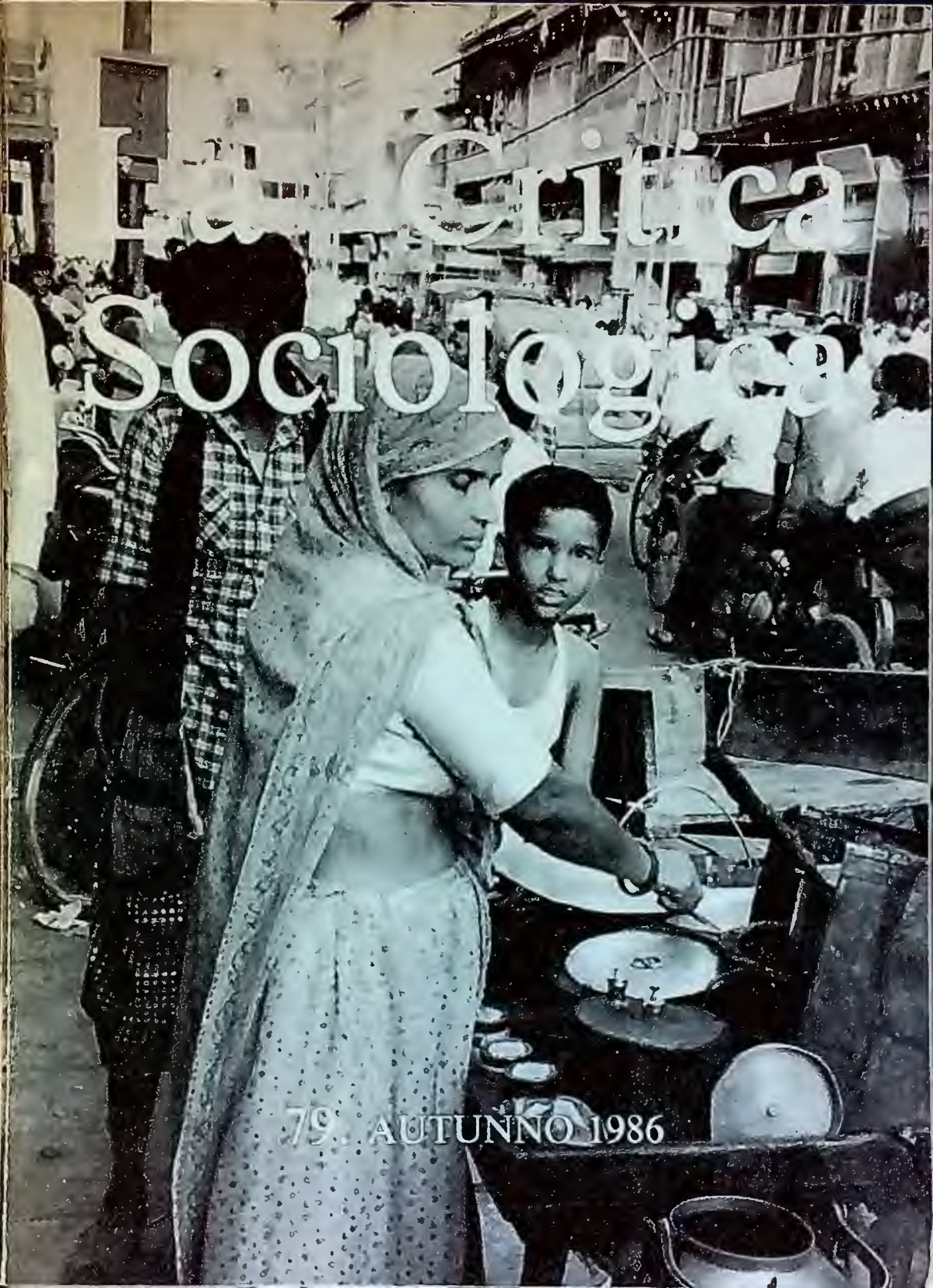




Lettera Critica Sociologica

79. AUTUNNO 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

Coordinamento tecnico Led s.n.c. — via Varese 31 — 00185 Roma
Tipografia Falcongraf s.r.l. — via Cinquefrondi 25 — 00173 Roma

