una seconda osservazione riguarda il comportamento religioso della folla. Quando arriva il Papa a piazza della Concordia, il luogo principale della visita, vi sono probabilmente oltre centomila persone. Ma pochi minuti dopo, consumato il giro a zig-zag nella piazza per salutare da vicino quanta più gente è possibile e esauriti i preliminari sull'immenso palco, quando co-

mincia il servizio religioso vero e proprio, metà piazza sciamia via. La gente torna a casa soddisfatta e sorridente, probabilmente andrà a seguire la visita alla televisione locale, ma rimane il fatto che non assiste alle funzioni sacre. Quelli che rimangono nella piazza poi sono diversamente attenti alle funzioni. Queste sono sempre molto scenografiche e imponenti, adatte a suscitare la curiosità della gente più che il pathos religioso.

Alcuni frequenti episodi colpiscono notevolmente. Una signora sta cantando un inno sacro insieme ad altri: le porgono un panino e tranquillamente smette di cantare e comincia a mangiare, sorridendo e scherzando con chi le si è avvicinato. Al termine riprende il canto. Un gruppo di ragazzi siede a terra rumorosamente con due fraticelli che li intrattengono ridendo sonoramente e tutti insieme si spartiscono del pane e dell'affettato. Si potrebbero riferire numerosi episodi come questi. Ciò che colpisce è il rapporto «inusuale» con il sacro. Viene in mente ciò che ha scritto Lévi-Strauss in *Tristi Tropici* a proposito dei Bororo: «Per l'osservatore europeo, le attività ai nostri occhi difficilmente compatibili che si svolgono nella casa degli uomini, si armonizzano in modo quasi scandaloso. Pochi uomini sono tanto profondamente religiosi quanto i Bororo, e pochi hanno un sistema metafisico così elaborato. Ma per loro le credenze spirituali e le abitudini quotidiane si mescolano intimamente, e non sembra che gli indigeni si rendano conto del passaggio da un sistema all'altro. Ho ritrovato questa religiosità infantile nei templi buddhisti della frontiera birmana, dove i bonzi vivono e dormono nella sala destinata al culto, sistemando ai piedi dell'altare i loro vasetti di pomata e la loro farmacia personale, non disdegnando di accarezzare le loro allieve fra due lezioni di alfabeto... Nella casa degli uomini, gli atti del culto si compivano con la stessa disinvoltura di tutti gli altri, come se si trattasse di azioni utilitarie eseguite per il loro risultato, senza richiedere quell'atteggiamento rispettoso che s'impone anche a un non credente, quando entra in un santuario. Questo pomeriggio, si canta nella casa degli uomini in preparazione del rituale pubblico della sera. In un angolo, dei ragazzi strepitano o chiacchierano, due o tre uomini canticchiano e agitano i sonagli, ma se uno di essi ha voglia di accendere una sigaretta o se è il suo turno di mescolare il paiolo di mais, passa lo strumento a un vicino oppure lo fa con una mano, continuando a suonare con l'altra. Se un danzatore si pavoneggia per fare ammirare la sua ultima creazione, tutti si fermano e commentano, la funzione sembra dimenticata fino a che, in un altro angolo, il rito riprende al punto dove era stato interrotto» (Lévi-Strauss 1955, p. 216). Ciò che colpisce molto della piazza del Papa è proprio uno slittamento verso una forma di disinvoltura nei confronti del sacro, in presenza di colui che si pone come artefice di un ritorno alla solennità del sacro. Certamente si può osservare che la disinvoltura verso il sacro è sempre stata presente nel nostro mondo e non c'è bisogno di stupirsi come Lévi-Strauss il quale per altro dichiara che lo stupore gli deriva dalle sue memorie infantili di un severissimo sacro ebraico del nonno rabbino a Versailles. Basterebbe pensare alle nostre feste patronali, alle processioni sontuose e barocche che si sono praticate per secoli. In fondo è solo con il Concilio di Trento che «con una controrivoluzione culturale vittoriosa», la Chiesa impone «il principio tutto moderno, della separazione fra il sacro e il profano» (Camporesi, 1981, p. 144) e spesso questa rimane solo un principio, appunto. Ma è probabile che questo tipo di disinvoltura verso il sacro derivi anche, se non soprattutto, da altro. Ed è a questo che ci introduce la terza osservazione che presen-

to. Ho camminato a lungo tra la folla che sciamava, sia dopo l'arrivo del Papa nella piazza, sia, per quelli rimasti fino al termine, dopo la partenza del Papa. Ciò che ho ascoltato quasi esclusivamente nelle conversazioni della gente è stato il confronto tra il Papa televisivo e il Papa dal vivo. Chi diceva che era più importante alla televisione, chi il contrario, chi pensava che fosse più vecchio dal vivo, chi scherzava sull'aspetto rubicondo visto da vicino, segno di buone mangiate e bevute. La conversazione prevalente, fatta eccezione per i gruppi ecclesiali che non ho seguito, era il confronto con il Papa televisivo.

È quest'ultima osservazione che mi porta ad abbozzare l'ipotesi di una duplice modalità di relazione del Papa con la gente: una diretta, una mediata dalla televisione. Queste due modalità non sono conciliabili: ambedue presenti nelle visite papali, in realtà sono alternative. Proviamo ad esaminarle entrambe. Per la relazione triadica, con la TV in mezzo, il Papa appare un personaggio televisivo, un ruolo, una presenza che appartiene al mondo al di là dello schermo, realtà superiore, più forte, potremmo definirla «iper-realtà», dotata di maggior forza della realtà piatta del quotidiano. Tale realtà è una nuova forma di sacro, come *luogo di metasignificazione collettiva*. Possiamo riconoscere in ciò i tratti di quella contrapposizione richiamata da Di Nola nella dinamica del sacro/profano «fra lavoro quotidiano produttivo e aspirazione umana a qualche cosa di diverso della routine del quotidiano e del banale, quasi che l'uomo non si senta realizzato nei ritmi più o meno automatizzati di produzione e sia costretto a proiettare in qualcos'altro la soluzione delle sue angustie e del suo disagio del tempo» (Di Nola 1981, p. 362); oppure un luogo di quella necessità richiamata da Ferrarotti: «'Sacro' è il metaumano che più occorre alla convivenza umana, pena l'appiattimento del vivere, l'offuscarsi del parametro o punto di riferimento contro cui misurarsi» (Ferrarotti 1983, p. 118). Ma si tratta di un sacro ben diverso da quello cattolico. Più che costituire il fondamento invisibile della realtà visibile, esso è la rappresentazione di un'altra realtà, parallela a quella ordinaria, sensibilmente presente, ma non raggiungibile. Vi si accede quotidianamente e non è per essa necessario interrompere la temporalità ordinaria, come per il sacro cattolico; è familiare, vi si può sempre riferire, stabilire un contatto, basta accendere la televisione.

Il sacro dei grandi pellegrinaggi si raggiungeva con grande fatica, dopo aver percorso chilometri di strada o viottoli impervi. Il sacro televisivo è estremamente ravvicinato, familiare. Ravvicinato, anche se non pienamente raggiungibile. Rimane una realtà separata, come il sacro in generale. Qui la separatezza è data dallo schermo. Non è possibile oltrepassare il confine sacro-non sacro, perché lo schermo impedisce di accedere all'interno, nel cuore del sacro. È molto vicino, ma non ulteriormente avvicinabile. Questa caratteristica gli conferisce una familiarità sconosciuta alla tradizione cattolica ufficiale e paradossalmente più vicina al sistema metafisico dei Borro cui faceva riferimento Lévi-Strauss.

Il sacro televisivo non implica trascendenze: non v'è nessuna verticalità di piani di una realtà unitaria e gerarchizzata, come nella cosmologia religiosa cristiana, bensì un'orizzontalità di livelli di realtà plurali. Almeno due inizialmente, quella quotidiana, individuale e personale, l'altra atemporale, collettiva e impersonale. Contrariamente a ciò che si potrebbe pensare facendo riferimento al divismo e allo star-system, il sacro televisivo non è personalizzato. Ogni personaggio è una figura di un intreccio di ruoli,

immagini, momenti, memorie, flash-backs, cesure, intermittenze, spostamenti che comporta una confusionalità perenne, un melange involontario, un'assenza di identità di soggetto e di personaggio. La stessa immanenza favorisce l'impersonalità, in quanto il personaggio guardato in un certo momento nello schermo, ha un'esistenza occasionale e momentanea, che si esaurisce immediatamente non appena si cambia canale o non appena quel personaggio esce di scena o addirittura mentre esso si stempera in un altro ad esso fungibile, in un continuo flusso di identità.

L'immanenza e l'impersonalità di questo sacro lo rendono molto simile al sacro pagano-politeistico di cui parla Augé, quando contrappone il genio del paganesimo a quello del cristianesimo (Augé 1980, pp. 918 sgg.). Come quello, per giunta, il sacro televisivo non riconosce «una distinzione fra il visibile e l'invisibile: al contrario, tutto qui è visibile, al punto che l'avvenimento chiave del monoteismo, la morte, lungi dal creare la strana unità di destino che nelle religioni di redenzione collega ogni figura individuale a quella del Dio unico, non pone problemi se non ai viventi preoccupati di cancellare il disordine sociale di cui essa è il segno» (id. 927). Non si può far a meno di ricordare a tale proposito ciò che succede nel serial televisivo *Dallas* quando l'attore che impersona il ruolo del capo della dinastia muore. Semplicemente viene sostituito con un altro attore e il «disordine» del disagio dell'assenza è presto superato.

Si può dire, parafrasando il ragionamento di Augé, che ciò che è in gioco nella contrapposizione qui sunteggiata tra sacro cattolico e sacro televisivo è l'esistenza di «differenti rappresentazioni della vita, dell'uomo e, più precisamente, dell'individuo» (id. 920).

L'avvicinamento al sacro televisivo non è ritualizzato come avviene per il sacro cattolico; non occorre compiere riti particolari per accedervi, basta premere l'interruttore dell'apparecchio televisivo. Il limite non è stabilito da un'Autorità esterna, una Parola, una Verità che fondi la comunicabilità stessa con il sacro, ma dentro il proprio vissuto, il proprio quotidiano, cioè dentro il non-sacro; in questo è essenzialmente non-religioso, se per religione si intende l'istituzionalizzazione del sacro (Ferrarotti 1983, p. 52). Inoltre non è comunitario, ma fortemente individualizzato. La religione cattolica ha sempre mantenuto un'equilibrio tra la relazione personale con Dio e il Corpo Mistico, tra individualizzazione, da essa stessa elaborata sul ceppo delle antiche religioni pagane, e comunitarismo, come tensione alla Comunità dei Santi. Il sacro televisivo abolisce del tutto la comunità e ogni forma di unità. Pur essendo fondato su modelli simbolici comuni, su codici di comunicazione collettivi, la sua fruizione avviene al di qua di ogni aspetto comunitario, nell'immaginario individuale, che quanto più è dominato dai grandi codici collettivi, tanto più pretende di essere assoluto. L'estremo di questa situazione contraddittoria e inconsapevole è quel personaggio del film di Peter Sellers, «Il Giardiniere», che confonde realtà e immagine televisiva e pensa di poter mutare la prima, usando il telecomando: situazione estrema rappresentata da un radicale spostamento del confine del sacro che arriva a coprire territori che mediamente (ma solo mediamente, appunto) il codice lascia alla realtà del non-sacro. Il Giardiniere ci ricorda che non vi sono regole fisse per la determinazione del confine tra realtà quotidiana e immaginario televisivo.

Paradossalmente la visita del Papa produce la stessa operazione individualistica del Giardiniere. Infatti il Papa-qui consente il superamento del

confine, il suo spostamento fino ad abbracciare territori generalmente non-sacri, riavvicina fino ad unire — finalmente — l'aldilà e l'aldiqua, il sacro e il non-sacro. Rappresenta, nel senso di rendere presente, il sacro, non più oltre lo schermo, ma in mezzo a noi.

Il passaggio dal sacro al non-sacro che il Papa-qui consente è l'esatto contrario del sacrificio della vittima, basilare rituale religioso. Qui il passaggio avviene verso il sacro, lì verso il profano. L'uno è sacralizzazione, l'altro è desacralizzazione. Nel sacrificio attraverso la vittima, la comunità degli uomini raggiunge il piano del divino (Mauss e Hubert 1902-1903); nel Papa-qui, attraverso la visione concreta il sacro raggiunge gli uomini. Nel sacrificio si compie un atto individuale sancito dall'immaginario mitico collettivo (l'esperienza attiva riguarda il sacrificio e il sacrificante) nel Papa-qui l'atto è collettivo (cioè tutti ne sono protagonisti, perché tutti incontrano il sacro), ma l'immaginario è individualizzato, o meglio è composto dalla somma degli immaginari individuali.

Nel sacro cattolico c'è un esempio almeno di discesa del sacro (a parte il dogma centrale dell'incarnazione di Cristo, fondamento degli inizi): è il caso delle apparizioni dei santi. Anche qui si tratta di una intrusione del sacro nel piano del non-sacro. Ma nel caso televisivo, il Papa-qui non è intervento di una trascendenza, ma solo la riunificazione di due mondi scissi, normalmente schizoidi; L'apparizione è l'intervento del trascendente nella realtà, una realtà non duplice, ma unica e composita (visibile e invisibile, umano e divino). L'apparizione rende appunto visibile l'invisibile, vicino alla realtà dei sensi ciò che è già vicino nella realtà della conoscenza. Il Papa-qui, invece, riduce insieme, in un certo corto circuito, un mondo che i media tengono diviso, e rappresenta una riunificazione apparente dell'io diviso tra un mondo quotidiano banale e un bisogno di evasione. Tale reintegrazione durerà ovviamente solo il tempo della visita.

Non voglio dire che l'unico modello di sacro presente in una visita del Papa sia questo: c'è ovviamente il sacro cattolico. Ma il sacro televisivo lo influenza decisamente, a mio parere, lo stravolge, producendo effetti di distorsione della comunicazione. Il sacro cattolico si fonda sulla Parola, la Gerarchia e la Verità. Il Papa pronuncia discorsi che costituiscono insieme l'espressione della gerarchia e l'interpretazione della verità. Ogni cosa detta sottolinea la distanza tra chi dice e chi ascolta, chi sa e chi apprende, chi è immobile e chi è in cammino. Nessuna distanza invece al sacro televisivo, tutto è ravvicinato, tutto è equivalente, ci si avvicina senza trepidazione e senza necessità di legittimazione. È un sacro familiare che nasce da rapporti familiari con la televisione. Se il cattolicesimo si basa sulla Parola, questo usa le parole come rumore. Non è mai definitivamente interpretato, ma quotidianamente interpretabile, dicibile. Se il primo si fonda sulla Gerarchia, questo non è localizzato in un punto preciso, e mobile. La Gerarchia è localizzata ma inavvicinabile; il sacro televisivo è senza luogo ma accessibile. La Verità cattolica non consente ritorno, spostamento, sottrazione; il sacro televisivo offre continuamente alternative sullo sfondo, nulla è irrevocabile, scontato per sempre. Infine per riprendere la terminologia precedente, il popolo televisivo è sempre un popolo-insieme (tanti Giardinieri, con tanti gradi di «confusione»).

La relazione a due tra il Papa e la gente è organizzata dall'istituzione ecclesiastica in modo ovviamente opposto. Il messaggio del Papa vuole arrivare direttamente alla gente, utilizzando anche la televisione, ma in qual-

che modo scavalcandola. L'«errore» sta nell'ignorare la forza del sacro televisivo e tecnologico.

La visita del Papa è una metafora del popolo che Wojtyła desidera: un popolo-totalità, un corpo e anima che devono superare il guado del mondo moderno e della secolarizzazione. In realtà la gente risponde all'appello del Papa, il popolo-insieme si trasforma in popolo-totalità, ma solo nel momento in cui il Papa è lì presente a determinarlo. La presenza del Papa rende il popolo una totalità e più per la logica del corto circuito della visione concreta del sacro televisivo che per la specificità del sacro cattolico. Paradossalmente il presenzialismo del Papa lo ha condotto in un vicolo cieco. Più viaggia e più dovrebbe viaggiare, più è presente e più dovrebbe esserlo. Per usare la televisione senza esserne usato, l'unica strada sarebbe quella di essere più presente della televisione, più frequente delle immagini elettroniche, costruendo quell'immagine unitaria forte che la frantumazione dei media non consente (immagine da Culto della personalità). Sarebbe questo l'unico, impraticabile, modo per utilizzare il medium senza esserne metabolizzato, restaurare la Parola, la Gerarchia, la Verità, rendere l'insieme di spettatori una totalità. Il popolo del Papa-qui è una totalità che dura il tempo della visita. Inoltre esso ha un altro sacro come riferimento: surrettiziamente il sacro televisivo s'è scavata una comoda tana sotto il sacro cattolico e lo consuma in maniera indolore. La collettività sembra compatta e nessuno si sognerebbe di metterlo in dubbio. Ma essa è fatta di tanti Giardinieri di Peter Sellers, dotati di un idiosincrasico rapporto «elettronico» con l'Evento. In un curioso circolo vizioso più il carisma del Papa è accresciuto dalla televisione più esso non è più utilizzabile per i fini che si propone l'istituzione che lo ha stimolato; più si accresce, più è inutile. Bisogna riconoscere che quella del Papa è un'impresa titanica: trasformare i suoi acclamatori in una totalità organica utilizzando e tentando di piegare il mezzo che rende quelli più separati, frantumati, scissi nel loro stesso vissuto; ma sembra essere anche un'impresa disperata.

PAOLO APOLITO

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- M. AUGÉ, 1980, *Religione*, in *Enciclopedia*, vol. 11, Einaudi, Torino.
- P. CAMPORESI, 1981, *Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, in *Storia d'Italia, Annali*, 4, «Intellettuali e potere», Einaudi, Torino, pp. 79-157.
- D. DEL RIO, «Wojtyła ascolta la voce dei tam tam», *La Repubblica*, 21.8.1985.
- A.M. DI NOLA, 1981, *Sacro/profano*, in *Enciclopedia*, vol. 12, Einaudi, Torino, pp. 313-366.
- F. FERRAROTTI, *Il paradosso del sacro*, Laterza, Bari-Roma 1983.
- C. LÉVI-STRAUSS, 1955, *Tristes Tropiques*, Librairie Plon, Paris (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1960).
- M. MASS e H. HUBERT, 1902-1903, «Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice», in M. Mauss, *Ouvres*, t. I, Edition de Minuit, Paris 1968, pp. 193-307.

7. *Autonomia e dipendenza del lavoro: primo ordine di vincoli e risorse.*

È noto che ogni attività mentale-creativa è contrassegnata da alti livelli di autonomia e al tempo stesso di complessità e autocontrollo³⁵. È altrettanto vero che essa si trova inserita in un contesto di vincoli che, in modo e misura diversi nei diversi settori, presiedono alla realizzazione del prodotto intellettuale, fornendogli, insieme ai requisiti di legittimità, le risorse materiali necessarie, i supporti tecnologici ed economici, il riscontro pubblico e sociale, ma richiedendo in cambio l'obbedienza di certe scadenze, il rispetto di certe esigenze dell'uditorio, la disponibilità a prestazioni di sostituibilità e intercambiabilità.

Tre variabili svolgono un ruolo primario nella definizione dei margini di autonomia e dei livelli di controllo del lavoro intellettuale qui considerato. In primo luogo, il rapporto con l'*istituzione* (intesa in senso lato) in quanto controparte dell'ambivalente funzione di risorsa di legittimazione e supporto economico e di vincolo alla creatività e al cambiamento; in secondo luogo la relazione con la comunità professionale d'appartenenza come interlocutore dotato di potere di controllo ma anche di potenzialità collaborative e solidaristiche; infine, la rilevanza e la vicinanza dell'audience. Come riscontro di efficacia e come regolatore di interessi. Il fattore «complessità» (intesa come densità e ricorrenza di problemi che richiedono una soluzione non pilotata da istruzioni esterne) si esprime in modo diverso per le tre categorie. Per fermarci soltanto ai prerequisiti funzionali richiesti da ciascun tipo di prestazione: mentre il sociologo si confronta con un repertorio obbligato di conoscenze e competenze (la tradizione sociologica), il regista deve in primis possedere un'abilità tecnica specifica, lo scrittore invece si troverà di fronte l'imperativo di mantenere vive le proprie fonti di ispirazione e la propria fertilità immaginativa.

La categoria che qui definiamo come *sociodipendenza*³⁶ dovrebbe segnalare il processo d'interazione necessaria con l'ambiente. La sociodipendenza aiuta infatti a individuare quella serie di legami volontari e involontari con altri soggetti sociali vicini e lontani che sostengono la produzione intellettuale fin dal suo nascere. Si potranno individuare: un primo livello di sociodipendenza di carattere sistemico (rapporto con i gestori delle risorse strutturali della produzione culturale); un secondo livello di carattere *tecnico-organizzativo* (regime di relazioni e contatti con altri coinvolti nello stesso circuito lavorativo); un terzo livello di carattere *ecologico* relativo ai rapporti di familiarità-vicinanza con «confidenti», «portatori d'acqua», «complici», ispiratori, maestri.