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

Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spedizione in Abbonamento Postale - Gruppo IV - 70%

La Critica Sociologica

79. AUTUNNO 1986

ottobre-dicembre 1986

SOMMARIO

F.F. — Una cultura dal volo basso.....	3
--	---

SAGGI

7 W. WESOLOWSKI — Struttura e mutamento in Polonia (Parte I)	5
L. CASTELLANO — Terrorismo e codice politico	20

DIBATTITO

V. GAZZOLA STACCHINI — Secondo sesso: analisi datata o sguardo pro- fondo?	37
A. RIVA — Donne si nasce o si diventa?	47
M. SELLARI — Addio, Simone	58

INTERVENTI

V. LANTERNARI — Ripensando a Mircea Eliade	67
C. GAMBACORTA — A proposito del rapporto tra storia e quotidianità ..	83
G. CONGI — Il ritorno di Léon Walras	89
F. FERRAROTTI — La California come mito	93

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

M. WEBER — Su Simmel (a cura di P.L. Di Giorgi)	98
E. TEDESCHI — Autobiografia e carisma	108
S. ABBRUZZESE — Conflittualità e bisogno di sacro nel Mezzogiorno in- dustriale	125
* K. WóDZ — Trasformazioni della famiglia polacca	140

CRONACHE E COMMENTI

M.I. MACIOTTI — Il congresso dell'ISA a New Delhi	151
A. COEN — Comitato di ricerca 7 "Future Research"	155
M. CANEVACCI — Symposium V	155
M. D'AMATO — La questione femminile nell'XI Congresso Mondiale di Sociologia	157
F. BATTISTELLI — Pace e guerra al congresso di New Delhi	160
C. CORRADI — Biografia e società a New Delhi	162
P. BONO — Politica e cultura delle donne negli anni '80	163
M. SELLARI — Cittadinanza e voto degli italiani all'estero	166
C. DI CICCIO — La pace sfida la politica ma anche le religioni	167
A.M. ISASTIA — Women's studies nelle università	169
LA CS — Leadership e democrazia: un incontro nazionale di studio	171
D. ORLANDO — Migrazioni internazionali	171
F. FERRAROTTI — In ricordo di Antonio Altomonte	173

SCHEDE E RECENSIONI	174
---------------------------	-----

*La foto in copertina è di Manfredo Maciotti. Jaipur, India, agosto 1986
Questo numero è stato chiuso in tipografia il 20 gennaio 1987*

Una cultura dal volo basso

Fosse un aereo, la cultura italiana sfuggirebbe al controllo di qualsiasi radar. Vola basso, bassissimo, raso terra. Il 1986 si chiude per questa cultura, usa a trasformare i problemi etici in gorgheggi estetici, con un bilancio piuttosto magro. La discussione più vivace e intellettualmente stimolante, sembra che possa riassumersi, a giudicare dai molti « Supplementi-Libri » dei quotidiani (che non si vede perché non dovrebbero chiamarsi invece bollettini di compravendita), nella gara fra U. Eco e L. De Crescenzo a proposito del rispettivo primato nelle vendite con relativi patemi editoriali. Niente da dire sulle due premiate ditte, specializzate in « fabbricazioni » di tipo superiore e in varie specie di gastronomia paraculturale. Ma se questo è quanto una cultura « produce », allora è miglior partito sottoscrivere a due mani le frasi sconsolatamente auto-deprecatrice di Stendhal, nella « dernière préface » del suo trattato De l'amour: « On dirait qu'il est sacré car personne n'y touche ». Stendhal riporta con queste parole l'opinione del libraio e continua: « Je n'avais pas même eu l'idée de solliciter des articles dans les journaux; une telle chose m'eût semblé une ignominie ».

Oggi abbiamo la pelle più dura. E non ci concediamo il lusso di troppi scrupoli. E di sfrenate ignominie ne trangugiamo forse più del necessario. Ma la mercificazione del libro non è probabilmente il boccone più amaro. La « leggerezza » culturale italiana — una leggerezza che ad ogni buon conto non riesce a sollevarsi di un palmo dalla mediocrità e che non dà mai le vertigini — splende di luce purissima quando si tratta dei rapporti fra Italia (o Europa) e Stati Uniti. Non intendo qui riprendere la nota tesi del « neocolonialismo culturale », che Giuliano Toraldo di Francia denunciava tempo fa, e molto plausibilmente del resto, in un articolo della pagina culturale di Repubblica, né mi sembra corretto far dipendere tale « sudditanza » o « neocolonialismo » unicamente dalla sfortuna di scrivere in una lingua ormai marginalizzata e che sembra oggi ignorata persino dai cantanti dell'opera lirica.

Preferirei soffermarmi sulla pura e semplice ignoranza che gli intellettuali italiani tendono impudicamente a mostrare quando scrivono degli Stati Uniti, specialmente quando trattano dei loro rapporti con l'Europa. Dietro la fragile foglia di fico d'una presunzione che sfiora la saccenteria, è allora di rigore sfoderare tutti i frusti luoghi comuni circa, per esempio, la mancanza negli USA del passato aristocratico feudale, dell'eredità puritanica con le sue virtù metodiche, ma ristrette, e così via. L'economia americana, poi, dalla quale

direttamente o indirettamente dipendono le economie euopee, dà luogo a incomprensioni e a invenzioni straordinarie. A sinistra non si è ancora capito che il capitalismo gode e si nutre delle sue proprie crisi, un po' al modo dei giganti di Vico che crescevano a dismisura nei propri escrementi, e se ne aspetta da sempre un crollo che non arriva mai. A destra ci si meraviglia dei fallimenti di banche e aziende, ignorando — o fingendo di ignorare — che il fallimento è l'unica regola morale in un'economia di libera, fino a un certo punto, competizione e di incentivi essenzialmente individuali circa la massimizzazione del profitto. Non c'è da meravigliarsi troppo. Sono cattive abitudini che vengono da lontano. Nel suo ponderoso De America (Garzanti, 1953) Guido Piovene, contrariamente a Emilio Cecchi, non aveva dato certo il buon esempio. Il libro è ripieno di «semplificazioni» così rozze che sembrano studiate apposta per rendere le cose più complicate. Notava Gianfranco Corsini, recensendolo su Società (settembre 1953) che Piovene, «in una occasione, ci dirà che è falso che il denaro sia il regolatore esclusivo in America», per smentirsi più in basso affermando che in America è indispensabile essere economicamente qualcuno, e invertire nuovamente la formula in un'altra circostanza, affermando che in America il denaro «conta meno che in Europa».

Parole in libertà. Vale a dire invenzioni umorali invece che analisi documentate e interpretazioni plausibili di una realtà complessa, dinamica, in costante movimento evolutivo, in cui nulla e nessuno può essere dato per scontato. Il problema è serio. I legami fra Stati Uniti e Europa sono un dato storico, una realtà vitale. Come impedire che questi legami di scambio vitale si trasformino in un'egemonia, economico-politica e culturale insieme, è una questione vera, intorno alla quale si dovrebbe riflettere invece di lasciarsi andare alle geniali, e mortali, improvvisazioni.

Alla famosa «disputa del Nuovo Mondo» gli italiani non hanno recato contributi rilevanti, anche perché hanno preferito la scorciatoia della forma letteraria a quella, faticosa, della documentazione. Ma basterebbero i nomi di Antonello Gerbi e, recentemente, quello di Maria Corti (Voci dal Nord Est, Bompiani, 1986) a ridarci un filo, per quanto esile, di speranza. La cultura italiana vola basso. Ma a volte basta un soffio di vento, un'impennata, per riprendere quota.