* Per la prima parte, cfr. La C.S. n. 74, Estate '85.

³⁵ Cfr. L. GALLINO, *Informatica e qualità del lavoro*, Roma, Editori Riuniti, 1983.

³⁶ Cfr. F. BARBANO, *Salute e cultura sociale*, Torino, Giappichelli, 1980.

La presenza o assenza della terza variabile presa in considerazione — le attrezzature «tecniche» di lavoro in senso lato (dal calcolatore agli archivi, dalla macchina da scrivere al foglio bianco) — definisce non solo il carattere di arcaicità/modernità degli strumenti di lavoro ma anche i margini di flessibilità/rigidità della sua conduzione.

Tutto ciò, se da un lato smentisce lo stereotipo di una totale autonomia-autosufficienza del lavoro intellettuale, dall'altro pone il problema di individuare l'estensione e la permeabilità delle sue effettive interazioni col mondo esterno. Il concetto di *stile*^{36 bis}, ad esempio, segnala la possibilità di ritrovare l'intervento individuale nel campo delle opzioni tematiche e procedurali, che sono già limitate dall'adesione ad un determinato ruolo e ad un determinato genere. Si può presumere l'esistenza di una varietà di stili di gestione del rapporto con le istituzioni e con il mercato, del rapporto con l'ambiente (legami attivati con la comunità nel suo complesso, gruppi di appartenenza o riferimento, partners di lavoro), del rapporto interno col proprio processo lavorativo (il lavoro che riflette sul lavoro, l'esperienza che interviene sulla creatività, il mestiere che ne delimita i confini, la sfera del quotidiano che interrompe o supporta il ritmo di creazione e di produzione).

Un effetto importante dell'interrelazione tra sfera personale e sfera professionale è ad esempio quello dell'ulteriore distanziamento e opacità all'osservazione che il lavoro intellettuale acquista in questo suo continuo procedere per ridefinizioni di appartenenze, per differenziazioni di interessi, per composizioni di esperienze, per cambiamenti di prospettiva.

In quest'ottica, l'«arte intellettuale» richiede non soltanto competenza, esperienza, originalità, ma anche abitudine psicologica a sopportare da un lato lo shock culturale^{36 tris} prodotto dalla continua richiesta di modificazione del proprio bagaglio intellettuale, dall'altro la tensione data dalla continua «concorrenza» di persone in situazioni analoghe a quella che il soggetto sta vivendo e sperimentando.

Cade così uno stereotipo. La vita del «pioniere» solitario ed «autodiretto» che non ha bisogno di leggere riviste e pubblica soltanto per il bene delle generazioni future. «... l'Uomo che arriva in prima linea nella ricerca — osserva de Solla Price — trova altri con la stessa preparazione fondamentale nello stesso campo, alle prese con gli stessi problemi e impegnati a cogliere le mele dallo stesso albero...»^{36 quater}.

Seppure il dato di libertà condizionata del lavoro intellettuale dev'essere comunque rintracciato sul segmento sistema — strutture di attività — situazioni concrete — vi è da domandarsi se nella declinazione personale dello stile di lavoro e di vita dei vari soggetti concretamente considerati, tale sequenza, teoricamente plausibile, sia nei fatti verificabile. Può cadere

^{36 bis} Si propone, qui, per analogia, il concetto di *stile* nella accezione generale suggerita dalla linguistica moderna: ovvero come: «varietà relative agli ambienti sociali cui appartengono i parlanti e alle condizioni in cui si realizza l'enunciazione». Il problema, che vale anche nell'analogia, è come si concili l'esistenza di principi generali, formali e culturali di strutturazione interna, che limitano la varietà delle scelte stilistiche, con il nucleo discorsivo di «quell'autore e di nessun altro» (cfr. C. Segre, *Stile*, Enciclopedia Einaudi, Torino, Mondadori, 1979).

^{36 tris} Cfr. A. MC CLUNG LEE, *Una sociologia per l'uomo*, cit., p. 226.

^{36 quater} Cfr. D. DE SOLLA PRICE, *Sociologia della creatività scientifica*, cit., p. 99.

qui un secondo stereotipo e cioè che argini, freni, blocchi all'attività del soggetto provengano prevalentemente e solamente dall'esterno o dall'«estraneo». Ma, se non è così, con quali mezzi coglierli?

Evidentemente, quell'interrogativo, se non esclude, marginalizza tutte le vie indirette d'accesso all'attività intellettuale, quali, ad esempio, l'*analisi delle opere*, che ne coglie i punti «terminali» visibili, e l'analisi del curriculum, che ne rileva, invece, le traiettorie esterne. Ambedue questi percorsi conoscitivi più o meno esplicitamente scontano la figura dell'intellettuale come «campione di una serie culturale» o disciplinare.

Il curriculum delle opere e la mappa di appartenenze di un personaggio costituisce, infatti, un mezzo per ricostruire l'immagine pubblica di una disciplina o di un'«arte» piuttosto che gli itinerari personali del soggetto affiliato a quell'arte o disciplina. Spesso tali itinerari sono caratterizzati da scarti e inadempienze rispetto al modello atteso, scarti e inadempienze che vengono perciò auto-censurati o rielaborati secondo uno standard culturale condiviso: si pensi ad esempio come può venir censurato o al contrario premiato un curriculum professionale connotato da elementi localistici a seconda dei modelli culturali vigenti (*modello dell'attaccamento alle radici, modello della sperimentazione*), in un determinato periodo, per le diverse categorie.

Il presupposto che regola la stesura (e la lettura) del curriculum è la sua *parametribilità*, ovvero la possibilità di commisurare ambiti di attività, campi di interessi, stili di lavoro, livelli di produttività ad uno standard convenzionale.

Il curriculum inteso come storia professionale individuale ma trattabile anche «statisticamente» (in quanto fornito di elementi tra loro comparabili: quantità di pubblicazioni e/o di prodotti, pluriappartenenze, riconoscimenti e cariche, ecc.) presuppone, infatti, un accordo implicito sul fatto che l'istanza riflessiva e critica interessi al «lettore» soltanto in quanto si risolve e si prolunga in episodio creativo e, quest'ultimo, in occasione produttiva.

È evidente che in tal caso non può in alcun modo comparire traccia di tutto quell'arsenale di riflessioni, tentennamenti, scommesse, rinunce che costellano l'attività intellettuale nel suo farsi e modificarsi.

7.1. Le condizioni tecnologiche e relazionali di lavoro: dallo stereotipo alla realtà

Lo stereotipo più tradizionale consegna all'osservatore l'immagine dell'intellettuale chino al tavolino, munito unicamente di penna e foglio bianco. Tale stereotipo non pare, peraltro, troppo distante dalla realtà proposta da un universo letterario e culturale come quello attuale, che nuovamente promuove oggi la separatezza e l'individualismo. Tuttavia anche ammesso che chi scrive pensi e progetti in perfetta solitudine e isolamento, raramente può fare a meno di attrezzature per gestire, ordinare, «memorizzare» il materiale di cui va scrivendo: dagli appunti sparsi al registratore; dall'idea fissata sul taccuino alla consultazione di testi in archivi, dalla paziente riesumazione di documenti e di lettere, allo studio o alla traduzione di un autore del passato: il tavolo di lavoro dello scrittore non può certamente essere sgombro. Nella realtà si ritrova spesso sovraccarico, raramente ordinato.

Seppure non si può non concordare con chi ha ridimensionato (come Escarpit)³⁷ la tesi del rapporto editore-scrittore come rapporto «mercificato» tra un acquirente e un fornitore di materia prima, è indubbio che lo scrittore non può sottrarsi ai vincoli, in particolare ai tempi imposti dall'«editing» delle sue opere: il «paradosso», quantomeno psicologico, entra così anche in questa sfera: dopo il (quasi sempre travagliato) parto simbolico, la «creatura» viene definitivamente consegnata a mani estranee, e sottratta a «cure» le cui regole non siano rigidamente predisposte. Anche lo scrittore — figura autonoma per eccellenza di lavoratore intellettuale — entra in un sistema di «rilevanza imposta» (l'attesa dell'«uscita») lasciandosi dietro un sistema autogestito e intriso della sua personalità di *autore*^{37 bis}, per entrare nei meccanismi «duri» del mercato.

Scadenze e ritmi si impongono e si applicano non solo al prodotto finito, ma anche alla fabbricazione del testo semilavorato (senza pensare al caso troppo eclatante dell'americano Hardol Robbins, confezionatore su domanda del prodotto richiesto, non si può non tener conto anche per l'Italia di modelli articolati ma di «genere» collaudati per diversi, provvisori, ma esigenti uditori)³⁸.

Ma perché si possa propriamente parlare di tecnologia come presenza che in qualche modo «aliena» l'autore dal prodotto, introducendovi elementi non ancora previsti nell'ordine originario di produzione creativa e ideativa, occorre osservare il regista al lavoro. L'inquadratura (il taglio) e il montaggio costituiscono i due momenti tecnologici fondamentali attraverso cui viene prodotto qualcosa di diverso e di nuovo rispetto a ciò che pre-esiste e viene «ripreso»: questo qualcosa di nuovo e diverso sono il ritmo figurativo e la successione delle idee che debbono venire espresse dal film, ma che possono essere realizzate solo quando il film è proiettato sullo schermo^{38 bis}.

Nel caso del sociologo o di altri studiosi che sono costretti ad utilizzare in qualche modo strutture «extramentali» di organizzazione dei dati e delle idee e archiviazione delle informazioni, la macchina (ad esempio il calcolatore) è una presenza potenziale che si può attivare o lasciare sullo sfondo, ma che certamente segna e scandisce il ritmo di produzione della ricerca sociologica, ne individua il taglio e determina inevitabilmente il ciclo di vita di un'informazione o di un'esperienza.

Infine la relazionalità-socialità, ovvero la *socio-dipendenza*; che si è definita tecnico-organizzativa: ci si riferisce con ciò al grado di dipendenza del lavoro dall'«altro sociale» e che nello specifico si costituisce sugli effetti

³⁷ Cfr. R. ESCARPIT, *Letteratura e società*, Bologna, Il Mulino, 1972.

^{37 bis} Il termine «autore» è usato, in questa sede, nel senso specifico già richiamato (e distinto da altri usi dello stesso termine) da Foucault: l'autore di cui si parla è l'individuo concreto che in un certo momento ha compiuto un certo lavoro, non già l'autore astratto che occupa una posizione che altri potrebbero occupare purché accettino lo stesso sistema di simboli...». M. Foucault, *Alla ricerca dell'autore*, in *Archéologia del sapere, Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 1971.

³⁸ Il fenomeno della confezione «su domanda» del prodotto letterario viene evidenziato per il panorama culturale italiano da G.C. FERRETTI, *Il best-seller all'italiana*, Bari, Laterza, 1983.

^{38 bis} Cfr. B. BALAZS, *Il film*, Torino, Einaudi, 1952, in part. Cap. VI: «La macchina creativa», pp. 50-59.

di reciprocità prodotti dalla presenza e, soprattutto, dal coinvolgimento di altri nel lavoro, in tutte o in alcune sue fasi di ideazione e realizzazione.

Solo in questo senso stretto quindi non vi è lavoro meno «sociodipendente» di quello dello scrittore, a meno di situazioni di scrittura a «quattro mani», o di scrittori-sceneggiatori. È comunque indubbio che il lavoro di regia non fruisce di minori margini di autonomia «sociale» rispetto a quello di altri intellettuali: nessuna impresa registica può decollare senza la collaborazione continuata di attori, scenografi, tecnici vari: (moltissime imprese registiche sono costrette o prendono a coinvolgere al massimo grado gli attori) seppure è indispensabile il momento, sempre più problematico, del «comando». ³⁹

La natura collettiva e contrattualmente definita dell'impresa è del resto confermata dalla indicazione nominativa dei partecipanti a diverso titolo al lavoro che compare alla fine delle proiezioni televisive e cinematografiche.

Nel campo sociologico il lavoro di ricerca si presenta, com'è ovvio, con un alto grado di «sociodipendenza» in relazione non solo ai vincoli imposti da una committenza esterna, ma anche ai più impliciti obblighi e rituali del codice accademico. Si potrebbe credere che, al contrario, il lavoro tecnico consenta maggiori margini allo sviluppo della dimensione individuale. In realtà questa è un'ipotesi tutta da verificare se è vero, come sostiene Gouldner, che per quanto individuale una parte della individualità del ricercatore ha un carattere «convenzionale» ⁴⁰

7.2. Il rapporto con il futuro

È certamente uno dei fattori che rendono più immediatamente evidente il carattere di complessità-autonomia che caratterizza l'attività intellet-

³⁹ Cfr. G.P. PRANDSTRALLER, *Professione regista*; Cosenza, Lerici, 1977 inoltre, il recentissimo Sartori, *La fabbrica delle stelle*, Milano, Mondadori, 1983.

⁴⁰ «... Per quanto individuale sia l'opera di teoria, ciononostante una parte della sua individualità ha un carattere convenzionale. Vi sono gli assistenti che hanno aiutato il teorico nella sua ricerca e nei suoi scritti; ci sono i colleghi, gli studenti, gli amici, gli amanti sui quali egli ha in modo informale posto alla prova le sue idee. Dietro ogni prodotto teorico c'è non soltanto l'autore il cui nome appare nel libro, ma un intero gruppo ombra, del quale, possiamo dire, l'autore è emblema». «... Mentre il concetto di autore è in qualche modo convenzionale, esso è l'espressione delle attività e delle iniziative reali di un singolo teorico le cui «infrastrutture» contribuiscono a formare sia le idee che il gruppo-ombra. Il preoccuparsi della sub-teoria o della infrastruttura della teoria non è espressione di una tendenza a considerarla sotto il profilo psicologico, e certamente non è una forma di riduzionismo psicologico. È, piuttosto, il risultato di un realismo empirico, uno sforzo per giungere vicino ai sistemi umani ai quali ogni opera è visibilmente ed intimamente legata...». Cfr. A. GOULDER, *La crisi della sociologia*, cit., pp. 73-74.

Non diversamente C.W. Mills: «... In pratica non c'è mai un momento in cui si comincia a lavorare ad un progetto, perché si è sempre al lavoro, o nella ricerca di qualche idea personale o nell'organizzare l'archivio, o nel prendere annotazioni dopo le letture... Vivendo e lavorando in tal modo... decisa la tua strada, cercherai di porre tutto il tuo archivio, tutto il frugare nelle biblioteche, tutte le tue conversazioni, la scelta stessa delle persone, al servizio di quell'argomento specifico o di quel tema. Cercherai di costruire un piccolo mondo nel quale siano contenuti tutti gli elementi chiave del lavoro intrapreso... Il solo fatto di vivere in questo mondo costruito da te equivale a sapere ciò che occorre, idee, fatti, idee, cifre, idee...» (Cfr. C.W. MILLS, *L'immaginazione sociologica*, cit., p. 223).

tuale. Nessuna attività come quella intellettuale fruisce per «statuto» di maggiori margini di discrezionalità nella programmazione e direzione del proprio lavoro; e, d'altro canto, tale discrezionalità è ritenuta un parametro centrale nella misurazione dei livelli di complessità del lavoro⁴¹.

Quanto a lungo può programinarsi uno scrittore? Quante volte può correggere e ricorreggere il testo che va scrivendo? Quanto spesso può rescindere le iniziative intraprese?

Ciò che conta sottolineare è che non esiste un parametro (non solo competenza e bravura ma neppure esperienza) su cui stimare l'opportunità di sottoporsi alla fatica di interventi di modifica più o meno radicale di un testo: si può rinviare la data di pubblicazione, se si è disposti a sopportarne gli oneri; si può declinare un invito ad un convegno, se non se ne apprezza le gratificazioni attuali e differite; si può «bruciar tutto» e ricominciare da capo se si è disposti al rischio di perdere un pubblico per ascoltare l'«imperativo interiore», e procedere secondo i tempi, magari lentissimi e sofferti, che questo detta.

Il rapporto con il tempo ha ben altra declinazione e scansione nel lavoro sociologico, costretto, spesso, a inseguire e confrontarsi sistematicamente con una realtà in «troppo» rapido mutamento, ad affidare a rapporti provvisori e incompleti la paternità di un'idea o la novità di un dato, a subire continue interruzioni di tensione per verificare la congruenza di un'idea ad un quadro paradigmatico oppure esplorare la possibilità di anticipazioni esistenti nella letteratura classica o corrente di ciò che si crede di aver scoperto o spiegato. Mentre lo scrittore si può affezionare al suo romanzo, ai suoi personaggi, alla sua trama, «riscrivendo sempre lo stesso libro» (o, per il regista, riproponendo lo stesso film) il sociologo deve costitutivamente «passare ad altro», dimenticarsi — (per poi ricostruire ex-post il senso di una continuità) interessarsi a cose diverse (pur se limitrofe) sulle quali non può esercitare e rivendicare diritti di «monopolio».

Se la dipendenza dai tempi «esterni» spesso incontrollabili della macchina — il calcolatore per il sociologo-ricercatore, le attrezzature di scena e di ripresa per il regista — impongono un tempo esterno che spesso interferisce con il tempo interiore, non meno rilevanti sono le rotture che si producono per corti circuiti interni nei diversi tipi e stili di procedimento creativo.

Il calcolo del tempo assume, infatti, un peso strategico anche all'interno del processo lavorativo: posta una certa dose di discrezionalità nel programmare il tempo di realizzazione di un prodotto, sono estremamente varie le declinazioni che di tale facoltà si possono individualmente dare: vi è chi procede secondo ritmi costanti, senza distoglimenti o interruzioni di impegno, ma con possibili sospensioni della tensione. Vi è chi procede con furia, a seconda delle fasi («lavoro sempre di notte», «mi dimentico di mangiare», «non ho sonno al momento in cui devo buttare già un'idea», «devo concludere uno scritto») per concedersi, magari, interruzioni o dilazioni, su altre fasi (di perfezionamento dello scritto, di stesura delle note, di specificazione di passaggi). Tra chi ha «sindromi» all'inizio del «parto simbolico» («non riesco a mettermi a scrivere») vi è chi cerca «ispirazioni» all'esterno, chi

⁴¹ Secondo Jaques, l'orizzonte temporale dominabile da una persona ci dà la misura del suo livello di abilità sociale, (Cfr. E. Jaques, *The Forms of time*, London, 1983).

si crea uno stato di auto-assedio coatto raccogliendo pagine e pagine di bibliografie e obbligandosi a leggerle, sindrome della completezza, e tra chi, invece, ne «patisce» la fine, c'è chi, per esempio, non riesce a licenziare un prodotto con rinvii ossessivi ad una stesura successiva, chi invece se ne distacca, anche se non è completamente soddisfatto, non per superficialità, ma per «metodica» di lavoro (*sindrome del disbrigo*).

Ciò naturalmente, a prescindere da varietà «stilistiche» legate a fattori estrinseci come possono essere i diversi vincoli creati da interlocutori esterni (committenti, «pubblici sostenitori», compagni di strada), strutture di appartenenza, congiunture biografiche.

7.3. Carriere intellettuali: percorsi visibili e bivii interiori

Da quanto si è detto finora appare evidente che: seppure un primo ordine di differenze va sempre, comunque, ricostruito a partire dal settore di attività/appartenenza, e può quindi, in qualche modo, essere *presupposto*, vi è un secondo ordine, meno visibile ma non per questo meno rilevante, costituito dalle *variazioni strategiche individuali* (sempre socialmente e professionalmente orientate) delle modalità di lavoro che può essere solo *ricostruito* con l'aiuto del soggetto e della sua memoria, fedele o infedele che sia, in cui si intrecciano *ispirazione ed esperienza*.

Analogo discorso vale per la *carriera*.

Applicato all'itinerario intellettuale che sappiamo tortuoso, caratterizzato da discontinuità e rotture, aritmie e asincronie rispetto allo scorrere del tempo sociale e istituzionale, il concetto di carriera convenzionalmente inteso pare troppo limitato per essere efficace. Esso infatti implica «una successione di lavori collegati, ordinabili gerarchicamente secondo il livello crescente di prestigio, strutturati secondo una direzione, un piano d'investimento e una sequenza logica prevedibile»⁴². È evidente che una tale definizione (e il modello burocratico che vi è sotteso) è inadeguata a cogliere i complessi movimenti anche orizzontali e gli aggiustamenti e adattamenti — di fini — mezzi — attraverso cui il lavoro intellettuale si costituisce in carriera.

Flusso di carriera. Non esiste uno schema generale di sviluppo temporale della carriera di intellettuale umanista quand'anche essa sia strutturata dentro un'organizzazione che pur parzialmente ne regola i tempi e le modalità d'ingresso e di avanzamento. Innanzitutto l'ingresso nella carriera può conseguire da percorsi eterogenei per durata e provenienza, intervenire imprevedibilmente in un processo di socializzazione destinata ad altre attività o comunque ad altri esiti. Difficile parlare quindi di un elemento vocazionale forte, più spesso presente nella biografia dello scienziato puro o dell'artista; più opportuno è parlare di fattori sinergici e cumulativi nella formazione e nel mantenimento di una personalità «curiosa», genericamente creativa, aperta e «attrezzata» al cambiamento⁴³. Inoltre si può con altret-

⁴² Cfr. K. MANNHEIM, *L'uomo e la società in un'era di ricostruzione*, cit., p. 53.