F. F.

SAGGI

Le condizioni strutturali del mutamento politico in Polonia

(Parte prima)

Scopo di questa analisi è indagare alcuni temi generali che interessano l'organizzazione politica della società, osservando la trasformazione dei processi politici e della stessa struttura della politica nella Polonia del periodo 1980-'81. In quel periodo un certo tipo di vita politica in Polonia fu progressivamente ma indiscutibilmente sottoposto a un processo di disintegrazione, malgrado la continuità formale delle strutture. Si affacciarono nuove forme di relazioni politiche, che prefiguravano una costellazione di relazioni politiche di nuovo tipo. Si trattò di un processo spontaneo, messo in moto da un'azione collettiva di massa ed espresso dall'edificazione di nuove strutture e di nuove organizzazioni, la più importante delle quali era il nuovo sindacato, Solidarnosc. Questo lavoro fu in gran parte composto durante quel tormentato periodo e cerca di analizzarne in particolare due aspetti: l'emergere di un sistema di interessi e i potenziali modelli di relazioni politiche che sarebbero stati in grado di interpretarli.

La parte conclusiva del saggio è un approfondimento sistematico dell'ipotesi di una coalizione politica fra partito comunista — ufficialmente denominato POUP, Partito unificato dei Lavoratori polacchi — Chiesa cattolica e Solidarnosc. Questa ipotesi sembrava godere di qualche popolarità, ma le varie forze politiche ne davano interpretazioni radicalmente diverse. Si cercherà, perciò, di presentarne alcune caratteristiche essenziali utili a definire l'ambito di analisi di una simile coalizione di forze socio-politiche. L'emergere di una coalizione del genere fu, però, reso impossibile dal venir meno delle condizioni necessarie.

1. Espressione e formazione degli interessi

1.1 *I sommovimenti del 1980-'81*

I sommovimenti che ebbero inizio nell'agosto del 1980 avevano origine anche nel fatto che forze politiche reali, sino ad allora prive di identità legale, si erano sviluppate all'interno della società come

forze di fatto indipendenti dal POUP e dal regime. Esse davano articolazione a interessi e bisogni, accumulavano influenza politica e se ne servivano per modificare i programmi governativi. Solidarnosc costituiva certamente l'esempio più importante, ma non mancarono di svilupparsi altre esperienze organizzate di natura socio-politica. Per di più, alcune organizzazioni già esistenti, di «vecchio tipo», mostrarono la tendenza a emanciparsi dal controllo del POUP e del regime, come il Partito contadino unificato, il Partito democratico e le organizzazioni giovanili, femminili, professionali e di volontariato. Fu Solidarnosc, però, che esercitò il ruolo principale nell'articolare nuovi interessi e nel chiedere il soddisfacimento di antiche rivendicazioni. E fu anche la forza più chiaramente propensa a usare l'influenza politica come un nuovo — o, meglio, come un riscoperto — metodo di azione. Le sue attività le assicuravano, infatti, una base di sostegno popolare attraverso cui il sindacato cercava di influire sul governo. Questo rappresentò un aspetto chiave del processo di democratizzazione politica allora in fase di sviluppo.

Durante tale processo di democratizzazione, le forze popolari cercarono di imporre all'autorità statale di farsi carico dell'insieme dei nuovi interessi espressi dal basso. Le varie forze sociali venivano così a costituirsi come un potere che emanava dagli interessi e dalle aspirazioni di diversi gruppi sociali, e in alcuni casi dalla nazione nel suo insieme. Tanto le nuove quanto le vecchie organizzazioni cercavano di usare il potere d'influenza politica a loro disposizione per conseguire gli obiettivi che ritenevano importanti. Un simile potere d'influenza era detenuto anche da organizzazioni che, almeno formalmente, non avevano natura politica. La Chiesa cattolica rappresenta l'esempio migliore di un'organizzazione che si è dimostrata capace di accumulare e di esercitare influenza politica, pur avendo una natura formale di tipo non politico.