⁴³ Questo discorso, mentre vale in generale per le arti umanistiche, vale anche per la prima (anni '50) e in parte per la seconda (anni '60) generazione di sociologi italiani. Tra i più recenti contributi sul mutamento di formazione provenienza e destinazione professionale del sociologo cfr. G. STATERA (a cura di) *Professione sociologo*, Palermo, Palumbo, 1980.

tanta probabilità « esplodere » (per creatività e produttività) da giovani o affermarsi più lentamente; veder premiata la fedeltà all'istituzione o la capacità di esplorare e colonizzare « terreni vergini ».

Occasioni e vie di accesso, canali di mobilità, possono essere i più vari, i « ritiri » improvvisi, gli esiti poco scontati.

Tappe della carriera: non sono predeterminabili per il lavoro intellettuale, come invece accade in molte altre carriere. Non è assolutamente detto, ad esempio, che al periodo iniziale debba seguire un periodo di « trial » e sperimentazione e che, ultimo, segue invariabilmente il periodo di stabilizzazione, né tanto meno i periodi di crisi sono prevedibili in base al profilo « esterno » dell'attività.

Il ritiro giuridico-formale dal lavoro, quando vi è, (non esiste pensione per registi e scrittori e per gli accademici essa è comunque posposta rispetto alle altre carriere) non segna necessariamente la fine del lavoro; spesso, anzi, il periodo terminale della carriera coincide con il periodo più fecondo e più « felice » dal punto di vista creativo. Per converso, il periodo iniziale, lungi dall'esser necessariamente connotato in termini di precarietà e di difficoltà (*trial*) può rappresentare un periodo irripetibile di grande « carica » o di grande energia creativa.

Ancora una volta non ci si sente di accettare univocamente lo stereotipo dello studioso — delineato soprattutto per gli intellettuali scienziati — per cui il periodo di maggiore creatività cadrebbe entro un periodo giovanile e sarebbe seguito da una più stabile « performance » di livello ideativo inferiore ma di « rendimento » maggiore in termini di opere e prestigio ⁴⁴.

Ciò dipende non solo, evidentemente, da elementi disposizionali, ma anche dall'intersezione tra « tempi individuali » e tempi collettivi (la fase politico-sociale attraversata, la « fortuna » della comunità conoscitiva in cui si è inseriti, il ciclo di vita dei temi che si studiano, il monopolio goduto da una certa « scuola » o gruppo o comunità conoscitiva, in merito alla promozione e/o allo sviluppo (e chiusura) di certi temi d'interesse, ecc.).

Il lavoro intellettuale umanistico, anche se oggi normalmente praticato, protetto e valorizzato entro i confini dell'istituzione, espone il soggetto a continue tensioni (cambiamenti di stili, esplorazione di nuove sfere di interessi, mutamenti di mezzi e di ambienti espressivi, affacciarsi di nuovi interlocutori) che non è possibile individuare e localizzare a priori. Di molte carriere è invece possibile prefigurare i fulcri temporali critici o cruciali: in alcune il punto cruciale si colloca all'inizio — questo soprattutto accade quando l'istituzione controlla in modo forte e selettivo il processo di reclutamento — come avviene nelle carriere burocratiche, accademiche, mediche, ecc. — Mentre nelle prime, una volta « entrati » si hanno massime garanzie di scatti di carriera, di reddito, di prestigio, per le altre i periodi cruciali possono essere molteplici e di svariata natura, tali da bloccare addirittura ulteriori avanzamenti nella carriera.

⁴⁴ D. DE SOLLA PRICE (*Sociologia della creatività scientifica*, Milano, Bompiani, 1967), ha statisticamente provato l'esistenza di una relazione positiva tra saturazione-rendimento decrescente del sistema scienza da un lato e ciclo anagrafico-professionale dei singoli scienziati dall'altro. J. Ben David (*Roles and Innovation in Medicine*, « American Journal of Sociology », 1980, pp. 551-565), ha dimostrato che le innovazioni scientifiche provengono da ricercatori giovani posti alla base della gerarchia scientifica, oppure da altri posti ai margini della rete di ricerca.

Nel campo letterario comunque, laddove mancano dei prerequisiti rigidi di controllo nell'accesso, il riconoscimento di appartenenza alla comunità avviene non in relazione ad automatismi o a tappe prevedibili della carriera, ma alla performance del prodotto il cui «successo» è il reale indicatore di professionalità.

Si può essere licenziati «scrittori» al terzo libro (a parte i «casi» eccezionali in cui l'«opera prima» segna magari l'unico momento culminante in un percorso successivo di «silenzio») o addirittura essere «riconosciuti» nella propria «grandezza» solo dopo la morte (il «postumo» delinea un genere e un periodo ben individuabili)⁴⁵.

Timing. Nei percorsi intellettuali la ridefinizione del tempo ricopre un ruolo strategico, non solo dal punto di vista della libertà, ma dal punto di vista del «rischio» che essa segnala allo sviluppo del lavoro. Si tratta, naturalmente, di una particolare forma di rischio: non il rischio imprenditoriale che coinvolge persone e strutture; certamente, però, condivide con il rischio imprenditoriale il problema della tempestività e dell'opportunità di una certa scelta: non c'è, in questo caso, errore, ma, più spesso, mancata comprensione della natura della situazione. Non ci sono modelli prefissati, infatti, in grado di garantire il periodo migliore per ritirarsi e studiare (pensare, comporre, scrivere, tagliando i ponti con il resto) o per uscire e verificare la «presa» di ciò che si è fatto o scritto nel mondo esterno: molte traiettorie paiono bloccate proprio in relazione ad un errato calcolo del rapporto tra opportunità e necessità esterne («esserci») da un lato, e bisogni interni («sentirsi») dall'altro. Ma non ci sono nemmeno obblighi di routine professionale che saturino l'intera giornata (considerazione questa che in parte smentisce le dichiarazioni di molti nostri interlocutori che si sentono «in lotta con il tempo»).

Non è escluso poi che un'«uscita ufficiale» possa coincidere con un momento creativo particolarmente felice ma solo qualora vi siano fattori psicologici e relazionali che supportano il fattore istituzionale (percezione di sé, nel gruppo; senso di socialità e di appartenenza, riconoscimenti, garanzie, supporti affettivi e organizzativi, ecc.).

7.4. Investimenti ed esiti

La sociologia dell'organizzazione ha da sempre posto il problema del rapporto tra *fini* di un sistema sociale-organizzativo e *regole* che guidano la condotta dei suoi membri. La declinazione di questo rapporto in termini di sociologica della scienza ha portato a sottolineare in prima istanza l'esistenza di atteggiamenti polari di adesione alle norme: da un lato di convinzione, dall'altro per il calcolo (fruizione delle utilità/timore di sanzioni)⁴⁶.

⁴⁵ Si pensi ad esempio agli scrittori francesi a cavallo tra i due secoli: l'esempio più autorevole è forse proprio Proust che nel secondo dopoguerra ha registrato un successo spiegabile solo in termini di complesse consonanze con il freudismo e in genere con la diffusione della cultura psicanalitica.

⁴⁶ Cfr. S. COTGROVE, S. COX, *Norme della scienza e tipologie degli scienziati*, in G. Statera (a cura di), *La sociologia della scienza, cit.*, pp. 140-145.

Successivamente, in alternativa a questa semplificatoria declinazione del rapporto sistema-soggetto, alcuni autori sensibili alle suggestioni della scuola fenomenologica e di quella interazionista hanno posto come problema centrale anche per lo scienziato quello dell'*indennità*, ovvero di un insieme di percezioni di sé e del proprio ruolo più vario e complesso di quello previsto dall'ambivalenza tra calcolo e vocazione.

Ciascun soggetto può, in quest'ottica, adattare il proprio comportamento ad un sistema di credenze in cui gli elementi di calcolo si intrecciano e talora scompaiono dentro elementi di preferenza e di idiosincrazia (autoconsapevolezza esasperata dei propri limiti, paura delle verifiche, gusto della polemica, amore per la provocazione, ecc.), e tipologie proposte dalla letteratura paiono, in questa prospettiva troppo forti e troppo rigide difficilmente applicabili, inoltre all'intero arco della biografia. Si è, ad esempio, parlato di specialista come di colui che tende a scegliere, a mettere davanti a tutto l'obbedienza al dettato (pratico o conoscitivo) del proprio lavoro anziché la fedeltà all'istituzione, gli si è contrapposto il tipo organizzativo, il quale invece non aderisce in particolare, a *nessuna* delle norme del fare scienza — disinteresse, comunitarismo, universalismo, ecc. —, né del fare carriera, essendo prevalentemente orientato ad acquisire posti di responsabilità organizzativa e manageriale; il *tipo accademico* darà priorità, invece, a quello che l'istituzione ritiene rilevante: la pubblicazione, il confronto con la comunità dei pari, ecc.)^{46 bis}.

Queste tipologie presuppongono un andamento esclusivo e unidirezionale degli orientamenti non modificabili e rinegoziabili nel corso della biografia. Più adeguato, parlare di «sindromi» che, appunto, attingono non soltanto agli elementi puri di calcolo e convenzione, ma ad un complesso intrecciarsi di storia personale, di storia delle comunità d'appartenenza, di «storie» familiari.

7.5. Alla ricerca di un modello

Il lavoro in campo umanistico (specie in sociologia) consente normalmente rispetto a quello scientifico declinazioni più flessibili e articolate dei profili professionali e successioni e incroci tra diverse «identità» nel corso di una stessa biografia.

La pratica sociologica, ad esempio, richiede e frequentemente prevede la commistione di diverse logiche tali che il sociologo «... nei suoi movimenti di lavoro tra organizzazioni municipali, fondazioni, università, segue i programmi cui sono legate sia le sue capacità tecniche, sia la sua filosofia sociale...»⁴⁷. Accade così che si possano considerare le varie strutture di attività come stazioni di passaggio (*sindrome del viaggiatore*) ma pure che, al contrario, ci si ritiri, per coltivare interessi — e stabilire relazioni — strettamente finalizzati al nucleo motivazionale del proprio lavoro (*sindrome eremitica*).

L'esistenza di deboli «feedbacks» tra attore e struttura di attività, tipici dell'organizzazione del lavoro umanistico, può attivare reti di relazioni ami-

^{46 bis} Cfr. B.M. BERGER, *Sociology and Intellectuals: an analysis of stereotype*, in S.M. Lipset and N. Smelser, *Sociology: The Progress of a Decade*, Englewood Cliffs, N.Y., 1961.

⁴⁷ Cfr. H. EILENSKI, *The Professionalization of Everyone* (1964), ora in W. Tousijn (a cura di) *Sociologia delle professioni*, Bologna, Il Mulino, 1979, pp. 113-136.

cali e lavorative che filtrano le indicazioni della struttura — istituzione d'appartenenza — rielaborandole ai fini di sostegno, produzione e conferma d'identità di gruppo (*sindrome cenacolare*).

La distanza tra struttura e attore può configurare situazioni di allontanamento (periodico o intermittente, sistematico o «traumatico») di chi vuole cercare altrove occasioni di approfondimento, *sospensione* della tensione (lo «stage» di studio all'estero), di *esplorazione* di «chances» fornite da strutture esterne all'istituzione, di socializzazione e verifica delle conoscenze, delle competenze e delle relazioni in occasioni di riunioni disciplinari nazionali e internazionali (*sindrome cosmopolita*).

Vi sono carriere e percorsi intellettuali che si alimentano di migrazioni tematiche, di rotture e provocazioni metodologiche (l'esclusione delle vie «convenzionali», la sfida, il ripartire da zero); altre che avanzano per movimenti cumulativi (riesumazioni e motivazioni su «vecchi» interessi, specificazione e delimitazione delle aree di interesse attuale, inclusioni di nuove tematiche entro i confini di quelle già sviluppate, valorizzazione pratico-operativa di un'idea, ecc.). Le prime si accompagnano più frequentemente ad *atteggiamenti pionieristici*, le seconde esprimono interesse e tensione a mantenere fedeltà alla disciplina e si possono diversamente caratterizzare a seconda dello specifico «habitus» del soggetto: *sindrome manageriale* (o del «rendimento»), *sindrome burocratica* (o della «dipendenza»).

Da quanto si è detto precedentemente sembra plausibile l'ipotesi che la fatica del lavoro intellettuale si costituisca anche dalla risoluzione di nodi strategici che non sono dati unicamente dalla complessità tecnica ad esso intrinseca (quella, cioè, che richiede continue decisioni sul come fare e che nei campi qui considerati trova la sua massima espressione), ma anche dalla quota potenziale di autonomia ch'esso può attivare (o a cui può rinunciare) e, contestualmente, dalle occasioni di legittimazione che può ricercare (o cui può sottrarsi).

Dalla varietà delle combinazioni possibili e dalla percezione dei mutamenti, potenzialmente inesauribili, di indirizzo, di stile, di immagini, possono scaturire atteggiamenti diversi e tra cui si potrà avere un individuo estroverso — *open minded* — che elabora la diversità e la molteplicità come stimoli all'apertura e al rischio oppure potremo avere un individuo *worried* che elabora quelle diversità e quegli stimoli come altrettante occasioni di tensione e di sfida interiori. In ambedue i casi è innegabile la profonda interazione esistente tra identità professionale e identità più vasta ⁴⁸.

Arriviamo ad un punto cruciale: se è vero che l'identità non può mai darsi per definitivamente acquisita e immutabile, è certamente problematico affermare che la stabilità nell'organizzazione del comportamento e l'autostima sono inestricabilmente connesse alla stabilità della struttura. Ma allora dobbiamo presupporre una sorta di instabilità intrinseca, strutturale e antropologica del lavoratore intellettuale? E, se no, quali sono gli ancoraggi, gli elementi di tenuta e di strutturazione del suo sistema di vita e di lavoro?

Un repertorio di risposte «tipo» lo si ottiene ad esempio attingendo alle tematiche della sociologia del lavoro, in particolare a quelle rivisitate, anche di recente, del rapporto tra qualità della vita — qualità del lavoro. Da un lato la tradizione ergonomica segnala un rapporto privilegiato tra auto-

⁴⁸ Cfr. H.S. BECKER, A.L. STRAUSS, *Careers Personality and Adult Socialization*, «The American Journal of Sociology», November, 1956.

nomia del lavoro e benessere ⁴⁹; dall'altro la tradizione psicologica suggerisce l'associazione inversa, tra integrazione-strutturazione e armonia ⁵⁰; su un altro versante ancora si propone distacco e autocontrollo come rimedi allo stress prodotto dall'eccesso di identificazione e di coinvolgimento nella propria attività, specie se simbolica ⁵¹.

Si può dire forse, comunque, che la maggiore fonte di tensione proviene dall'impossibilità di ricondurre il modello comportamentale delle situazioni intellettuali (e artistiche) di cui si sta qui discutendo a uno dei due poli solitamente individuati a proposito delle professioni «innovative»: il *modello dell'artista* (massima labilità/massima libertà) e il *modello manageriale* (massima strutturazione/massima responsabilità sociale nell'innovazione).

Neppure il modello di scienziato emergente della nuova sociologia della scienza, quello di un soggetto circondato e, in qualche modo protetto, dalla comunità dei pari, supportato dalla certezza di potersi «sottrarre al giudizio dello stato e dei profani» (Feyerabend), pare potersi atagliare alle situazioni che stiamo esaminando a proposito della sociologia.

Profilo apparentemente spurio (almeno dal punto di vista della sociologia dell'occupazione, del lavoro e della scienza) quello dell'intellettuale umanista: da un lato *spinto* alla riflessione sulla congruenza dei passaggi della sua opera (*senza la legittimità dello scienziato «puro»*) e dall'altra *esposto* all'angoscia e alla fatica della ideazione (*senza la gratificazione estetica dell'artista «creativo» per eccellenza*); e inoltre *sfidato* dall'incertezza della quotidianità (*senza la rassicurante prevedibilità dei ritmi sociali del burocrate*).

Forse più di altri il lavoro intellettuale pone in evidenza la difficile declinazione del generale rapporto tra apertura e chiusura dei sistemi (di personalità) e la problematica gestione dei suoi effetti: come un soggetto aperto ⁵² può evitare di entrare in circuiti «dissipativi», di confusione e di incoerenza? Come un tipo chiuso argina il pericolo di isolamento, «ignoranza e rifiuto» del mondo? ⁵³. Riemerge così il problema dei mezzi di controllo della complessità che è anche in parte il problema di questa ricerca.

rita caccamo de luca
manuela olagnero

⁴⁹ Notava Bonazzi nel suo primo dattiloscritto sul tema come la totale coincidenza tra contenuti del lavoro e volontà dell'individuo sia salutata dalla scuola motivazionalista americana come la massima manifestazione di maturità e di autorealizzazione: eliminati o controllati i vincoli esterni, l'uomo sarebbe «felice» di realizzarsi, senza più ansie, stress, imposizioni gerarchiche esterne. «La qualità del lavoro si travaserebbe immediatamente in qualità della vita, e viceversa». Ma sorge immediatamente una domanda; si chiede Bonazzi: «è proprio vero che si otterrebbe questa coincidenza e soprattutto questa coincidenza significherebbe veramente superamento di stress, nevrosi, infelicità, raggiungimento delle condizioni ottimali di equilibrio interiore, soddisfazione, maturità?».

⁵⁰ Cfr. L. TAYLOR, *Occupational Sociology*, cit., p. 480.

⁵¹ Cfr. A. ROE, *Personal Problems and Science*, in F. Barron, *Scientific creativity*, cit., pp. 132-138; e E. JAKES, *Lavoro, creatività e giustizia sociale*, in parte il capitolo 4: *Tesi sul lavoro e la creatività*, Torino, Boringhieri, 1970.

⁵² Cfr. F. ROSSETTI, *Tipi di identità e tipi di mezzi*, AA.VV., *Complessità sociale e identità*, cit., pp. 248-249.

⁵³ «... Egli (l'intellettuale) si trova di fronte all'alternativa: informarsi o volgere le spalle all'odiosa realtà. Informandosi fa violenza a se stesso, pensa contro i propri impulsi e rischia, per giunta, di diventare volgare, come ciò di cui si occupa...» (Cfr. T. ADORNO, *Le contraddizioni dell'intellettuale*, in: T. Adorno, *Minima moralia*, Torino, Einaudi, 1954, p. 125).

A dieci anni dal franchismo

A dieci anni dalla morte di Franco e dalla fine del franchismo è sembrata opportuna una riflessione su alcuni aspetti culturali di quella che è stata una delle più lunghe e coercitive dittature d'Europa nel nostro secolo.

L'iniziativa («Journadas sobre cultura, ideología y sociedad en la España franquista», tenute a Roma dal 12 al 19 febbraio 1986), promossa dall'Instituto español de cultura-Embajada de España e dal Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'Età contemporanea dell'Università di Roma «La Sapienza», ha costituito un importante momento d'incontro e di scambio tra studiosi italiani e spagnoli e una prima importante tappa per la futura collaborazione tra la principale istituzione culturale spagnola in Italia e il Dipartimento di Studi storici.

La formula scelta, quella di «giornate» di studi e seminari ha permesso l'enucleazione di temi e problematiche — da parte di studiosi di diversa area scientifica e di diversa ispirazione —, tesi a mettere a punto nodi e assetti degli apparati ideologici e culturali del regime franchista insieme a forme culturali dell'opposizione.

Nella maggior parte delle relazioni un grande rilievo — sia come referente contestuale sia come oggetto centrale di analisi — è stato dato al rapporto stato-chiesa. Su questo argomento i relatori si sono potuti avvantaggiare dei risultati della ricerca storiografica portata avanti, negli ultimi anni, da studiosi come Tuñón de Lara, Carr, Fusi, Hilari, Rauger, che hanno permesso di delineare un primo quadro storiografico di ricostruzione del funzionamento di apparati ideologici, sacrali e istituzionali. Ciò era evidente nella proposta del modello sociologico di analisi ad opera del teologo gesuita Alfonso Alvares Bolado¹, guidato dalla ricostruzione in chiave sincronica e diacronica dell'«esperimento» del nazionalcattolicesimo, visto nel primo trentennio come reazione difensiva nei confronti delle spinte modernizzatrici e secolarizzatrici, e successivamente come legittima-

¹ Relazione «Factores de posibilidad y cronología del nacionalcatolicismo» presentata da A. Alvarez Bolado, S.J. (Dipartimento di Teologia - Università di Comillas - Madrid). Introduzione di Julian Donado, direttore dell'Instituto español de cultura - Roma.

zione, in chiave patriottico-religiosa, della «cruzada» in appoggio al golpe del 1936.

Così come nell'illustrazione dello schema ideologico alla base dei libri di testo di storia del primo quindicennio franchista, lo storico Rafael Valls — (Relazione «*Orígenes ideológicos del franquismo: interpretación de la historia de España (1938-53)*», presentata da R. Vall Montes (Istituto Español de Bachillerato - Roma). Introduzione di Niccolò Zapponi (Dipartimento di Studi politici - Università di Roma), — non poteva prescindere dalla totale identificazione tra valori, norme, cultura e religioni che caratterizzò la società spagnola di quegli anni.