La possibilità di trasformare il sostegno popolare elettorale in diritto a esercitare potere è un principio fondamentale della democrazia politica. L'analisi delle decisioni prese dalle autorità democratiche indica di solito quali interessi e aspirazioni particolari sono stati presi in considerazione.

Gran parte del contrasto politico presente oggi in Polonia verte proprio sull'introduzione di meccanismi attraverso i quali la società possa influenzare l'autorità statale costituendo organizzazioni intermedie indipendenti dotate di influenza politica. La resistenza dello Stato a questo genere di cambiamento è comprensibile se si considera che ciò significa un rovesciamento delle relazioni istituitesi fra società e autorità statale ormai da trenta anni.

1.2 *La costituzione degli interessi sulla scena politica*

I fatti polacchi del 1980-'81 ebbero origine nella diffusa convinzione popolare che il regime non rappresentasse gli interessi dei cittadini, e che fosse privo della competenza e della volontà necessarie all'attuazione di una politica. Gli sbarramenti istituzionali rendevano quasi completamente impossibile il manifestarsi di interessi da parte di gruppi sociali, di categorie lavorative, di classi sociali, di realtà locali, ecc. Molti gruppi si sentivano vittime di un sistema formale di discriminazione che pregiudicava la possibilità di esprimere i loro interessi. Non può meravigliare, perciò, che gli accordi di Gdansk fossero sfruttati come un'opportunità per dare forma e articolazione a numerosi interessi. Nei quindici mesi compresi fra la firma degli accordi e la proclamazione della legge marziale, la Polonia assomigliò a un laboratorio. Gli scienziati sociali ebbero la possibilità irripetibile di studiare dal vivo il processo di articolazione e di costituzione politica di una grande varietà di interessi. È quindi utile osservare più da vicino questo processo in diversi aspetti e attraverso fasi analiticamente distinte.

Un aspetto rilevante fu rappresentato dal processo di spontanea espressione pubblica degli interessi in condizioni di libertà di pensiero e di discussione. Spontaneità non significa in questo caso «partenogenesi», nel senso di essere indipendente dalle dottrine politiche e dalle teorie sociali correnti. Nelle società moderne è presente un'interazione costante fra soddisfacimento, o mancato soddisfacimento, di bisogni fondamentali e concezioni della vita sociale. Spontaneità significa, allora, che il fattore primario del processo di espressione va rintracciato nelle condizioni oggettive di esistenza e nelle connesse situazioni materiali dei vari gruppi.

In questo periodo vi fu un'autentica valanga di interessi espressi in forma nuova: interessi economici, culturali, educativi e politici della società nel suo insieme, o delle sue varie parti (classi, gruppi occupazionali, comunità locali, ecc.). Si può certamente sostenere che nel 1980-'81 prese forma pubblica quello che era stato in precedenza pensato ed elaborato nelle pubblicazioni clandestine che erano state in grado di eludere la censura.

Questo non è, però, del tutto esatto. La crescente intensità della vita socio-politica produceva una crescita dell'attività intellettuale che, a sua volta, favoriva condizioni generali più inclini all'analisi critica di molte sfere della vita sociale. Ciò condusse a una più larga ed efficace espressione di molti interessi.

Questa definizione concettuale, riferita ai vari gruppi d'inter-

se, può essere interpretata sul piano logico come il primo stadio del processo di costituzione di nuovi interessi sulla scena politica. Nel periodo in questione, il 1980-'81, non solo si affacciarono sulla scena politica numerosi gruppi d'interesse, ma essi acquistarono anche forma analitica in relazione alle teorie economiche e sociologiche e in evidente collegamento con gli aspetti normativi delle dottrine politiche. Trovarono così articolazione vaste sfere di bisogni e aspirazioni.