Di qui la funzione omologatrice e aggregante della «hispanidad», espressione di un'idea di cattolicesimo «castizo», integralista e indissolubile dell'eroismo bellico e che diventa un momento di coesione nazionale riproponendo l'antico disegno politico dei re cattolici Ferdinando e Isabella di Castiglia.

In questa linea si pone la necessità di uniformare anche i modelli di santità — in particolare quello rappresentato da Teresa d'Avila, la santa preferita da Franco e ritenuta massima incarnazione della «razza ispanica» (Relazione «*Teresa d'Avila: la «santa della razza» (anni 40-60)*» presentata da Giuliana Di Febo (Dipartimento di Studi storici dal Medioevo all'Età contemporanea - Università di Roma). Introduzione di Rosa Rossi (Dipartimento di Letterature comparate - Università di Roma) — a esigenze ideologiche e propagandistiche all'interno di un forte recupero di forme di religiosità barocche.

In una società dove l'insegnamento e la cultura vengono per legge vincolati al dogma religioso e indirizzati verso una netta divisione di ruoli, l'istituzione femminile tendeva alla creazione di modelli tradizionali che si pongono da una parte come annullamento del femminismo laico repubblicano, dall'altra come puntello al consenso. In questo senso hanno funzionato — come ha ricordato la sociologa dell'educazione Marina Subirats (Relazione «*La educación de la mujer: del franquismo a la transición democrática*» presentata da Marina Subirats (Dipartimento di Sociologia - Università Autonoma - Barcellona). Introduzione di Carmela Covato (Dipartimento di Scienze dell'educazione - Università di Roma) la proibizione della coeducazione, l'emarginazione delle donne dai gradi alti dell'istruzione e il loro incanalamento, attraverso la Sezione Femminile della Falange, verso i servizi sociali. Viceversa per i giovani La Ley de Reforma de la segunda enseñanza del 1938 si preoccuperà di codificare un'istruzione finalizzata ad evitare «la rusofilia y el afeminamiento».

Le due relazioni sull'incidenza e presenza del pensiero di Ortega y Gasset e di Gramsci nella Spagna franchista — tenute rispettivamente dall'ispanista José Luis Gotor (Relazione «*Ortega, orteguianos y orteguismo*» presentata da J. Luis Gotor (Dipartimento di Studi linguistici e letterari - Università di Salerno). Introduzione di Carmelo

Samonà (Dipartimento di Studi romanzi - Università di Roma), e dal filosofo marxista Francisco Fernández Buey (Relazione «Il pensiero di Gramsci nella Spagna degli anni '70» presentata da F. Fernández Buey (Dipartimento di sociologia - Università di Valladolid). Introduzione di Alberto Caracciolo (Dipartimento di Studi storici dal Medioevo all'Età contemporanea - Università di Roma) — puntavano invece a individuare l'articolazione filosofica e problematica di due importanti settori dell'opposizione: quello legato alla tradizione liberal socialista, nel caso di Ortega, e il settore legato alla tradizione di linea marxista alla cui diffusione ha dato un importante contributo il filosofo Manolo Sancristàn, recentemente scomparso. Venivano così presentati e ricostruiti filoni di pensiero che in forme più o meno clandestine andavano prefigurando aspetti importanti dell'attuale organizzazione culturale in Spagna.

Come si vede una molteplicità di contributi fondati sulle competenze specifiche dei relatori preceduti dalle introduzioni dei presentatori (A. Caracciolo, C. Covato, J. Donado, R. Rossi, G. Samonà, N. Zapponi) che hanno svolto un ruolo di messa a fuoco di impostazioni metodologiche o delle problematiche trattate, partecipando anch'essi al dibattito.

GIULIANA DI FEBO

Parlando di ideologia

Il 12 e 13 dicembre 1985 si è tenuto a Perugia, per iniziativa di Franco Crespi, un incontro di studio su «Produzione di senso e società: muove forme culturali e ideologia». I lavori si sono articolati intorno a tre relazioni di base e ad altrettante tematiche. La prima, relativa alla «Analisi del linguaggio, ideologia, strutture di potere» ha visto come relatore John B. Thompson, dell'università di Cambridge. Questi ha indicato alcuni punti per lo studio dell'ideologia vista in connessione con l'analisi del linguaggio, evidenziando due principali possibili accezioni: quella connessa con un significato neutrale del termine ideologia, da intendere come sistema di credenze, idee, che coincide con diverse forme espressive, e un significato critico, come relazione fra ideologia e forme del potere. L'analisi dell'ideologia, in quest'ottica, viene ad essere l'analisi dei modi con cui il linguaggio si connette con il sociale. Thompson si è soffermato sui possibili modi, poco proficui, di studio della tematica, modi che condurrebbero a vicoli ciechi; ha rievocato così la posizione di Althusser, oltre alla interpretazione della ideologia come forma illusoria,

falsa coscienza, o ancora, le posizioni di chi vede l'ideologia come contrapposta alla scienza. Ha quindi proposto, per la lettura dell'ideologia, un tipo concettuale, uno metodologico, uno epistemologico. Nel primo caso, ci si porrebbe il problema di come il linguaggio serva a mantenere rapporti di potere e si giungerebbe a concepire l'ideologia come simulazione e reificazione, allorquando una certa realtà storica viene presentata come immutabile. Nell'analisi «metodologica» ci si interrogherebbe intorno ai diversi modi di discorso col potere, si avrebbero riferimenti all'ermeneutica in profondità; l'ideologia, in quest'ottica, non si potrebbe scindere dalla analisi delle forme storiche del linguaggio, che hanno uno scopo di semplificazione e sarebbe da mettere in relazione a forme di interazione. A proposito poi del terzo tipo proposto, quello «epistemologico», Thompson rilevava come l'analisi sociale sia molto particolare, come il soggetto sia capace di interpretazione, come ognuno sia un analista dell'ideologia nella vita quotidiana, mentre si poneva il problema di come si possa fondare una critica dell'ideologia dal punto di vista epistemologico.

Intervenendo nel dibattito, Crespi affermava di concordare sui limiti dell'analisi del linguaggio, sulla necessità di un richiamo ai contenuti del discorso, alle dimensioni del potere; contemporaneamente, metteva però in evidenza dubbi e perplessità che nascevano dalla mancata distinzione fra potere e dominio in questa costruzione, da cui derivava una tendenza a demonizzare tutte le relazioni asimmetriche o a giustificare i rapporti di dominio (v. il rifiuto dell'ideologia come «cemento»). Gigliotti, a sua volta, notava come non sembrassero sufficientemente fondati i presupposti del potere e della verità, nonostante il richiamo ad Habermas, come dal punto di vista dell'impostazione metodologica si potessero cogliere aspetti di ingenuità, v. ad esempio l'ambiguità insita nelle nozioni di linguaggio e di significato, e le oscillazioni in merito da un punto di vista interpretativo, fra senso «oggettivo» del discorso e significato attribuito, su piano quasi locale, dai partecipanti. Così Dal Lago sottolineava la mancata attenzione alla classe sociale, laddove ideologia e classe sono state sempre viste come strettamente connesse fra loro, e Dal Piaz parlava di pensiero debole, mentre Mongardini ricordava come l'ideologia possa essere intesa come modo di progettare la realtà, di fissare gerarchie di valori, consenso; avrebbe, in qualche modo, dimenticato la lezione di Gramsci: del resto, i bisogni emergenti, di vario tipo — e fra questi, quelli religiosi — non si potrebbero spiegare con la concezione dell'ideologia come sostegno del potere: di qui la necessità di una più completa teoria, che analizzi anche il processo storico. Nel dibattito sono anche intervenuti Segatori, che ricordava una prima fase degli studi sull'ideologia (v. Marx e Pareto), una seconda fase, in termini più neutri, con Mannheim, ed infine una terza, con lo sviluppo della sociologia comprendente (Weber, Schutz ecc.); Di Paola, che ha presentato una comunicazione piuttosto atipica dal

titolo «Ruolo dell'ideologia nell'adozione dei paradigmi matematici». Osservazioni sugli esiti del programma: Lanzara, Cipriani ed altri, in un'ampia e vivace discussione.

La seconda giornata ha avuto due temi portanti, «produzione culturale e ideologia» il primo, presentato da Franco Cassano, e «immaginario e ideologia nella vita quotidiana», introdotto da Pietro Bellasi. Cassano, nella sua relazione dal titolo «Il senno del Post», affrontava il tema in relazione all'orientamento filosofico «ermeneutico», letto nella sua contrapposizione all'orientamento illuministico. In particolare, si soffermava criticamente sulle posizioni di H.G. Gadamer, di L. Pareyson, di G. Vattimo. Il finale appariva decisamente problematico, poiché lo stesso «imperativo di verità» e la stessa «idea di emancipazione» venivano interpretati come «miti», con l'avvertenza che questa consapevolezza deve concorrere «a far marciare anche di poco la conoscenza» e servire «ad emancipare anche di poco gli uomini. «Veramente ci risulta difficile — conclude Cassano — schiodarci da questo paradosso».

Su questa relazione si è acceso un ampio dibattito: fra gli intervenuti, Crespi si è detto d'accordo con le conclusioni di Cassano (che fare?) e ha parlato del dato che non è più tale non perché così abbia decretato la filosofia, ma perché così si evince dalle risultanze della scienza, che mette in forse l'empiria. Apparentemente opposta la posizione di G. Bechelloni, che in uno spiritoso intervento, scritto in modo molto godibile («Mappe o territori? Se sia più nobile per il sociologo legger mappe o esplorare territori») parlava di senso di smarrimento di fronte ad alcuni recenti testi di filosofia «debole» cui molti sociologi sembrano ispirarsi, «come ad essere costretti a camminare sui cornicioni di un grattacielo di New York», di chiuse così pessimistiche (in Cassano e in Bellasi) che l'unica possibilità sembrerebbe quella di adottare «un punto di vista relativistico ad oltranza o di attraversare il mondo in punta di piedi, tenendo il fiato sospeso sull'orlo dell'abisso, che dal cornicione si può immaginare, senza guardarlo.»: in sintesi, un richiamo all'importanza della «configurazione concreta di un determinato territorio e della sua storia», sul fatto che «intere foreste di senso si dischiudono al nostro orizzonte».

Ampiamente discussa anche la relazione di P. Bellasi, «Immaginario e ideologia. Annotazioni preliminari a una analisi delle derive retoriche del collettivo». In essa Bellasi riproponeva una lettura di Durkheim a partire dal concetto di «condizione umana», dalle rappresentazioni collettive intese come «trame di racconti sensati: una produzione immaginaria che sana... l'incongruenza, manipola l'eterogeneità, esorcizza e metabolizza i malefici delle perdite e della morte...». Nella interpretazione di Bellasi, Durkheim avrebbe visto un innesto storico-congiunturale, oltre il quale la produzione immaginaria crea un surplus di forme in base a imperativi estetici e di dépense: uno «spreco retorico sontuario». Sarebbe nel rito che Durkheim

avrebbe soprattutto, analizzato il surplus estetico. Ora, mentre mi sembrano da sottolineare — come è stato detto da più parti — una serie di aspetti interessanti e fecondi nello scritto di Bellasi, come la ripresa del pensiero di Durkheim, il superamento degli steccati fra discipline, la visione non schematicamente dicotomica della realtà, la non accettazione di una supposta linearità dei processi di razionalizzazione e di secolarizzazione, sono state sollevate anche alcune difficoltà. Questo, con riguardo ad un certo rovesciamento delle posizioni durkheimiane, per cui le idee, da realtà, forze operanti ed efficaci, si perderebbero poi nelle «derivate estetiche» dell'immaginario, o ancora rispetto alla posizione decisamente problematica se non negativa delle conclusioni: «l'ideologia... è sempre più tale, quanto più accentua il paradosso dell'assolutizzazione a volte liturgica delle parvenze simbolico-immaginarie, per raggiungere una realizzazione totale e senza residui. Il che può significare mettere la realtà, a ferro e fuoco». Per quanto mi riguarda, la più forte difficoltà mi sembra ancora un'altra, da vedersi nella riduzione, presente nel testo discusso a Perugia e serpeggiante in tutto il ragionamento, del sacro all'immaginario. Riduzione non sostenibile, anche soltanto in base alla durkheimiana definizione del sacro, che lo vuole al di fuori della logica, delle leggi del mercato: cosa che, chiaramente, non avviene con l'immaginario: basti pensare all'industria culturale.

Nell'insieme quindi, giornate dense, che hanno visto l'accavallarsi di più piani di lettura, di più livelli di discorsi, che hanno inevitabilmente toccato più angolature, a partire dal tema centrale dell'ideologia. Difficile, se non impossibile, come ha sottolineato in chiusura Crespi, trarre indicazioni nette, imporre una vera e propria sistematizzazione della materia. Resta l'evidenza di un forte interesse intorno ad una tematica che non sembra ancora esser stata esaurita in tutti i suoi aspetti. Ha certamente giovato alla continuità dell'attenzione, in queste dense giornate di studio e riflessione, la conoscenza pregressa delle relazioni, distribuite con un forte anticipo, e l'organizzazione del convegno, dovuta a F. Crespi e ai suoi collaboratori.

MARIA I. MACIOTI

Tempo e scienze sociali

Il tempo sembra avere acquisito un diritto di cittadinanza anche nella riflessione e nella ricerca sociologica, diventando una delle categorie di maggior rilevanza per la comprensione dei processi che segnano la civiltà industriale contemporanea. Oggi si assiste al sor-

gere di un interesse sconosciuto nel passato, quasi a voler recuperare il ritardo storico che, salvo qualche rara ed insigne eccezione, la sociologia sconta sul terreno dell'analisi delle dimensioni temporale. Ne sono testimonianza eloquente sia l'ampia letteratura italiana e internazionale che nell'ultimo decennio ha tematizzato il ruolo del tempo nell'agire individuale e collettivo, sia i numerosi incontri di studio e i convegni che anche recentemente sono stati organizzati per valutare gli approdi della ricerca su questo terreno e le possibili linee di riflessione.

È all'interno di questo quadro che si collocano le due «Giornate di studio» torinesi su Tempo e scienze sociali, promosse dalle Sezioni dell'A.I.S. «Riproduzione sociale, vita quotidiana e soggetti collettivi» e «Teorie sociologiche e trasformazioni sociali» (Torino, 13-14 marzo 1986). Il carattere ristretto della partecipazione, limitata a poche decine di «addetti», e la formula adottata, che prevedeva un'articolazione dei lavori incentrata quasi esclusivamente sugli interventi dei relatori, non hanno impedito all'incontro di assumere quel carattere di «work in progress» che ben risponde alla fase odierna della ricerca sociologica sul tempo. Ciò si deve in gran parte al taglio aperto e problematico delle relazioni che, con approcci e linguaggi diversi, hanno posto l'attenzione su alcuni degli aspetti più significativi della trama temporale delle moderne società industriali. Comunemente condivisa è stata la convinzione che il tempo possa costituire una feconda categoria ermeneutica per l'analisi dei modelli che guidano i comportamenti degli attori e delle dinamiche dei processi sociali, convinzione che ha trovato in alcuni interventi un'interessante esempio di applicazione. Così, nella sezione che ha aperto il seminario, dedicata all'esame di una categoria centrale nell'analisi sociologica, quella di «tempo sociale», Alessandro Cavalli ha esplorato la possibilità di individuare nella dimensione temporale un punto di aggancio tra direzioni di ricerca diverse, ed in particolare tra le teorie classiche dell'azione e le teorie della struttura. Pur nella diversità dell'approccio metodologico, analogo è stato l'intento che ha mosso le relazioni di Giuseppe Bonazzi e di Luciano Gallino. Il primo ha indicato la possibilità di applicare le categorie temporali all'analisi delle organizzazioni, mentre il secondo ha proposto all'attenzione dei convenuti un modello dei vissuti temporali dell'attore in situazione problematica. L'intento di mettere alla prova le categorie temporali nell'indagine sulle condotte del singolo ha contraddistinto anche l'apporto degli psicologi intervenuti, i quali hanno messo in luce quale sia l'ampiezza delle prospettive di ricerca nel campo del comportamento umano qualora si impieghino le categorie temporali come strumenti epistemologici. Da un lato, Piero Paolicchi ha per parte sua sottolineato l'importanza di tener conto del doppio sistema di significazione (strutturale-cognitivo e dinamico-affettivo) all'interno del quale si iscrive il tempo del soggetto umano, mentre Pio Ricci-Bitti

si è soffermato sull'importanza della ricerca sulla prospettiva temporale nel processo di costruzione dell'identità individuale, con particolare riferimento alla fase adolescenziale. L'apporto degli psicologi ha funzionato da cerniera tra quella parte di relazioni e di comunicazioni dei sociologi che si sono occupate del nesso tra tempi sociali e tempi individuali (tra le quali ha presentato interessanti spunti di riflessione storiografica anche la comunicazione di Giovanni Gasparini sul governo sociale del tempo) e quelle che hanno privilegiato l'indagine sull'esperienza soggettiva della dimensione temporale. In questo ambito di particolare interesse sono state le riflessioni di Chiara Saraceno sulle strategie temporali nel corso della vita e quelle svolte da Paolo Jedlowski sulla temporalità dell'esperienza quotidiana del singolo.

Il collegamento tra la dimensione temporale e quella spaziale, cui l'incontro ha dedicato una specifica sezione, è stato esplorato a partire dallo specifico punto di vista dell'analisi degli aggregati urbani, che ha trovato nelle relazioni di Vittorio Capecchi e di Giuliana Mandich due apporti densi di spunti di riflessione, soprattutto in riferimento alle connessioni spazio-temporali presenti in alcuni processi di strutturazione sociale di maggiore rilevanza. La connessione spazio temporale è stata oggetto anche di una comunicazione di Carmen Leccardi, la quale ha enfatizzato un aspetto rimasto pressoché in ombra nel corso dei lavori del seminario: la crescente spazializzazione del tempo che caratterizza le moderne società industriali.

Nel complesso le due giornate torinesi si sono rivelate assai feconde nel fare il punto sullo stato della ricerca sul tempo, anche se va detto che vi è stato un privilegiamento degli aspetti legati alla dimensione temporale dell'attore a scapito dell'analisi dell'organizzazione sociale del tempo, tema sul quale le scienze sociali, ed in particolare la sociologia, hanno dato negli ultimi anni apporti degni di rilievo. La positività del seminario va comunque ravvisata anche nelle prospettive che il dibattito ha delineato per il futuro della riflessione sul tempo. La consapevolezza che molte sono ancora le direzioni di ricerca rimaste inesplorate, che innumerevoli sono gli ambiti nei quali l'impiego delle categorie temporali potrebbe rivelarsi fecondo, ha aleggiato su tutto il seminario, consegnando ai convenuti un lungo elenco di possibili linee di riflessione.

GABRIELLA PAOLUCCI

Nuove prospettive di teoria sociale:
il convegno del «Mulino» a Bologna

Una riflessione a più voci sullo stato dell'arte della teoria sociale contemporanea, che si è rivolta a un pubblico composto prevalentemente

mente da sociologi, ma che è stata orientata da contributi di differenti matrici disciplinari. Questo, in estrema sintesi, l'identikit del convegno internazionale dedicato alle «Nuove prospettive della teoria sociale» svoltosi il 5 e 6 aprile scorsi a Bologna per iniziativa della «Rassegna italiana di Sociologia».

Raymond Boudon, che nel contesto dei relatori ha rappresentato l'approccio più propriamente sociologico, ha individuato nel nesso e nella potenziale convergenza di modello razionale (allargato) e teoria dell'azione il nucleo teoretico e il fulcro propositivo del tema. Il bersaglio polemico di Boudon, inutile ricordarlo, è il riduttivismo, presente a suo vedere tanto nel modello irrazionalistico quanto in quello utilitaristico; o meglio, nell'estensione indebita e generalizzata alla teoria sociale di approcci mutuati della tradizione utilitaristica o teleologica. Se i modelli ispirati alla teoria freudiana dell'inconscio, o a quella marxiana dell'ideologia, si sono conquistati spazio e influenza nelle scienze sociali, ciò è dovuto proprio alla loro intrinseca inverificabilità empirica. Di qui, per Boudon — che ha ripreso alcune argomentazioni critiche già presenti nel suo recente *Il posto del disordine* (Il Mulino, Bologna '85) — il rischio di un moderno irrazionalismo, che a differenza del suo paradigma classico si interessa delle scienze sociali. Un interesse che non si traduce, però, in capacità di elaborare una teoria dell'homo sociologicus. Così come l'impianto utilitaristico che presiede al modello della razionalità «limitata» (Simon) e alle sue varianti euristiche ne impedisce lo sviluppo analitico e la stessa estensibilità empirica. Utilitarismo e teoria dell'azione weberiana potrebbero e dovrebbero, invece, convergere in un modello di razionalità allargata, che Boudon auspica non sia confinato nei limiti angusti della Rational Choice e del suo benthamismo di ritorno. Rivendicazione polemica della razionalità sociologica in quanto razionalità «allargata» e richiamo alla sua genesi filosofica, con il conseguente ripudio del semplificazionismo metodologico, sarebbero insomma i contenuti essenziali e i solo possibili punti di partenza per un rinnovamento della teoria sociale.