Nella Polonia del 1980-'81 gli interessi generali e di gruppo sembravano non incontrare limiti reali al loro manifestarsi. Si deve considerare, naturalmente, che il loro dilagare in forma di valanga dopo gli scioperi dell'agosto 1981 era dovuto alla compressione subita in precedenza, ma nello stesso tempo vanno sottolineati i caratteri di continuità e la capacità di autoriproduzione dei processi di articolazione. Le loro radici più profonde affondano, infatti, nel mutamento sociale, nell'emergere di nuovi strati di popolazione, nella formazione di nuovi meccanismi di distribuzione, nel diverso dislocarsi di privilegi e svantaggi, nel costituirsi di nuove aspirazioni, ecc.

1.3 L'accumulazione dell'influenza

Il secondo aspetto del processo di costituzione degli interessi, visibile chiaramente nella Polonia del 1980-'81, è il fenomeno della connessione fra il processo di articolazione degli interessi e quello di accumulazione dell'influenza socio-politica da parte delle singole aggregazioni di interesse. Questo è illustrato bene dall'emergere di *Solidarnosc*, che esprimeva la domanda di riconoscimento di sindacati indipendenti e che rapidamente raggiunse lo scopo servendosi della propria influenza politica. Tale influenza si fondò inizialmente sul sostegno, diretto ma instabile, degli scioperi spontanei locali, per consolidarsi più tardi con la formazione del Comitato Nazionale di Coordinamento di *Solidarnosc*, di organismi sindacali permanenti a base regionale e di strutture collaterali.

I rappresentanti di *Solidarnosc* trattavano con i rappresentanti dei ministeri dell'Industria le politiche aziendali, con quelli del ministero dell'Educazione la definizione di nuovi percorsi scolastici, e con il ministero della Sanità il miglioramento del servizio sanitario. Ben presto molti altri interessi si affacciarono sulla scena politica nelle mani di coloro i quali li andavano formulando. Se si crea uno scarto temporale fra il manifestarsi di un interesse e il conseguimento di sostegno socio-politico, allora l'accumularsi di una simile influen-

za può essere considerato come il secondo stadio nel processo di costituzione degli interessi.

Inoltre, il processo di accumulazione dell'influenza favorisce l'espansione degli interessi che si sono manifestati, soprattutto consentendo l'accesso a fonti aggiuntive di informazione, ma anche offrendo nuove possibilità di esprimere interessi concomitanti o complementari. Per giunta, l'accumularsi di influenza politica favorisce considerevolmente l'accesso alla stampa e agli altri mass media, almeno occasionalmente. Questo accesso rappresenta una delle condizioni per una compiuta articolazione degli interessi. L'accesso alle reti radiofoniche aziendali, il costituirsi di una stampa indipendente, la possibilità di disporre di spazio sui canali radiofonici e televisivi nazionali sono l'effetto dello sfruttamento dell'influenza politica.

L'attività di Solidarnosc non rappresenta il solo esempio del genere nella Polonia del 1980-'81. Il Comitato sindacale degli intellettuali e degli artisti si concentrò all'inizio sulla lotta alla censura, ma successivamente diede voce agli interessi più specifici e articolati della comunità intellettuale e artistica, sino a intervenire sui temi generali dell'informazione e dell'educazione, che interessano tutti i cittadini.

1.4 Globalizzazione

Il terzo aspetto del processo di costituzione degli interessi, osservabile in Polonia, è la convergenza delle percezioni relative alla distribuzione dei beni e dei meccanismi che determinano tale distribuzione. Ci sono, infatti, domande che sollecitano una diversa distribuzione, in termini di «una fetta più grande della torta». Se esse vengono contrastate, si trasformano solitamente in una complessa critica dei principi stessi di distribuzione e, alla fine, dell'intero meccanismo di distribuzione. Questo è spesso l'esito delle battaglie per le riforme. Così, nel caso della Polonia del 1980-'81, la domanda di salari più elevati fu accompagnata dalla richiesta di una riduzione delle diseguaglianze retributive, di eliminazione dei privilegi non monetari dell'élite politica, di moralizzazione dell'apparato di potere. Le spinte per una riforma economica finirono, perciò, per dilatarsi a una critica dei meccanismi di distribuzione delle risorse. Analogamente, la critica ai servizi sanitari, inizialmente diretta alla riduzione della nocività in fabbrica finì per esprimere - ad esempio, nel rapporto preparato dal gruppo di «Esperienza e Futuro» - proposte di riforma dell'intero servizio sanitario.