Non pochi, né secondari, i rilievi critici emersi dagli interventi. Così Franco Cassano ha potuto evidenziare il nucleo metafisico di un razionalismo sociologico che presuppone la sostanziale razionalità nel comportamento dell'attore, accompagnandosi a un'esasperazione non solo dei rischi, ma della stessa latitudine concettuale dell'«irrazionalismo deterministico» denunciato da Boudon. E Franco Crespi ha acutamente ammonito ad evidenziare uno stravolgimento dell'asse epistemologico che si è storicamente costituito nella costruzione della teoria sociale contemporanea, invitando invece a privilegiare un approfondimento problematico della logica dell'agire, che non sopporta una dilatazione arbitraria della sfera della razionalità. Su altro versante, Luca Ricolfi ha segnalato l'esigenza di un'analisi dell'approccio utilitaristico più aggiornata e più sensibile alle rifles-

sioni, anche autocritiche, presenti ad esempio nella teoria dei giochi.

Uno psicologo sociale come Willem Doise, invece, ha proposto una relazione sul rapporto fra soggetto e sistema sociale — o, se si preferisce, fra psicologia e sociologia — indagata attraverso i contributi di quattro sociologi parigini (Bourdieu, Crozier, Touraine e lo stesso Boudon) considerati portatori di una psicologia «implicita», ma fortemente condizionante il loro stesso lavoro empirico. Pur essendo legittima e condivisibile l'istanza metodologica e l'ispirazione unitaria dell'analisi di Doise — che non ha, del resto, risparmiato stoccate a certe surrettizie «invasioni di campo» — resta da dire che l'individuazione di un terreno operativo di pratica interdisciplinare e di innovazione metodologica per psicologi e sociologi è apparsa ancora in gran parte una petizione di principio.

Nell'ottica del convegno bolognese non potevano ovviamente mancare contributi ispirati all'indagine etno-antropologica, come quelli dedicati da Georges Condominas al classico tema del simbolismo. I lavori della seconda giornata sono stati aperti dalle impegnative riflessioni di Karl Otto Apel, relative al rapporto fra scienze sociali ed ermeneutica filosofica, e conclusi dalle considerazioni riservate da Guenther Roth alla rinascenza fortuna del metodo storico-comparativo. Parlando del caso americano, il relatore ha sottolineato la ripresa, anche quantitativa, degli studi di sociologia storica, ma anche il pericolo di ricadute nelle tentazioni neo-evoluzionistiche delle scienze sociali funzional-strutturalistiche o, viceversa, nella subalternità alla storiografia pura. Al di là del significato critico-pedagogico che Roth ha attribuito al rapporto fiorente fra storia e scienza sociale, va colta l'esigenza — lucidamente emersa anche negli interventi di A. Cavalli e Rusconi — di ripensare la categoria di storicismo, nella sua crisi e nella possibilità del suo superamento.

NICOLA PORRO

Metodi qualitativi in sociologia

Un convegno internazionale a Katowice

Il problema dell'uso dei metodi qualitativi in sociologia affiora sempre più spesso all'interno di dibattiti e convegni, dimostrando così la crescente apprensione di ricercatori di paesi diversi, preoccupati per l'attuale dominio dei metodi quantitativi. Non vi è nulla di sorprendente nel fatto che tra questi ricercatori i sociologi polacchi, facendo proprio l'uso dell'approccio qualitativo a partire dai lavori di Znaniecki negli anni '20, contribuiscano in modo affatto particolare alla riflessione comune in questo campo.

La tavola rotonda sull'argomento dei metodi qualitativi in sociologia, dei loro vantaggi e dei loro limiti, che ha avuto luogo a Katowice il 7 ed 8 marzo 1986, era stata organizzata dall'Istituto di Sociologia dell'Università della Slesia a Katowice e dall'Associazione Internazionale dei Sociologi di Lingua Francese. La tavola rotonda ha riunito ricercatori degli USA, Francia, Belgio e Polonia intorno a tre temi di fondo, e cioè lo stato delle conoscenze sui metodi qualitativi, le condizioni della loro applicazione sul campo ed i limiti metodologici di cui dovrebbe essere cosciente il ricercatore che li utilizza. Un breve rendiconto del convegno non permette di entrare nel dettaglio delle principali correnti dei dibattiti, lunghi ed animati; si può solo presentare la tesi di ogni intervento e offrire alcuni commenti come conclusione.

Inaugurando il dibattito Edward Tiryakian, docente della Duke University (USA), ha inizialmente attirato l'attenzione dei partecipanti sull'annessione «del sapere sociologico d'origine qualitativa» da parte dei sostenitori dei diversi approcci quantitativi. Egli ha poi sottolineato che da alcuni decenni molti fattori, tra i quali il facile accesso alle tecniche di calcolo su elaboratore elettronico, un miglioramento nell'organizzazione delle inchieste di massa, ed infine l'interesse crescente dei politici e dei gruppi di pressione ai diversi sondaggi dell'opinione pubblica, hanno contribuito a far concludere che, in effetti, è scientifico solo il quantificabile. Ne risulta in primo luogo un'apparenza di oggettività ed in secondo luogo una comparazione affrettata su scala tanto storica quanto orizzontale (tra regioni, nazioni, ecc.). Di conseguenza i metodi qualitativi vengono impiegati sempre meno ed i giovani sociologi formati attraverso programmi inappropriati, non avendo dunque altra competenza empirica di quella applicativa, si affrettano a ricorrere al quasi-scientifico delle tecniche quantitative. Ma noi, ha aggiunto Tiryakian, ci accorgiamo che un ricercatore che si limita alla descrizione esterna ha minori possibilità di accedere all'essenza, al senso stesso del fenomeno sociale. Anche quando dispone di procedimenti intellettuali macrostrutturali che procedono a legittimare i risultati della ricerca attraverso una delle grandi teorie sociologiche, il sociologo in questione non raggiungerà mai il senso reale dei fenomeni studiati, un senso di tipo inevitabilmente «umanista» il quale, solo, assicura una comprensione esauriente dei fenomeni sociali. È proprio per quest'ultima caratteristica che il sociologo si rivolge ai metodi qualitativi.

Marcel Bolle De Bal, docente nella Libera Università di Bruxelles, ha fatto il punto sui metodi e le tecniche del tipo «ricerca-intervento». Essi consistono in primo luogo in un annullamento della distanza che separa il ricercatore cosciente della propria azione e la comunità studiata; in seguito, nella spiegazione dei problemi di questa mirando, al tempo stesso, ad un cambiamento della sua coscienza sociale. Questo tipo di ricerca mette in discussione le divisioni classi-

che che dettano legge in sociologia, come la distinzione tra scienza esatta (di fondo) e scienza applicata. Quest'ultima constatazione ha sollevato critiche accese che, sostenendo in un certo modo i vantaggi del metodo, ne hanno messo in dubbio l'efficacia antidivisionista indicando la sua capacità di produrre altre divisioni. In sintesi, non essendo in grado di rimediare a tutti i mali della sociologia, il metodo in questione ha l'inconveniente di porre al ricercatore problemi di natura deontologica.

La professoressa Wodz, dell'Università della Slesia, ha offerto un esempio di applicazione concreta dei metodi qualitativi e quantitativi nello studio dalle condizioni di vita degli anziani. All'inizio vi sarebbe la necessità di riconoscere esattamente le qualità dell'ambiente studiato per poi procedere alle categorie quantitative tenendo conto, non più delle intuizioni del ricercatore, pronto ad elaborarle arbitrariamente, bensì delle categorie naturali dedotte dallo stato di coscienza sociale e dalle condizioni di (organizzazione della) vita del gruppo studiato.

Il professor Jacher, della stessa Università, che nel suo studio sull'integrazione sociale ha usato i metodi qualitativi, ha nuovamente accennato alla necessità di ricorrere all'approccio qualitativo: i risultati ottenuti attraverso i metodi quantitativi e la descrizione per mezzo delle cosiddette categorie oggettive non giungono nemmeno a spiegare il senso del fenomeno studiato.

Christiane Rondi, docente all'Università di Toulouse Le Mirail, portando avanti la sua ricerca sul campo nella regione dei Pirenei e in Algeria, era riuscita a cogliere il senso dei due fenomeni studiati, e cioè: primo, l'origine delle malattie professionali degli operai degli stabilimenti chimici che facevano registrare malattie diverse al fine di mantenere buoni rapporti con i datori di lavoro; secondo, alcuni tipi di comportamento culturale delle donne che organizzano la loro vita sociale in un villaggio, in un paese islamico. Soltanto i metodi qualitativi si sono dimostrati esplicativi.

Il dibattito è stato riassunto nell'intervento finale di Jacek Wodz, professore dell'Università della Slesia e organizzatore del convegno. A suo giudizio, bisogna in primo luogo rendersi conto che negli stessi fondamenti dei metodi qualitativi e dei metodi quantitativi vi è una evidente differenza nella concezione del loro obiettivo di ricerca, quindi dello statuto ontologico dell'entità sociale e delle possibilità di conoscerlo. Quanto ai metodi qualitativi, a parte i vantaggi che essi offrono, la loro applicazione urta con alcuni limiti. Il primo è la verbalizzazione di alcuni contenuti sociali, spesso molto conosciuti dai ricercatori eppure mai verbalizzati: ne deriva l'errore commesso spesso di trattare in modo identico il «vissuto» ed il «dicibile». Il secondo limite riguarda le possibilità di spiegare attraverso i metodi qualitativi le situazioni di conflitto in cui il sociologo-ricercatore, apparentemente l'unica istanza in materia, non sia più capace di offrire un giudizio obiettivo.

La tavola rotonda ha mostrato numerosi problemi che derivano dalle difficoltà proprie all'impiego dei metodi qualitativi. Detto questo, ci si è lamentati soprattutto della formazione dei giovani sociologi. Si è sottolineato più volte che le società di massa si lasciano studiare più facilmente dai metodi quantitativi, da cui nasce l'illusione che tali metodi siano capaci di spiegarle e comprenderle. In una frase si può affermare che il convegno si è chiuso con un appello unanime ad iniziare una nuova riflessione sulla necessità di tornare all'approccio qualitativo in sociologia.

JACEK WODZ

(Traduzione italiana di Consuelo Corradi)

Nei prossimi numeri, scritti di: I. Bensman, P. Cherchi,
M. Dalla Costa, F. Gross, F. La Sala, K. Wodz

ARIS ACCORNERO, GIOVANNI BIANCHI, ADRIANO MARCHETTI, *Simone Weil e la condizione operaia*, Roma, Editori Riuniti, 1985, pp. 227.

Le prime 167 pagine comprendono saggi introduttivi degli autori, le seguenti, una antologia degli scritti di Simone Weil. Marchetti, docente di lingua e letteratura francese, corrispondente italiano dell'*Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil*, propone un profilo biografico (corredato da una nota di riferimenti bibliografici) della studiosa, a partire dagli anni dell'adolescenza. L'eccezionalità di Simone è già evidente in un suo brano giovanile, qui riportato: «... Aggiungo che l'amore sembra portare con sé un rischio più spaventoso di quello dell'impegnare ciecamente la propria esistenza; è il rischio di diventare arbitro di un'altra esistenza umana, qualora si sia profondamente amati». Marchetti richiama il problema della vocazione nella vita della Weil, ricorda il suo ingresso nel mondo sindacale, l'aggregazione in filosofia, le sue analisi che in qualche modo accomunano comunismo ortodosso e hitlerismo, i contatti con Trockij nel '33, la sua determinazione nel voler conoscere dal di dentro il mondo operaio, quando «si rafforza in lei la convinzione che nessun tentativo di riflessione possa escludere al suo centro due dati: il lavoro manuale e la sofferenza» (pag. 35). Simone si interroga circa la possibilità di trasformare la fabbrica in un luogo umano; vicina agli scioperi operai del '36, la Weil sarà

in Spagna durante la guerra, che vedrà come uno scontro di interessi fra blocchi internazionali contrapposti. Marchetti ricorda ancora il suo arrovellarsi intorno alla nozione di «forza», perno per la comprensione della dinamica del potere, intorno alla politica internazionale e alla questione coloniale, rivà al suo accostarsi ai grandi testi religiosi, ricostruisce le tappe del suo iter intellettuale, caratterizzato sempre più dalla vastità di interessi, il suo impegno sociale, fino alla morte nell'agosto del 1943. «Alcuni — ricorda l'autore — trovavano intollerabile la sua personalità fuori del comune; il più ne erano affascinati. Nessuno tra coloro che l'hanno conosciuta ha mancato di riportare di lei un'impressione profonda».

Accornero, in linea con i suoi interessi, propone una riflessione su «Simone Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale», in cui rigetta l'uso strumentale che si sarebbe fatto della Weil da parte «padronale» e cattolica. Sottolinea la «traiettorie accidentata» della esperienza di Simone, il suo «tragitto» che è «tutt'altro che una retta e assai più di un destino», ricostruisce l'influenza della sua opera su un certo operismo italiano marxista e cattolico, su una certa sinistra: ed in particolare ricorda in questo senso le storie di vita e le testimonianze di fabbrica raccolte da Pietro Crespi e da Giulio Girardi. Anche se l'opera di S. Weil sembra aver avuto uno strano destino, se la traduzione di *Oppressione e libertà* e delle altre sue opere l'aveva «accre-

ditata in ambienti ove la questione operaia era periferica o inesistente, e presso forze che ne usavano sia l'esempio che il messaggio in funzione moderata» (pag. 89) riproponendo i termini di un suo difficile rapporto col movimento operaio in Francia. L'intervento di Accornero, pur consapevole delle riserve avanzate dalla sinistra, si pone nel senso di una rivalutazione della sua figura e del suo contributo. Ricorda la particolare durezza del momento in cui la Weil fa la propria esperienza, il «rigore della disciplina, il peso dello sfruttamento e il ricatto del posto», fattori tutti che devono aver avuto una forte influenza sul suo atteggiamento: «dunque l'impatto è stato duro e le ombre sopraffanno le luci. La razionalità produttiva dell'industria, così materializzata, è irriconoscibile; e il lavoro manuale dell'uomo — questo «valore supremo» — appare deforme e menomato. E questa immagine complessiva del regime e del lavoro d'officina non l'abbandonerà più, polarizzando i giudizi» (pag. 100) finché si realizza una vera frattura, e «il lavoro come razionalità pare contrapporsi alla fabbrica come oppressione», la «necessità stride con la libertà». Accornero ricorda come l'entusiasmo per le lotte operaie non l'abbia mai trascinata in una vuota esaltazione del movimento, sul quale non si fa eccessive illusioni; ricorda come fosse importante per lei la concezione del «lavoro... come canone e come cifra per la conoscenza, come unica mediazione col mondo e col corpo» (pag. 123), del lavoro come «opportunità razionale»: troppa distanza, a suo parere, nella Weil, fra il lavoro immaginato e quello sperimentato. E Accornero rievoca la parabola, «il passaggio da un modello ottimale di lavoro a soluzioni dapprima realiste, poi moderate, e poi sublimite del problema; dove la trasfigurazione finale appare perfino come un'autocritica verso quei

tentativi parziali e intermedi di ridurre la distanza fra lavoro immaginato e lavoro sperimentato» (pag. 129) a partire dall'esperienza in fabbrica, con il suo difficile impatto. A suo dire, è il «sussulto d'intransigenza» della Weil che ne attesta la grandezza: «mi sembra bellissimo e tragico che nessun intento espiatorio, nessuna raggiunta quiete le consentano di transigere sul lavoro duro di fabbrica da lei sofferto. Così come la sua fine, ciò testimonia la sua rettitudine». (pag. 130)

Giovanni Bianchi, vicepresidente nazionale delle Acli («Il paradosso di Simone Weil: per una mistica del lavoro») fra i vari temi affronta anche quello della domanda religiosa presente nella Weil, che «arriva a dichiarare che Dio è presente in tutte le tradizioni religiose, salvo l'ebraica e la romana. È, diffidente nei confronti della Chiesa in quanto collettività guardiana del dogma...» (pag. 157), parla di un «itinerario di profonda spiritualità proprio perché totalmente laico» (pag. 167).

In un momento storico in cui la figura e l'opera di Simone Weil, sia pure con contraddizioni e ambiguità, sembrano di nuovo suscitare in Italia interesse e dibattito, questo agile testo, corredato da una scelta dei suoi scritti, non può che essere una positiva occasione di riflessione: anche se non necessariamente tutte le interpretazioni avanzate debbono trovare unanimi consensi.

MARIA I. MACIOTI

LUIZ ROBERTO BENEDETTI, *Os santos nômades e o deus estabelecido*, São Paulo, Edições Paulinas, 1984, pp. 218.

L'autore presenta una analisi circa la struttura delle reazioni e dei

conflitti fra religione e società in Brasile, a partire dal caso di Campinas, nella zona di San Paolo. Base di questo studio, una serie di fonti indirette, integrate dalla ricerca sul campo. Benedetti rivendica l'importanza di una religiosità tipica delle classi popolari, di regola legate a contesti agricoli, a gente caratterizzata dal nomadismo: religione quindi «sempre errante e nomade come coloro che la portano con sé». Per contrasto, abbiamo l'immagine della Chiesa cattolica, del cattolicesimo ufficiale, che è associato con i signori delle terre e del potere politico locale, in una trama di favoreggiamento e interessi locali: una istituzione gravata e scossa da conflitti, tipici del resto di un fatto religioso inserito in una società conflittuale. La religione popolare, religione «minore» che sembra sparire nei documenti della chiesa ufficiale, riacquista in questo studio un proprio spazio di tutto rispetto, diviene un elemento essenziale per comprendere avventure e sventure di chi occupa la terra e per porre in modo più corretto i termini della dinamica di riproduzione della chiesa cattolica, per la cui comprensione apre interessanti prospettive teoriche e metodologiche. Le appendici riguardano «il nomadismo ed il rifiuto del sacerdozio» e «Jan-dira, la prostituta santa».

LA CS

ASPASIA CAMARGO, EDUARDO RAPOSO, SERGIO FLAKSMAN, *O Nordeste e a política. Diálogo com José Américo de Almeida*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1984, pp. 579.

Aspasia Camargo, conosciuta per i suoi studi di storia orale e uso del

le storie di vita nell'ambito delle scienze sociali, da tempo dirige il Centro di ricerca e documentazione di Storia Contemporanea del Brasile (Fondazione Getulio Vargas) presso il quale ha potuto raccogliere una notevole mole di testimonianze e di documentazione. Con Raposo e Flaksman, in quest'opera, mette a punto e approfondisce il metodo di lavoro già utilizzato in precedenza. Il testo si suddivide in due parti: la prima comprende una serie di interviste realizzate fra il 1976 e il 1978 con José Américo, figura molto nota in Brasile dove è considerato l'iniziatore del romanzo del nordest, due volte ministro, governatore del Paraíba, e nel '37 candidato alla presidenza della Repubblica. La seconda parte comprende le testimonianze di una trentina di persone rilevanti sul piano politico, contemporanee di Américo, che ne ricostruiscono i tratti più salienti della personalità, inserendola in un'epoca fervida dal punto di vista politico, riandando alle radici nordestine, tipiche di una regione fortemente marginale e marginalizzante del Brasile. I dialoghi sono riportati in forma diretta (il corsivo diversifica le domande dell'intervistatore dalle risposte). Fotografie in bianco e nero (le più belle, degli anni '20 e '30) illustrano le vicende private e pubbliche della vita di Américo de Almeida.

LA CS

FRANCO CRESPI, *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna, 1985, pp. 592.

Chi è abituato a seguire la produzione scientifica di Franco Crespi rimane subito colpito da un fattore-chiave di questo testo-manuale di so-

ciologia: la chiarezza dell'esposizione e l'efficacia didascalica, che insieme rappresentano il pregio maggiore del volume. In effetti dopo il Crespi delle *mediazioni* fra sociologia, psicologia e filosofia qui l'autore si presenta in una nuova veste, che sfoggia tutta l'esperienza acquisita nei lunghi anni di didattica. E così il discorso da involuto ed allusivo diviene più esplicito e chiarificatore, ricorrendo a tutta una serie di artifici tecnici che offrono al lettore ed in particolare allo studente di sociologia le coordinate essenziali per la collocazione di un autore e del suo pensiero, evitando perciò un'indebita sovrapposizione cronologica fra autori appartenenti ad epoche affatto diverse. In effetti la datazione (posta in parentesi) ben torna utile a fornire un quadro corretto dello sviluppo dei *labirinti* della sociologia, che così divengono *vie* facilmente percorribili.

L'opera, che si colloca nella collana «Strumenti» dell'editrice Il Mulino, si presenta come un efficace *text-book*, ma non ne mantiene i limiti usuali, in quanto offre una documentazione ricca, aggiornata ed essenziale nelle sue tre parti costitutive: la scienza sociologica, teorie e metodi, aspetti e problemi. Il progetto, puntualmente perseguito, è di superare le due logiche contrapposte delle bibliografie per autori o delle correnti. La soluzione scelta è quella di contenere le linee di sviluppo del pensiero sociologico e gli apporti dei singoli studiosi. E così ad esempio Durkheim trova collocazione nell'ambito del funzionalismo (cfr. pp. 120-9), mentre Schutz è inserito nella sociologia fenomenologica e — molto opportunamente — nella categoria analitica relativa alla costruzione sociale della realtà, quasi a sottolineare in modo evidente la filiazione berger-luckmanniana che ne deriva (cfr. pp. 249-63). Uno dei corollari

che contribuiscono alla validità del libro è anche la capacità di sintesi non scissa da un certo afflato didascalico, che nulla dà per scontato ed è teso a spiegare tutto quanto non risulti autoevidente. Si veda l'esemplare spiegazione del principio di indeterminazione di Heisenberg presentata in appena ventiquattro righe, ivi comprese le esemplificazioni, le possibili interpretazioni e l'utilizzazione nel campo dei processi conoscitivi (cfr. p. 73). Pur senza essere una storia della sociologia, il lavoro di Crespi consente in forma «circolare», con rinvii e richiami, di rintracciare i percorsi della nostra disciplina e le sue intersezioni con la filosofia e con la psicologia, soprattutto, sicché per esempio Husserl e Piaget a titolo diverso hanno piena cittadinanza nell'approccio proposto. È dunque una piacevole sorpresa questa trattazione piana, del tutto fruibile, persino avvincente talora, specie nella ricerca di connessioni e filoni a livello sotterraneo, che solo uno studioso che sia pure lettore avveduto e sensibile riesca a cogliere ed evidenziare in forma così convincente. Ciò vale per la teoria critica dei francofortesi (cfr. pp. 183-95) e per quella dell'agire comunicativo habermasiano (cfr. pp. 285-304) — da cui resta fuori solo la più recente *Etica del discorso* già pubblicata da noi in Italia presso Laterza (subito a ruota dell'edizione tedesca del 1983 ma ancor prima della stessa traduzione della *Teoria dell'agire comunicativo*, opera che risale al 1981 ma ormai anch'essa in via di pubblicazione presso il Mulino, dopo i non lievi problemi di versione creati al curatore, Gian Enrico Rusconi). In verità qualche problema sul piano del *continuum* cronologico sorge a proposito della trattazione relativa al funzionalismo, che prende immediatamente le mosse dall'opera sociologica di Durkheim, dopo aver fornito solo qualche fuga-

ce cenno ai problemi connessi con tale modello teorico a livello generale (cfr. p. 120). Un ulteriore rilievo può essere mosso — in un quadro così attento al lettore utente — a proposito dello scarso ricorso a schemi sintetici che facilitino l'apprendimento e la comprensione. In effetti l'unica forma, a mò di presentazione grafica (dei rapporti soggetto-sistema sociale), si trova a pagina 466. La presenza di altri strumenti esplicativi similari non avrebbe certo nociuto all'insieme. Talora poi si nota qua e là qualche «libertà» di traduzione e/o trascrizione.

Tuttavia, come si può notare, si tratta di rilievi secondari, che non inficiano certo la bontà dell'operazione, condotta in modo peraltro meritorio. Un appunto di maggior rilievo può riguardare invece lo iato riscontrabile fra la discussione relativa alle istituzioni religiose e quella attinente il contesto politico. Ben è vero che Crespi appare debitamente preoccupato di sottoporre a disamina ampia e dettagliata il tema del potere. E comunque la sproporzione quantitativa e qualitativa fra i due ambiti rischia di far sottovalutare il peso della fenomenologia religiosa, che del resto svolge pure funzioni politiche. Non vi è dubbio che in chiave espositiva torni utile distinguere fra la produzione di senso e le forme strutturali (anche di potere), ma questo di fatto reca con sé un precipitato piuttosto sommario e approssimativo, quale non si riscontra in alcuna altra sezione del volume (cfr. pp. 425-8). È come se il meccanismo ben oliato di tutto l'apparato espositivo trovasse qui una sorta di inceppamento. Sta forse qui il punto debole, il tallone di Achille. Ma non per questo — come si sa — Achille è ricordato come men degno di memoria e di citazione.

ROBERTO CIPRIANI

VITTORIO COTESTA, *Nuove legittimazioni. La struttura normativa della verità*, Roma, Editrice Ianaus, 1984, pp. 130, prefazione di Filippo Barbano

Un libro è sempre una risposta a una qualche domanda sul presente. L'Italia degli ultimi venti anni ha visto susseguirsi — con una rapidità e un'intensità senza riscontro negli altri paesi occidentali — prima la apoteosi del politico e poi il suo declino. Per la stessa generazione la politica è passata dal costituire la sfera dell'azione sociale per eccellenza — cioè la sfera di azione ritenuta maggiormente capace di ingenerare trasformazioni positive e di dare senso a un'identità — all'essere percepita come un mero gioco di potere privo di significato e valore umano. Questo passaggio, o almeno la sua qualità repentina, ha incoraggiato due atteggiamenti contrastanti. Da un lato la tentazione del cinismo disincantato, il mettere da parte come irrilevanti le questioni normative in genere. La società e la sfera politica vengono allora viste solo come terreno di scontro di «volontà di potenza» contrapposte, ognuna mascherata da richiami puramente strumentali a valori ed altri elementi normativi. È la mentalità per cui il linguaggio giornalistico ha creato la felice espressione «dietrologia». E cioè: mai trattare un'asserzione o una norma per quel che è — qualcosa si propone come valido in virtù di buone ragioni — ma sempre chiedersi di quale interesse sia lo strumento. Poiché in fin dei conti non esistono norme e valori buoni o cattivi. Ne esistono soltanto di utili e di inutili. È questa «l'ideologia italiana» del nostro tempo. L'altra risposta allo stato di cose presente sceglie il cammino opposto. Se ciò che si presenta come giusto e legittimo — istituzioni, leggi, contratti e

programmi di governo — nasconde spesso la mera contingenza dei rapporti di forza, allora diventa ancora più urgente affrontare la domanda che cosa sia veramente giusto e legittimo. Il libro di Cotesta *Nuove legittimazioni* appartiene a questa seconda linea di risposta alla situazione attuale. Infatti si ritaglia come asse di riflessione non tanto il rapporto tra legittimazione e potere ma quello, finora largamente ignorato dalla letteratura sociologica italiana, del rapporto tra legittimazione e verità.

In questo suo lavoro Cotesta si propone un duplice compito. Primo, riflettere sui fondamenti della legittimazione: quel che è la fonte della legittimazione e a quali condizioni si dà legittimazione? Secondo, offrire una definizione esplicita della legittimazione, laddove gran parte della letteratura sull'argomento si accontenta di una nozione implicita.

Per quanto riguarda il primo compito, Cotesta parte dal presupposto che esiste una «comunità della comunicazione» all'interno della quale emergono i criteri che definiscono quando qualcosa può dirsi vero. Le proposizioni che su tale base vengono ritenute vere possono poi contribuire a legittimare qualcosa: azioni, norme, istituzioni. Se ammettiamo che perché qualcosa sia legittimo bisogna che le presupposizioni fattuali da esso chiamate in causa siano effettivamente vere (p. es. perché il dichiarare una «guerra difensiva» sia legittimo occorre che il presupposto «siamo aggrediti» sia vero), allora diventa fondamentale scoprire a quali condizioni qualcosa può dirsi vero. Su questo ultimo punto si impenna il grosso del lavoro. Cotesta articola la sua strategia di ricerca in due momenti. Prima formula una meta-teoria riguardo ai costituenti minimi di ogni concezione della verità e poi, in secondo luogo, ricostruisce sulla base di tale meta-teoria le due con-

cezioni della verità che maggiormente si sono contese il campo nella cultura occidentale. La meta-teoria: ogni concezione della verità deve contenere almeno a) una specificazione di che cosa è suscettibile di essere vero o falso (comunemente, una proposizione ben-formata), b) una specificazione di qualche rapporto che deve sussistere tra tale qualcosa e il modo perché esso possa dirsi vero, e c) una specificazione di come il sussistere di tale rapporto debba venire accertato e di *chi* è autorizzato a compiere tale accertamento. Ogni concezione della verità che storicamente sia stata formulata è un riempire di contenuti questa struttura formale. Nel Cap. III Cotesta ricostruisce alcuni momenti dello sviluppo della concezione della verità che ha forse avuto più influenza nel pensiero occidentale: la teoria della verità come corrispondenza tra realtà e rappresentazione. Aristotele la formulava in chiave metafisica, come congruità ontologica tra «essere del discorso» ed «essere della cosa». Il primo Wittgenstein la ripropone nel nostro secolo in chiave lingustica. Non più l'essere della cosa è riprodotto nel discorso attraverso la proposizione, ma piuttosto le relazioni tra gli oggetti del mondo. Ciò è possibile grazie al fatto che il linguaggio può rappresentare, mediante le relazioni sintattiche tra nomi e aggettivi, relazioni che esistono tra gli oggetti del mondo reale e tra gli oggetti e certe qualità. Il punto debole di questa visione della verità è però evidente. Come si fa a dire, per ogni caso concreto, se la corrispondenza tra forma logica della proposizione e relazioni tra gli oggetti in un dato stato di cose sussiste effettivamente? La risposta del *Tractatus* — si confronta la proposizione con la realtà — apre più problemi di quanti non ne risolve. Il pensiero che attua questo confronto si struttura in una materia

non del tutto indipendente da categorie linguistiche e inoltre può essere comunicato solo attraverso linguaggi. La questione se una data proposizione rappresenti o no uno stato di cose viene quindi a dipendere dalla questione se i due linguaggi — quello in cui la proposizione è formulata e quello in cui avviene la comparazione proposizione-mondo — siano o no identici. Le risposte a questa difficoltà furono essenzialmente due: o il tentativo di identificare un linguaggio universale a cui ricondurre tutti gli altri linguaggi, o la scelta di ridurre la verità a coerenza interna del discorso. Le insufficienze di entrambe queste soluzioni vengono messe bene in luce da Cotesta nelle sue considerazioni sul Circolo di Vienna e su Tarski.

Invece è proprio su questo punto che l'altra teoria della verità — quella che vede la verità inerire alla proposizione in virtù di un consenso — mostra la sua forza. L'unico metro per stabilire se una proposizione rappresenta effettivamente uno stato di cose è se si dà un consenso generale a questo riguardo. Nella versione habermasiana di questa concezione vi sono poi una serie di condizioni ideali (di eguaglianza, reciprocità e assenza di coercizione fra i partecipanti al discorso), le quali delimitano *quale tipo di consenso* possa valere come garanzia della verità. Il merito principale di Cotesta è quello di mostrare come queste due concezioni della verità siano interdipendenti e non alternative. Chi sostiene che una proposizione è vera quando rappresenta adeguatamente uno stato di cose deve anche indicare come si fa a stabilire se questo rapporto sussiste o no, ed è a questo punto che si rivela necessaria una qualche nozione di consenso. D'altro canto, chi sostiene che l'espressione «verità di una proposizione» andrebbe sostituita dall'espressione «asseribilità garantita di

una proposizione» deve anche spiegare perché il consenso si forma attorno a una proposizione e non, per esempio, attorno alla sua negazione. E qui, se si vogliono evitare scetticismo e relativismo, bisogna invocare una qualche nozione di rispondenza alla realtà. In breve: se una proposizione sia vera lo possiamo stabilire solo per consenso, ma se la proposta di considerare vera una proposizione meriti il nostro consenso lo possiamo stabilire solo guardando i fatti. Il quadro meta-teorico predisposto da Cotesta all'inizio della sua indagine gli consente a questo punto di integrare facilmente questi due approcci alla verità come aspetti complementari (rispettivamente b) e c) nella meta-teoria) di un'unica struttura normativa della verità.

Con questo risultato in mano, Cotesta passa poi a un'analisi del concetto di legittimazione. La legittimazione appare come una «struttura di strutture» il cui luogo di produzione è la comunicazione sociale. Cotesta mette in luce come la legittimazione, che procede mediante attribuzioni di senso o la critica al senso già condiviso, implichi sempre un intreccio inestricabile di verità, giustizia e consenso (p. 125). Costituenti di questa struttura di strutture che è la legittimazione sono: a) il processo di produzione della verità, b) il sistema di senso relativo al carattere giusto o ingiusto, appropriato o inappropriato, adeguato o inadeguato del mondo, e c) il consenso o dissenso degli attori sociali sull'una o sull'altro (p. 125).

Infine, il libro di Cotesta va contro corrente anche in un altro senso. Nella sociologia della conoscenza è diventato un lungo comune il ritenere, sulla scia di Berger e Luckmann, che occuparsi da sociologo di problemi di verità e validità sia come volere spingere l'autobus nel quale si viaggia. Di contro, la prima frase di *Nuo-*

ve legittimazioni afferma che «il problema della verità costituisce una delle questioni teoriche essenziali della sociologia della conoscenza». Il resto del libro è una dimostrazione pratica di come ciò sia vero.

ALESSANDRO FERRARA

GIOVANNI LAINO, *Il cavallo di Napoli. I quartieri spagnoli*, Angeli, Milano 1984, pp. 226 + bibliografia.

L'uso critico di strumenti di diverse discipline scientifiche, fra cui la sociologia e la geografia, è presentato nel libro come un necessario approccio preliminare per l'intervento urbanistico ed architettonico, che nel caso studiato dovrebbe interessare l'area dei quartieri spagnoli napoletani, definiti «cavallo di Napoli», con riferimento al cavallo di Troia. La conoscenza preliminare dovrebbe riguardare l'interazione fra spazio fisico e sistema sociale, con l'obiettivo di realizzare la programmazione urbana. Tale conoscenza è inoltre utile per rispondere ad affermazioni propagandistiche, che propongono interventi — di ristrutturazione nel caso dei quartieri spagnoli — presentati come razionali ma che in realtà rispondono solo agli interessi delle classi dominanti. Il libro si propone uno studio analitico e non progettuale del «cavallo di Napoli». Particolare attenzione è rivolta allo spazio sociale ed ai meccanismi di relazione fra spazio fisico e processi socio-economici dell'area, di cui si affrontano i principali aspetti tematici. Ognuno di questi è inserito in un ampio ambito; si cerca di cogliere le implicazioni che comporta ogni tema affrontato per i quartieri spagnoli nel sistema sociale e nel processo

socio-economico. Lo studio si basa su dati ISTAT, su risultati di studi e ricerche storiche, sociologiche, economiche e sull'osservazione diretta del ricercatore nell'area. Sul piano storico, il libro punta ad individuare — sebbene non esclusivamente — le direttive di sviluppo dell'area presa in considerazione e situata nel centro storico della città. I quartieri spagnoli risulterebbero storicamente realizzati in base a quattro direttive di espansione urbana — militare, conventuale, abitazioni nobiliari e popolari — che hanno contrassegnato in passato l'urbanizzazione napoletana. Il retaggio storico costituisce un elemento importante per la comprensione dello sviluppo urbanistico ma non può certo essere esauriente per la conoscenza dell'area e per la stessa delimitazione del campo di ricerca. Per delimitarlo l'a. si avvale di indicatori statistici — ISTAT — relativi essenzialmente alla popolazione e alle abitazioni, pur scontando le imprecisioni che ne derivano rispetto agli aspetti socio-economici. Sono in questo modo individuati nei quartieri confinanti di Montecalvario e di S. Ferdinando circa 140 isolati, che costituiscono l'area dell'inchiesta condotta nei quartieri spagnoli, situati nel più grande centro storico d'Europa. Delimitata l'area, si procede allo studio delle differenziazioni al suo interno, affrontando in primo luogo il tema del degrado socio-ambientale, in base ad indici costruiti con dati ISTAT. Sono in tal modo individuate zone abitate da una popolazione definita più garantita e borghese, una zona centrale di medio degrado abitata in parte da lavoratori con reddito fisso ma caratterizzata dal proletariato precario e una zona di forte degrado. Il libro affronta in seguito gli aspetti riguardanti le attività economiche. L'artigianato risulta molto diffuso, con attività quali l'oreficeria che rappresenta una fa-

scia di attività «artistica», con un'altra fascia di attività legata alla riproduzione fisica e a bisogni essenziali o secondari e un'altra ancora costituita da attività di piccolo rinnovo edilizio. Le attività commerciali alimentari, ma non solo, sono fortemente presenti nell'area, dove esiste una diffusione di negozi di abbigliamento notevole, anche se non raggiunge i livelli qualitativi di altre aree napoletane considerate più ricche. Il libro dedica un'ampia parte allo studio del decentramento produttivo, analizzandone le implicazioni generali relative alla ristrutturazione industriale e al mercato del lavoro sulla base di analisi e ricerche precedenti. La situazione del decentramento in Campania e a Napoli costituisce l'ambito in cui si attua un'inchiesta condotta sul tema e con particolare riferimento alla lavorazione delle borse nei quartieri spagnoli. Da questa rilevazione diretta l'a. trae la conclusione che nella zona la lavorazione delle borse costituisce un aspetto fondamentale per l'economia. L'ultima parte del libro tratta, sempre inserendo i fenomeni in un ambito generale, del contrabbando di sigarette e della prostituzione. Per il contrabbando, avvalendosi di studi precedenti, il libro presenta la gerarchia organizzativa dell'attività e segnala la presenza nella zona sia dei livelli precari di smistamento al minuto delle sigarette che di quelli più elevati. Per la prostituzione femminile e maschile, è messa in evidenza l'esistenza del fenomeno con un'entità minore rispetto all'immagine che si ha della zona ed il collegamento fra l'attività e la circolazione del reddito che ne deriva. In conclusione i quartieri spagnoli sono visti come una zona prevalentemente degradata, per lo più popolare e con un elevato tasso di attività produttiva, svolta in larga parte dagli stessi abitanti.

L'interesse del lavoro è dato essen-

zialmente dai suoi aspetti di rilevazione empirica che arricchiscono la conoscenza di una parte dell'area napoletana, che talvolta sfugge alle interpretazioni tradizionali delle scienze sociali.

ANTIMO FARRO

MIRRA KOMAROVSKY, *Women in College: Shaping New Feminine Identities*, New York, Basic Books, 1985, pp. 355.

Mirra Komarovsky è da cinquant'anni professoressa di sociologia al Barnard College. Vive ora, come nel passato, quando regolarmente insegnava, tra le ragazze che fa parlare in questo libro. Eminente sociologa e ex-presidente dell'«American Sociological Society», è personaggio rispettato e onorato nel mondo degli studiosi. Allo stesso tempo — quel che più conta per lei — la sua presenza è percepita dalle giovani studentesse del College come stimolo della formazione di quel nuovo ideale femminile che è il soggetto del suo ultimo libro. Il suo è un «ruolo modello» come dovrebbe essere quello di altre professoresses nel College.

Fin dall'inizio della sua ampia ed attivissima carriera di ricercatrice e studiosa, la Komarovsky sembra aver fatto convergere i suoi interessi sullo studio dei ruoli maschili e femminili in sezioni della società che non sono state finora oggetto di ricerca sociologica. Tra i suoi libri sono *The Unemployed Man and his Family* (1940), *Women in the Modern World* (1953), *Blue Collar Marriage* (1964), *Dilemma of Masculinity* (1976). L'ultimo volume, ove prende in esame gli studenti (maschi) di Columbia College, è completato dal vo-

lume presente sulle studentesse di Barnard College. Siamo sempre sulla stessa linea di ricerca. Quel che cambia è il campo precipuo su cui verte. Mirra siede davanti a me, mentre discutiamo questo suo ultimo libro, elegantissima, sorridente, aperta a quel che le chiedo come, immagino, lo sia alle giovani studentesse che le parlano o che stimola a parlare per scoprire nella molteplicità il filo conduttore che le permetta di «vedere» che cosa significhi per una giovane americana di oggi la vita del «College».

Che cos'è il College? Tra gli studiosi italiani che negli ultimi cinque anni hanno visitato Barnard e la Columbia ospiti del *Center for International Scholarly Exchange* la domanda affiora costantemente. Ricordo un articolo sul giornale newyorkese «Il Progresso» dopo una visita di Asor Rosa: «Al professore comunista piace il College». Se ad Asor Rosa piace il college è perché ha capito che il College è qualche cosa di più di una istituzione accademica, quattro anni di studio a cui si accede dalla «high School». Il libro di Mirra Komarovsky ci porta nel vivo della vita di un College, il Barnard College della Columbia University. Quel che la sociologa ci propone di identificare è come quattro anni di vita a Morningside Heights nel cuore della Columbia University influiscano sulla formazione o la modificazione della personalità di una giovane americana che proviene da diversi gruppi etnici: anglosassone, ebreo, italiano, slavo, orientale. Su ciascuna di queste giovani il «College» agisce in modo diverso, o piuttosto la reazione differisce a seconda dell'ambiente dal quale la giovane proviene. Quel che risulta chiaro dalle molte interviste su cui è basato lo studio è che il College agisce da crogiuolo attraverso il quale si afferma un senso nuovo, vivo, dinamico del ruolo del-

la donna nella società americana di oggi.

Il libro è diviso in tre sezioni (I. Transizione al College; II. Le grandi decisioni: carriera, matrimonio, maternità; III. Donne e uomini: ruoli in flusso) è arricchito da una appendice in cui l'autrice disegna il profilo del College stesso (Barnard) e definisce il tipo di intervista che essa ha compiuto, arricchita da altri tipi di ricerca. Chiude il libro una bibliografia di cinque pagine.

Su che cosa in particolare influisce il College? Sulla nozione che la giovane va acquistando del ruolo che essa come donna deve giocare, soprattutto attraverso la scelta del tipo di lavoro. Una delle domande chiave a cui la Komarovsky si propone di trovare una risposta è: fino a che punto il lavoro è oggi intima parte della vita della giovane? Ricorda che nel 1946 le giovani di Barnard erano pronte, dopo aver completato il College, a lavorare per qualche anno, pronte però anche a lasciare il lavoro dopo il matrimonio perché consideravano definitivamente il ruolo di sposa e madre del tutto soddisfacente in sé stesso. Quando i figli erano cresciuti avrebbero potuto riprendere il lavoro interrotto. Oggi le giovani affrontano il College con un diverso atteggiamento verso il lavoro che è concepito come parte essenziale della propria autorealizzazione.

Che influenza esercita un College come Barnard su un tale tipo di studentessa? Dallo studio risulta chiaro che Barnard rinforza al massimo questo atteggiamento e anzi lo risveglia in chi viene da un ambiente che lo abbia scoraggiato. Per esempio, da una intervista deliziosa emerge una giovane proveniente da una famiglia di intellettuali che si era creata un ideale di lavoro più fantastico che reale. Quattro anni di Barnard portano la giovane sulla strada di una realtà concreta.

Quale dunque il contributo del libro? Anzitutto vi troviamo ben distinti i vari modelli di comportamento. Al tempo stesso l'autrice cerca di scoprire come l'esperienza del College agisce sulla personalità della studentessa o sull'ambiente dal quale essa proviene. Quel che costituisce l'originalità del lavoro è la capacità di farci intuire attraverso le interviste come «l'esperienza del College» si realizzi. Ci sono delle giovani che fin dal principio cercano esperienze analoghe a quelle del tipo di ambiente da cui provengono. Altre son fin dal principio aperte ad accettare la diversità. Altre vorrebbero ma non osano. Ci sono le giovani che riescono a creare prima di affrontare la vita una versione del mondo più complessa di quella con la quale hanno affrontato il College. Dal libro le studentesse emergono non come soggetto dell'inchiesta ma come attrici nella scelta dell'esperienza da perseguire. Indubbiamente l'elemento più importante, se non chiave, del processo è il tipo di dialogo che si stabilisce con il personale docente. Il «role model» della professoressa sposa e madre e al tempo stesso attiva studiosa ha un'influenza sul formarsi della personalità della giovane nel senso che la incoraggia a prepararsi per un ruolo attivo nel vivo della società di domani. Alla madre, si potrebbe a questo punto concludere, si sostituisce la docente. Questo può essere vero ma a condizione che tra la docente e la studentessa si stabilisca un dialogo diretto e maturo, con chiara coscienza da parte di ambedue dell'importanza nel processo dell'apprendere del «give and take». In un mondo in cui i valori vanno rapidamente mutando questo «give and take» non si limita ad una determinata disciplina. Si tratta piuttosto di entusiasmo e fede nella possibilità di trasmissione di una tradizione il cui valore va al di là del soggetto singo-

lo. Questo messaggio il libro della sociologa non lo enuncia apertamente, ma ce lo lascia indovinare attraverso il dialogo con le studentesse del suo College.

MARISTELLA DE P. LORCH

EDGAR MORIN, *Sociologia della Sociologia*, Roma, Edizioni Lavoro, 1984, pp. 290.

Dispiace dir male di uno scrittore generoso come Morin, ma che altro dire di questa sua «Sociologia»? Uscita presso Fayard nel 1984, viene ora presentata dall'altresì meritorio editore in traduzione ridotta (di Rodolfo Granafei), con una nota bibliografica (di Carla Grassi) e una introduzione di Alberto Abruzzese, il quale situa bene l'opera di Morin nel dibattito italiano sulla sociologia delle comunicazioni di massa, e poi si perde. Come non perdersi di fronte ad un pensiero che — attraverso *Il Paradigma Perduto*, due volumi sul metodo, *Scienza con coscienza* — miscelando qualcosa di Ashby e von Neumann e Bateson, non ci ha mai condotto avanti nella comprensione della «complessità», assumendola invece tautologicamente a passepartout universale (cfr. Thom, in *Le Débat*, agosto 1980)?

Epistemologia povera, e povera filosofia: Morin usa civettare con slogan popperiani, heideggeriani, adorniani, ma poi lo riscopriamo positivistà naïf; ad ogni passo invoca il soggetto, ma non quello della psicologia cognitivista, non quello di una configurazione storico-sociologica (nel senso di Elias), bensì un «attrezzo» (Abruzzese, p. 25) di tutto, cioè di niente. Vediamo questi due temi all'opera nel testo. Comprendere cosa

sia o possa essere la sociologia, un discorso sulla sociologia (sociologia della sociologia) conduce ad interrogarsi sulle possibilità e i limiti (sociali) della conoscenza stessa. Complicazione dell'osservatore col fenomeno, organizzazione sistemica negatrice dell'entropia, connessione evolutiva dell'universo respingono oggi l'oggettivismo d'origine positivista. Dati *antichi* e nuovi entrano nelle interpretazioni di teoria democraticamente concorrenziali. Ma qui Morin svela un fondo dichiaratamente positivista: «l'oggettività è molto più nei dati che nella teoria. Infatti niente è più mutevole delle teorie scientifiche, mentre i dati possono rimanere» (p. 92); «una teoria scientifica è certa perché poggia su dati certi, mentre la sua costruzione teorica è biodegradabile» (p. 99). Dati e teorie dunque van separati ognuno per proprio conto (con buona pace di Kant pur citato).

Secondo tema: un umanismo vitale. La sociologia, scienza in transizione, tra umanismo e settorialismo, tra accademismo e tecnoburocrazia, è specificamente afflitta dall'impossibilità di leggi generali, di isolare l'oggetto della ricerca, di intersoggettività delle verificazioni (peraltro in essa rare) (p. 74). Tutto ciò deriva dal ruolo del soggetto: l'osservatore-concettualizzatore della sociologia è soggetto tra i soggetti. Soggetto la cui nozione ha oggi fondamento biologico, e che è «l'essere esso-auto-referente chi si colloca al centro del suo mondo. Essere l'oggetto è mettere il proprio io al centro del proprio mondo. Essere soggetto è agire 'per sé' e in funzione di sé. Ciò che ogni essere vivente fa, a cominciare dal batterio» (p. 95). Introdotto *questo* soggetto, Morin, pur in una visione sistemica, da un lato riconosce — in base alla teoria dei giochi? — delle potenzialità di autonomia all'individuo e (particolarmente) al sociolo-

go (pp. 77-87), e voilà la comprensione di «alter». D'altra parte può risolvere la *vexata questio* tra individualismo metodologico e strutturalismo (su cui ancora Boudon nella sua intervista a Statera in Mondoperaio, dicembre 1985): «la società è prodotta dalle interazioni tra gli individui, e non esisterebbe mai senza di essi; e tuttavia retroagisce sugli individui stessi per produrli in quanto individui umani, in quanto arca loro la cultura, il linguaggio, ecc.» (p. 98). Una società è, per Morin, un sistema di interazioni economiche, psichiche, culturali, il quale comporta apparati di comando-controllo retroagenti sulle interazioni (p. 124). Definizione che può andare benissimo, ma scopo della sociologia è sempre stato chiarire quali siano le forme (e le mediazioni) di tali interazioni, comandi, retroazioni: ciò che Morin non tratta. Nelle sue pagine incontreremo il sostrato sistemico generale, non le basi originali della sociologia, i «caratteri originali e ignoti a qualsiasi altro sistema che presenta la realtà sociologica» (p. 130).

La sociologia di Morin ci dice che «più la società è *calda*, più contiene contemporaneamente disordini e libertà, e più essa tollera la nascita e la costituzione di microdevianze (individuali o di gruppo)» (p. 143); e che «la cultura può essere considerata come la genoteca della società umana proprio perché costituisce ciò che conserva l'informazione sociale» (p. 147); ma non andiamo oltre: come il sostrato sistemico generale si leghi al concreto storico-sociale, alla nascita della nazione o alla crisi della cultura colta, qui all'ingrosso affrontate, resta un mistero.

D'altronde l'interesse di Morin è per la Grande Sintesi: tra biologico e sociale («che cos'è la società se non un sistema combinatorio nato dalla multiconnessione tra i cervelli degli individui che la costituiscono? La na-

tura della società è di tipo neuroce-
rebrale: si tratta di un supersistema
nervoso collettivo... il cervello è la
piastra girevole del legame sociale»,
(p. 153), tra cultura umanistica, cul-
tura scientifica e cultura di massa (p.
210, pp. 238-239, p. 250).

Ora ci è stato insegnato che nella
storia (idest nella società) «tutto si
tiene», ma non così nella *historia re-
rum gestarum*, nella spiegazione so-
ciologica, dove qualche coerenza me-
todologica sarebbe pur necessaria.

ETTORE TANZARELLA

JOAO CARLOS PETRINI, *CEBs: un novo
sujeito popular*, Rio de Janeiro e
São Paulo, Editora Paz e Terra S/A,
1984, pp. 147.

Si tratta dello studio di una Comu-
nità di Base della periferia di San
Paolo (Sao José Operario), presenta-
to attraverso una serie di analisi in
cui campeggia il problema dell'emi-
grazione. Lo sviluppo della comuni-
tà è interpretato e letto come stretta-
mente connesso alle storie dei singo-
li, anche se non sono numerosi i rac-
conti espressi in forma diretta. Una
analisi specifica riguarda le classi po-
polari e il cattolicesimo, il «cattolice-
simo tradizionale rurale», il «cattoli-
cesimo rinnovato»: l'ottica risponde
ad una certa moderata apertura di
fronte ai problemi politici e sociali
esistenti in Brasile, a partire dalla
quale si riconoscono le Comunità di
base come un nuovo «oggetto popo-
lare». Candido Procopio Ferreira de
Camargo sottolinea nelle sue parole
introduttive i pregi del testo dal pun-
to di vista antropologico e il metodo
dell'osservazione partecipante su cui
si basano le interpretazioni di Petrini.

MARIA I. MACIOTI

FERRUCCIO ROSSI-LANDI, *Metodica filo-
sofica e scienza dei segni*, Bompia-
ni, Milano, 1985, pp. 312.

Fa piacere pensare che poco prima
della sua morte improvvisa Ferruc-
cio Rossi-Landi sia riuscito a darci
questo «Metodica filosofica e scien-
za dei segni» che compendia ma so-
prattutto sistematizza larghissima
parte del percorso dei suoi interessi
attraverso gli scenari delle scienze
umane in generale e non solo della
semiotica o della filosofia del lin-
guaggio.

Non stupirà pertanto se chi scrive
ha scelto di tracciare in queste righe,
ovviamente per grandissime linee, il
«senso» generale dell'opera del no-
stro autore.

Ritengo emblematico che l'ultima
sua opera sia rappresentata da una
raccolta di scritti rivisitata, che vie-
ne ad assumere, tra l'altro, la forma
di un vero e proprio testamento spi-
rituale. Perché riassume quelli che
furono i suoi interessi dominanti nel-
la lunga carriera di ricercatore; iden-
tico filo rosso, identificabile, per usa-
re le stesse parole scelte dall'autore
nella prefazione a questo volume,
con quel complicato tragitto che va
«dal lavoro alla produzione, da que-
sta allo scambio, poi dallo scambio
al linguaggio e così al formarsi del-
l'ideologia. Come spiego qua e là nel-
corso dei vari capitoli, tale 'movi-
mento' ha però carattere esplicativo
e ricostruttivo, non di descrizione
della realtà: nella realtà tutto sta
sempre insieme» (pag. VI).

Ecco delineato in poche, lucide ri-
ghe, tutto il senso della ricerca di
questo pensatore sistematico, che si
è andata sviluppando, per ricordare
solo alcuni titoli, attraverso opere co-
me «Significato, comunicazione e
parlare comune» (1961, 1980 2° ed),
che per il momento storico in cui
uscì nella prima edizione fu davvero

un sasso nello stagno, e per questo ricevette più attacchi che analisi ragionate; per proseguire poi con «Il linguaggio come lavoro e come mercato» (1968, 1983 3° ed), «Semiotica e ideologia» (1972) e «Ideologia» (1972, 1979 2° ed).

È vero che questo volume riprende scritti che coprono l'arco di tempo che va dal 1971 al 1979, ma ciò non significa che questa raccolta sia priva d'attualità o, peggio, semplicemente un doppiopione delle altre opere appena ricordate. Perché l'interesse è da ricercare nella profonda unitarietà dell'opera di Rossi-Landi. È del resto tipico di ogni pensatore sistematico perseguire e sviluppare l'indagine attorno al tema che risveglia maggiormente il suo interesse, basti pensare al «senso» dell'opera di Marx, solo per citare un nome tra i tanti possibili.

Allora ci sembra prova di onestà intellettuale ritornare sui propri passi, aggiornando il proprio pensiero, piuttosto di riscrivere «ex novo» attorno agli stessi temi.

Del resto Rossi-Landi di ciò era acutamente consapevole: «naturalmente a chi scrive le novità interessano più delle riprese e della continuità. Esse vanno però colte, per così dire, attraverso lo spessore dei mutamenti ideologici intercorsi» (pag. VI). E sono questi «mutamenti ideologici» ad aver spinto il nostro autore ad una riflessione maggiormente filosofica sul senso della sua produzione precedente.

Ed a questo proposito mi sia permesso aprire un inciso, per dire come il valore di questo libro sia anche nel suo essere una testimonianza di profonda coerenza, tanto più apprezzabile in quanto proveniente da un campo di studi nel quale, troppo spesso, abbiamo assistito ad una serie, talmente numerosa da divenire noiosa, di pretese «rivoluzioni». Le quali dinanzi alla loro prima crisi

adolescenziale di metodo si affrettavano a lanciare proclami apocalittici sulla pretesa morte della semiotica. Quando, al massimo, ciò che derivava così velocemente era solo la metodologia elaborata dall'autore stesso. Singolare destino che tocca in sorte a chi non riesce a sopravvivere ad una crisi di crescita. Rossi-Landi, invece, e di questo non gliene saremo mai abbastanza grati, fu sempre alieno da pretese messianiche o comunque avulse dal momento storico in cui viveva e operava. Infatti la sua ricerca, forse più modestamente ma certo più costruttivamente, tendeva alla costruzione di una metodologia organizzativa dell'applicazione della dialettica alle scienze umane: «non esiterò pertanto a dichiarare che (...) resta in me prevalente il rifiuto di quella che ben si può ancora chiamare una mentalità «settecentesca», tale nel senso di precedente al pensiero classico tedesco e ai suoi sviluppi non idealistici nell'ottocento e nel novecento, nonché alla riscoperta di Giambattista Vico quale nostro contemporaneo. Ho continuato e continuerò a tentare di applicare la dialettica e il metodo 'per totalità'» (pag. VIII). Ecco perché il livello dell'analisi di Rossi-Landi travalica la dimensione strettamente, e astrattamente linguistica ma si inserisce nel discorso, ricco di implicazioni filosofiche, ed estremamente più vasto della riproduzione sociale, studiando il duplice aspetto della riproduzione del senso e del senso di tale riproduzione. Ricercando l'apporto di discipline quali la sociologia, l'economia, l'antropologia e così via nello sforzo di contribuire alla costruzione di una vera scienza umana che sostenga in se stessa, e superi, gli approcci particolari delle singole discipline settorializzate.

A tale proposito è sufficiente riflettere su come il problema del linguaggio

gio venga impostato da Rossi-Landi. Per lui, infatti, occorre «denunciare come insoddisfacente la dizione stessa 'linguaggio nella società'. Essa può far pensare che ci sia una specie di contenitore, dove il linguaggio sta dentro insieme al resto. Noi preferiamo considerare il linguaggio come a suo modo coestensivo alla società» (pag. 237), anche se «il potere del linguaggio ha generato l'illusione specialistica di una sua indipendenza *totale* nei confronti della riproduzione sociale, della quale rimane invero parte integrante sia come produttore, sia come strumento, sia come prodotto» (pag. 240).

Ma parlare dettagliatamente di tutti gli innumerevoli argomenti che questo volume offre al lettore paziente è equivalente a comporre il catalogo degli interessi principali delle scienze umane nel loro complesso. È del resto sufficiente scorrere l'elenco dei titoli per ricavarne spunti e sollecitazioni che travalicano i confini delle singole discipline; «Omologia fra produzione linguistica e produzione materiale» (cap. 3°), «Sul sovrapporsi delle categorie nelle scienze umane» (cap. 5°), o ancora «Criteri per lo studio ideologico di un autore» (cap. 8°): solo per ricordare quelli che maggiormente hanno colpito l'attenzione di chi scrive.

Ci sarebbe ancora tanto da dire su Ferruccio Rossi-Landi, ma preferisco ricordarlo ai lettori con una frase che lui scelse per terminare il suo «Significato, comunicazione e parlare comune», nella quale chi l'ha conosciuto ritroverà facilmente il senso della sua opera e della sua vita: «Il fatto è che la mentalità teologale è dura a morire anche in coloro che professano di combatterla — se, per tacere degli altri, gli stessi intellettuali di «sinistra» non riescono a purgarsene e anzi spesso se ne servono per proteggere le loro variegate astrazioni culturalistiche e il loro gu-

sto d'un esoterico conformismo dall'estensione del sapere scientifico e tecnologico e dalla diffusione di nuovi metodi intellettuali. Ognuno ha il diritto di porre domande e di esigere risposte. Ognuno ha il dovere di rendere il più comunicabile possibile quello che dice».

ENRICO QUATTROCCHI

SIMONETTA TABBONI, *La rappresentazione sociale del tempo*, Milano, F. Angeli, 1984, p. 181 pref. C. Mongardini.

Il lavoro di riconsiderazione storica sviluppata dall'A. sul significato del tempo sociale, sembra rivestire oggi particolare rilevanza nel dibattito teorico metodologico. È infatti indubbio che la variabile *tempo* sia sempre presente in ogni azione dell'individuo in rapporto al suo *agire sociale*: il suo scandire ritmicamente la vita degli individui ha di fatto determinato, nelle scienze sociali ed in particolare nella sociologia, il bisogno/desiderio di esplicitare nuove e più raffinate tecniche interpretative. L'analisi dell'A. si muove partendo dal concetto di «tempo sociale» in relazione al mutare del «valore tempo», al suo differenziarsi in rapporto al passaggio dalla società agricola, alla società industriale. Il diverso significato che il tempo assume nel conflitto/scontro tra «tempo naturale» e, «tempo sociale»; è alla base dell'analisi proposta nel volume. L'A. descrive questo cambiamento del valore tempo, seguendo una direttrice che prende sostanzialmente in considerazione il diversificarsi dei modelli produttivi: «Il vincolo del tempo si fa sentire con tanta più forza quanto più una società adotta for-

me complesse di divisione del lavoro, quanto più differenzia al suo interno e stabilisce forme di interdipendenza fra i suoi membri» (cfr. p. 52). Di conseguenza quindi, anche lo *spazio sociale* avrà bisogno di nuove ridefinizioni che sono di fatto interconnesse con i diversi modelli d'organizzazione spazio temporali. La discontinuità del tempo sociale, il suo diverso manifestarsi diventano allora punti centrali per l'*identità sociale* dell'individuo: il «tempo sacro», il «tempo lavorativo», il «tempo della festa», formano, infatti, tutti quegli elementi che contraddistinguono i diversi *modelli sociali e culturali* di una società determinata.

In questo senso il lavoro dell'A., merita attenzione proprio per questo suo ripercorrere, partendo dalle società cosiddette primitive, i significati e le dimensioni sociali del tempo come valore in perenne mutamento. È il *tempo sociale* che testimonia l'appartenenza dell'individuo al «gruppo», il tempo dedicato alla festa, alle cerimonie religiose, ai riti in genere, è in altri termini *tempo vissuto* dall'individuo in relazione al suo *gruppo sociale*, alla sua «società». È nel rapporto con il «tempo» che la realtà dell'uomo si autonomizza, trova la sua collocazione come elemento d'identità sociale: il tempo è *memoria* e ricordo, produzione di valori e significati che mutano, in relazione al mutare delle condizioni storiche e sociali.

L'analisi poi focalizza la sua attenzione sul concetto e sull'uso del tempo nella società industriale, dove il «valore» del tempo sempre più individualizzato e razionalizzato, determina una perdita di contatto con il significato sociale del tempo, inteso come rapporto armonico tra individuo e *agire sociale*. La mancanza di una dimensione armonica determina di fatto nell'individuo, l'impossibilità di una collocazione nello «spazio

e nel *tempo sociale*. Mancanza che lo trasporta fuori dalla dimensione sociale del tempo; in definitiva in un tempo astratto, non sociale. Nella società industrializzata, segnata da ferree regole temporali, ogni attività sociale viene segmentata, il tempo sociale diviene allora per l'individuo *tempo alienato*, passivo, estraneo al suo agire sociale. Inoltre, nella società contemporanea, la divisione fra attività pubbliche e attività private contraddistingue il carattere tipicamente alienante della realtà; barriera alzata contro ogni forma di socialità spontanea, dove il flusso armonico della comunicabilità viene continuamente frammentato e segmentato. Alcuni dubbi solleva il paragrafo dedicato dall'A. sulla esemplificazione di ricerche empiriche, in particolare, sulle tecniche del «*time budget*» (cfr. pp. 126-131) usate specialmente da ricercatori dell'Europa orientale. Infatti, non vengono presi in esame i problemi del concetto di *tempo* in rapporto all'uso che può essere fatto nelle metodologie «qualitative», in quelle in cui l'uso delle biografie è, ad esempio esigenza primaria della ricerca. Infatti come ricorda F. Ferrarotti, nel suo testo sulla metodologia della ricerca biografica: «Il carattere di materiale privilegiato che per l'analisi sociale riveste la storia di vita dipende essenzialmente dal fatto che si tratta di una sequenza temporale, di uno svolgimento nel tempo. Il suo dramma, il suo carattere d'urgenza è direttamente proporzionale a quel senso di penuria caratteristico del vivente che è la scarsità di tempo». (Cfr. F. Ferrarotti, *Storia e storie di vita*, Bari 1981).

Nel paragrafo sul *time budget* mancano notazioni riguardo ai tentativi sempre più convincenti compiuti da studiosi di scienze sociali sulla raccolta di materiali biografici, di ricerche empiriche non più e/o non

solo ferme al semplice dato statistico. L'analisi dei complessi fenomeni sociali attraverso l'uso di materiali biografici, in rapporto al concetto di *tempo e spazio sociali*, ha prodotto risultati di un certo interesse; lo studio delle variabili sociali mediante la raccolta di memorie biografiche ha mostrato ad esempio come l'uso di metodologie esclusivamente quantitative, non superi l'ambito del dato statistico oggettivo.

Il quale, di fatto sembra precludere tutta una serie di conoscenze verificabili e percepibili soprattutto mediante l'uso dei materiali biografici; laddove essi vengono interrelati alle variabili, sociologicamente intese, del tempo e dello spazio sociali. (cfr. la ricerca di R. Cavallaro, *Storie senza storia*, Roma 1981).

In conclusione, al di là delle carenze rilevate sul rapporto tra concetto di tempo e nuove metodologie della ricerca sociologica, il volume conserva il merito di proporre all'attenzione un argomento di grande rilevanza nel dibattito sociologico contemporaneo.

ANTONIO MESSIA

ALDO N. TERRIN, UGO BIANCHI, MARIA-SUSAN DHAVAMONY, CARLO PRANDI, *Le scienze della religione oggi*, Atti del Convegno tenuto a Trento il 20-21 maggio 1981 a cura di Luigi Sartori, Istituto Trentino di Cultura, Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento, Centro editoriale dehoniano, Bologna, 1983, pp. 273.

Il convegno promosso nel 1981 dall'Istituto di Scienze Religiose in Trento rappresentava un importante punto d'arrivo nell'itinerario del-

la riflessione epistemologica e metodologica delle scienze della religione.

La significatività e l'innovazione di un incontro fra gli studiosi più raffinati nel campo religioso, stava soprattutto nel fatto che — nonostante una certa organizzazione del dibattito tesa a mantenere su piani differenti di confronto e comunicazione il contributo dei teologi da quello degli scienziati sociali — «la teologia» sollecitava il dibattito e, anche, la polemica con le cosiddette scienze umane, dalle quali sentiva di essere «aggregata» e «spiazzata» (L. Sartori).

La riproposizione di quel dibattito, rivisto e arricchito per la pubblicazione, offre ad un pubblico più vasto la possibilità di approfondire temi e problemi del pensiero scientifico sulla religione, alla luce del singolare confronto fra discipline scientifiche e teologia, fra punti di vista laici e confessionali.

Al centro della discussione la preoccupazione epistemologica e le questioni di metodologia della ricerca differenziate a seconda delle diverse discipline.

Nell'auspicare un approccio di tipo globale agli studi religiosi, A.N. Terrin propone un'unificazione «ex parte obiecti» delle diverse prospettive metodologiche anche tramite la dizione «scienze della religione», invece di «scienze delle religioni», nella previsione di un progetto finale di costituzione di una «scienza integrale delle religioni». L'attenzione di A.N. Trentin si concentra, per quel che riguarda i problemi di storia delle religioni, sulle «epistemologie soggiacenti», o «idee dietro la testa», che tendono a condizionare tutte le fasi della ricerca, a partire dalla «pre-comprensione», alla costruzione del campo di ricerca, alla formulazione delle ipotesi. Queste ultime possono essere «genetico-storiche» o «nominologico-deduttive», a seconda degli oggetti indagati: ciò che conta

è evitare «l'assoggettamento della religione alla cultura» e partire da una concezione di autonomia delle religioni stesse.

Accanto all'approccio storico emerge, già dagli anni '20, quello fenomenologico, che accorda un grande valore alla «precomprensione» dell'«esperienza religiosa». Secondo A.N. Terrin: «vi è una differenza incalcolabile, una specie di *Katastrophé* tra gli studiosi delle religioni (storici, psicologi, sociologi, ecc.) e i fenomenologi della religione, quando questi decidono di fare un impegno severo del metodo fenomenologico: mentre, infatti, i primi tentano di isolare l'esperienza religiosa dai suoi significati intenzionali mettendo in parentesi la verità dell'esperienza religiosa stessa, per poterla avvicinare «scientificamente», i fenomenologi creano una precomprensione di altro tipo, dove è necessario mettere in parentesi l'obiettività o il vestito di idee (*Ideenkleid*) costruito dalla scienza per lasciare sprigionare i significati che si rivelano nel fenomeno e avvicinarsi così ad una visione «eidetica» del mondo delle religioni.» (p. 80).

Alla storia delle religioni, quindi, si chiede una «pre-comprensione minima» e la capacità di «non perdere di vista l'oggetto della sua ricerca, non accettando di considerarlo né unicamente una variabile in rapporto ad altre scienze, permettendo erroneamente che ipotesi antropologiche, psicologiche o funzionalistiche siano esaurientemente esplicative del fenomeno 'religioso'» (p. 130).

Alla fenomenologia della religione è, invece, assegnato il compito, a partire da una pre-comprensione più ampia, e da una interrogazione a livello ermeneutico, di formulare una tipologia dei fenomeni storico-religiosi, attraverso ipotesi «teleologico-intenzionali», cioè ipotesi interne all'universo religioso e «ca-

paci (...) di consolidare il valore dell'esperienza religiosa stessa» (p. 131).

Anche per M. Dhavamony l'oggetto dell'approccio fenomenologico è il senso, «indipendentemente dal posto che esso occupa in una particolare composizione culturale di una data epoca» (p. 178). Inoltre «la fenomenologia della religione non intende confrontare le religioni l'una con l'altra considerandole come grandi unità, ma sceglie fatti e fenomeni simili nelle diverse religioni, li mette assieme e li studia a gruppi» (p. 180). Pertanto, «la fenomenologia va al di là dello studio storico-comparativo dei fenomeni religiosi, in quanto indaga sul significato religioso di un fenomeno religioso, ossia sul significato di un fenomeno religioso in quanto fenomeno religioso e non unicamente fenomeno socio-culturale» (p. 186).

U. Bianchi, in un dibattito privo di censure e, quindi, anche ricco di polemiche, pone la necessità di una definizione di storia delle religioni che eviti la tautologia, accentuando il suo carattere storico, «anzi storico-comparativo», che rappresenta contemporaneamente una precisazione sul metodo.

Propone la lettura del «mondo della religione» come «grande analogo», ricco di fenomeni centrali come di fenomeni periferici, ma descrivibile sostanzialmente come un «universale concreto», «emergente su base di indagine positiva e su base di indagine storico-comparativa» (p. 154).

La comparazione storico-religiosa ha il compito di elaborare il concetto «storico-concreto» di «analogia», individuando i rapporti molteplici, i nessi espliciti e non, fra fatti e processi storici. Essa ha, comunque, anche un impegno di carattere «universale», che non conosce le «barriere del tempo e dello spazio» (p. 157) e, soprattutto, che bandisce la tentazione riduzionistica, sia essa psicologica o altro, cioè, il «ricorso program-

matico a categorie concettuali e reali diverse da quella religiosa per spiegare l'insorgere e il perdurare della religione, o la natura di questa» (idem).

Egli concorda, quindi, con il «concetto 'analogo' della religione» (p. 163) ed esclude dalla sua prospettiva di ricerca le analisi «programmaticamente riduttive», come quelle sociologiche, psicologiche ecc. (p. 167); ma sottolinea, non senza fermezza, come non esista «una entità che sia un dato religioso «puro», al di fuori della storia, come non esiste un dato umano che non sia allo stesso tempo un dato storico» (p. 164). L'alternativa all'approccio riduttivo non è, per U. Bianchi, «né la precomprensione «fenomenologica» alla Otto e alla Eliade, né la sistematica filosofica e teologica (perché anche queste possono essere riduttive nel senso sopra precisato)» (p. 167); alternativa a queste impostazioni sarà invece, legittimamente, «proprio la ricerca storico-idiografica e quella storico-comparativa, purché prive di presupposti ideologici e sistematici riduttivi, purché nutrite di competenza, probità scientifica (...)» (ibidem).

Attraverso un'accurata ricostruzione del pensiero antropologico e di quello sociologico — soprattutto dal punto di vista della lettura del fenomeno religioso e dei rapporti fra religione e spazi e tempi della società — C. Prandi espone le «prospettive socio-antropologiche nello studio delle religioni», vale a dire le relazioni fra le scienze sociali e l'oggetto «religione».

Le capacità euristiche delle scienze sociali risiedono, a sua parere, soprattutto nell'«evidenziare connettivi del tipo: 'religione e...'» (p. 213), di cui egli fornisce alcuni esempi attraverso riflessioni specifiche su «religione e ideologia», «religione e cultura», «religione e tempo».

Infatti, «esse non costituiscono il topos epistemologico di definizione della religione: lo specifico della re-

ligione in generale — la struttura fenomenologica del cristianesimo o di qualsiasi altra manifestazione ideologica —, non appare definibile, in linea di principio, entro l'orizzonte concettuale e categoriale delle scienze sociali, siano esse l'antropologia, la sociologia, la psicologia o altro» (pp. 210-211).

Il fatto religioso, per C. Prandi, non può essere definito e spiegato se non «iuxta propria principia», quindi all'interno di una storia «fenomenologico-comparata» o di una fenomenologia «storico-comparata», evitando «ipoteche teologiche e filosofiche» e, soprattutto, eliminando il rischio del riduttivismo largamente presente nelle scienze sociali.

Tuttavia, non è possibile ignorare che «in quasi tutta la storia umana i principali fattori di legittimazione del sistema sociale *qua talis* sono stati forniti dalla religione, non solo, ma che le riflessioni sistematiche sulla religione — sino all'istituzionalizzarsi delle discipline storico-religiose — sono sorte nell'epoca della crisi religiosa di massa»: quindi «era inevitabile che gli scienziati sociali giungessero ad occuparsi dei fenomeni religiosi e delle loro interazioni con gli altri aspetti della società» (p. 211).

In realtà, il compito delle scienze sociali, in questo campo, è quello di «stabilire la pluralità e i livelli dei rapporti che intercorrono tra (le religioni) e i rispettivi sistemi sociali» (p. 259-260), essendo poco sostenibile una storia delle religioni totalmente autonoma e autosufficiente. Concludendo, C. Prandi, afferma che «la sociologia e l'antropologia, senza aspirare a ingiustificati imperialismi scientifici, giocano, nei loro limiti istituzionali, un compito essenziale e costruttivo per una conoscenza più articolata, e ulteriormente aperta a nuove prospettive della dimensione religiosa e del suo ruolo nella società» (p. 260).

SUMMARIES in English of some articles.

Gerhard GROHS *The social function of autobiographies in Africa*

The history of African autobiographies reveals a constant change of their social function. The writing of autobiographies begins with the slave trade: the slave, transplanted into a modern individualistic society, feels the need of interpreting to himself the new situation. In later times autobiographies acquire a «didactical» aim, that of showing the lives of black Africans who had succeeded in overcoming their social conditioning. Today autobiographies bring to public notice apartheid oppression, and often become an instrument of ideological struggle. Since autobiography plays a specific role in the social structure within which it is produced, the author advocates its use in the study of social change.

M.I. MACIOTI (ed.) *Clodovis Boff — Church, poverty, popular initiative in Brasil*

An interview with Clodovis Boff, Leonardo Boff's brother, on the conditions of Brasil's poorer classes and their relationship to religion and the Church. Theology in Brasil is undergoing a process of change, approaching its message to the experience of oppression and emargination of the population. Boff explains how the raising of consciousness produces social transformations and why the popular elaboration of religion is directed toward liberation.

Roberto CIPRIANI *Culture and emargination of the youth in metropolitan areas: the city of Rome*

In studying the condition of the youth in a city, effects of urbanism (fragmentation of roles, secularisation, etc.) must be merged with cultural aspects (group value orientation and cultural values by and large). The author describes main features of this condition: distance from the political legitimating processes, scarce participation in traditional youth associations, increasing involvement in sports and decrease in cultural events. In the city of Rome, a complex situation produces emargination, deviance and a rising figure of poverty cases among the youth. More precise data, as well as more investigations of the qualitative aspects of the phenomenon are required to tackle this problem.

Gianfranco BOTTAZZI *Sociology and underdevelopment: problems and perspectives*

Sociology of underdevelopment is presently undergoing a crisis of scientific interest mainly due to the unsuccessful efforts of Third World aid policies, and to the primacy of moral over scientific concern. Moreover, economical approaches have proved to be more effective in tackling the problem, thus glossing over the need to understand non-economic elements of the phenomenon of underdevelopment. Two guidelines for sociological research are proposed: evaluation of the impact of modernisation policies on the social system of the Third World countries; investigation of the ways to induce transformations without undermining native cultural identities.

N. PORRO — *Vote History and Vote Choice: a Social Psychological Approach*

Political scientists, sociologists and psychologist stress the need of a consistent theoretical framework of voting decision. Discussing a longitudinal study in the British context, the author points out the contribution of the cognitive model to renew a sociological approach to the interplay of both societal and individual factors, as the process of socialization, the role of attitudes and beliefs and the relation of cognitions to electoral behavior.

(a cura di Consuelo Corradi)

Pubblicazioni pervenute

«Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», serie III, vol. XIV, 4 (1984); serie III, vol. XV, 1 (1985); serie III, vol. XV, 2 (1985).

A. Battista, *Droga paradiso-inferno*, ediz. Agenzia Giornalistica Quotidiana «Italia 2», Napoli, 1986, pp. 122.

S. Cassese, S. Mattarella, G. Corso, E. Sgroi, S. Zoppi, F. Parisi, A. Hoffmann, *La domanda di nuove professionalità nella pubblica amministrazione*, Palermo, Ist. di Scienze Amministrative e Sociali, 1985, pp. 97.

R. Cipriani, *Il Cristo rosso. Riti e simboli, religione e politica nella cultura popolare*, (Introd. di E. Poulat), Roma, Iannua, 1985, pp. 248.

«Comunità», Anno XXXIX, n. 187 (Novembre 1985).

G. Corso, F. Iraci, M. Collevocchio, E. Borgonovi, E. Buglione, N. Speranza, S. Sammartino, *Collegio dei revisori e funzionalità delle USL*, Palermo, Ist. di Scienze Amministrative e Sociali, 1985, pp. 157.

«Economia e politica industriale», N.S., n. 47 (1985).

«Educare l'adulto», UNLA, anno V, n. 1, (febbraio 1986).

F. Ferrarotti, R. Cipriani, C. Prandi, S. Burgalassi, G. Guizzardi, R. Stella, A. Nesti, E. Paci, D. Pizzuti, G. Di Gennaro, *Sociologia della Religione*, Roma, Borla, 1985, pp. 345.

F. Garelli, *La generazione della vita quotidiana. I giovani in una società differenziata*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 329.

I.M. Hornziel, *La condizione degli immigrati stranieri in Italia*, Milano, Franco Angeli, 1986, pp. 166.

«Impresa e società», n. 5, 15 marzo 1986.

«Impresa e società», n. 6, 30 marzo 1986, n. 7, 15 aprile 1986.

«Laboratorio di Sociologia», Quaderni di Studi e Ricerche, n. 6 (1985).

«La pensée», *Terre des hommes et guerre des étoiles*, n. 250, marzo-aprile 1986.

«Lo spazio umano». Rivista Internazionale di Scienze Umane, Arti e Letteratura: n. 3 (luglio-sett. 1985); n. 4 (ott.-dic. 1985).

B.W. March, W. Wezolowski, *Mobilità e struttura sociale*, Milano, F. Angeli, 1986, pp. 154.

«Mass Media», Rivista bimestrale di comunicazione, anno V, n. 1 (genn.-febbraio 1986).

Nuovi ISAS papers, 1985, n. 1, pp. 183, *L'analisi dello stato di attuazione delle leggi*.

Nuovi ISAS papers, 1985, n. 2, pp. 127, *Economicità, efficacia ed efficienza nel servizio di trasporto pubblico urbano*.

Nuovi ISAS papers, 1985, n. 3, pp. 109, *Documentazione giuridica e tecnica legislativa*.

Nuovi ISAS papers, 1985, n. 4, pp. 167, *Il processo decisionale: analisi e problemi*.

Nuovi ISAS papers, 1985, n. 5 pp. 106, *Il fabbisogno informativo nel servizio sanitario*.

«Orientamenti Pedagogici», anno XXXIII, n. 2 (marzo-aprile 1986).

C. Pancera, *L'utopia pedagogica rivoluzionaria. 1789/1799*, (pref. di B. Bacsko), Roma, Iannua, 1985, pp. 281.

«Perspectiva Social», Institut Catolic d'Estudis Socials de Barcelona, n. 22 (marzo 1986).

«Problemi del Socialismo», N.S., n. 6 (sett.-dic. 1985), *La questione comunista. Interviste a L. Berlinguer, N. Bobbio, E. Collotti, C. Donolo, V. Foa, A. Giolitti, A. Natoli, G. Pasquino, S. Rodotà, R. Rossanda, M. Salvati*.

«Problemi», 74, sett.-dic. 1985.

«Problemi», 75, genn.-aprile 1986.

«Quaderni Regionali», n. 43, 1985, (FORMEZ), *Aree urbane ed aree metropolitane: aspetti istituzionali, organizzativi e gestionali. Il caso del Mezzogiorno*.

«Rassegna di servizio sociale», anno XXIV, n. 3 (luglio-sett. 1985).

«Rassegna economica», Anno XLIX, n. 3 (maggio-giugno 1985); n. 5 (sett.-ott. 1985).

«Rassegna Italiana di Sociologia», anno XXVII, n. 1 (genn.-marzo 1986).

Regioni ed enti dipendenti: rapporti organizzativi e finanziari, FORMEZ, «Quaderni Regionali», n. 44, 1985.

«Revue de l'Institut de Sociologie», nn. 3/4, 1984.

F. Rizzo, *Il tramonto del Principe. Partiti, istituzioni e individui nel mutamento*, Roma, Iannua, 1985, pp. 87.

«Salute e territorio», n. 45 (novembre-dicembre 1985).

R. Sicurelli, *Il folle e l'altro. Una lettura etnopsichiatrica*, Milano, Giuffrè, 1986.

«Studi di Sociologia», anno XXIII, nn. 2/3 (aprile-sett. 1985).

«Verifiche», anno XIV, n. 4, 1985.

«Vita Italiana», Documenti e Informazioni della presidenza del Consiglio dei Ministri, n. 8 (agosto 1985).

SIARES - società italiana analisi ricerche
economiche sociopsicologiche, S.r.l.

STRANIERI A ROMA

Immagine degli immigrati dall'Africa e dall'Asia
attraverso le schede di rilevamento
della Caritas diocesana

SOMMARIO

Introduzione

Franco Ferrarotti p. 5

L'immigrazione straniera e la Caritas p. 9

Maria Immacolata Macioti

Via delle Zoccolette — Il Centro di Via Magenta — Le condizioni di lavoro nei due Centri — La rilevazione dei dati: condizioni di lavoro e problemi — Condizioni nel paese di origine e fuga dall'Etiopia — Flussi emigratori diversi — Derubati e malmenati — Gli interventi richiesti — L'organizzazione della scheda di rilevazione

L'immigrazione a Roma: carenze interpretative e nuovi problemi p. 45

Maria Michetti

Gli utenti dei Centri di assistenza: stranieri immigrati in situazioni di emergenza — Alcune caratteristiche morfologiche: una possibile tipologia — Le motivazioni che spingono all'emigrazione: fattori economici, ma anche politici: si profilano problemi nuovi

Povertà straniera a Roma p. 73

Paola O. Bertelli

Chi sono — Età e stato civile — Senza casa — Un'immigrazione di carattere culturale — I motivi dell'emigrazione — Le condizioni di vita a Roma — In giro per il mondo — Tabelle

Foto originali di Patrizia Barberito

L'Eco della Stampa

MILANO — Via Compagnoni, 28

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

Artisti e scrittori

non possono farne a meno

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