1.5 Istituzionalizzazione

Il combinarsi di una domanda volta al soddisfacimento di un interesse e dell'indicazione del meccanismo da attivare è parte del processo globale di costituzione di un interesse nella vita politica. Esso può essere definito come prima istituzionalizzazione di quell'interesse nell'arena politica. Rappresenta, così, il terzo stadio del processo che si va delineando, quello in cui l'interesse in gioco ha raggiunto una quota di sostegno pubblico capace di garantirgli il riconoscimento *de facto* da parte degli interessi costituiti, dall'élite politica alla burocrazia, ai gruppi professionali ufficiali, ecc. Raggiunto questo stadio, nessun gruppo o istituzione politicamente importante cercherà di eliminarlo. Con l'istituzionalizzazione, l'interesse diviene « ammissibile » e può partecipare al gioco delle concessioni e delle contrattazioni insieme agli altri interessi riconosciuti. Questo riconoscimento, però, in base ai precedenti, non può considerarsi completo e permanente. Ciò vale soprattutto per gli interessi di tipo nazionale, come il diritto a esercitare una pressione politica sulle istanze di governo del regime.

La Polonia del 1980-'81 fornì esempi eloquenti e nitidi di lotte condotte in nome di un interesse politico della popolazione nel suo insieme. Ogni successivo conflitto conteneva elementi politici e solo un'osservazione superficiale potrebbe indurre a considerare i temi economici come centrali. È vero che i lavoratori reclamavano salari migliori, il sabato libero, condizioni di lavoro più idonee, maggiore assistenza sanitaria, ecc., ma al fondo vi era invariabilmente l'impulso a ottenere il diritto a partecipare alle decisioni governative. *Solidarnosc* finì per rappresentare gli interessi generali della società, e lo stesso accadde nelle situazioni locali. La controversia che si sviluppò — talvolta apertamente, qualche altra in modo latente — era se mai sulla questione globale della riformabilità del sistema di relazioni politiche.

1.6 Legittimazione

Il quarto e ultimo aspetto del processo di costituzione degli interessi è il conseguimento della legittimità sociale e legale. In Polonia queste due forme coincidono di rado. Quello che l'opinione pubblica considera legittimo, morale e giusto, non è sempre ritenuto tale dalle autorità, e viceversa. Gli anni 1980-'81 ne diedero una dimostrazione molto evidente. La società nel suo insieme riconobbe *Solidarnosc* come un'istituzione indipendente dal partito di governo e dallo stato. Le autorità del partito e dello stato erano disposte soltanto a riconoscerne l'indipendenza dall'amministrazione statale. La

società appoggiava le grandi riforme economiche sollecitate da Solidarnosc, mentre le gerarchie del partito e dello stato difendevano il modello economico vigente. Questa situazione paralizzava il confronto sulle riforme economiche, producendo ipotesi confuse e contraddittorie, come nel caso della non chiarita attribuzione di autorità, in caso di conflitto fra consigli operai e managers. Alcuni interessi avevano ottenuto presto legittimazione sociale perchè erano percepiti da vasti settori popolari come capaci di andare al di là della pura razionalizzazione dell'economia nazionale e della democratizzazione ufficiale perchè non erano riducibili a questione legislativa, e in tal modo vennero soffocati.

Quello degli interessi non è, però, l'unico aspetto che caratterizza i sistemi politici. L'esperienza polacca ha fornito l'occasione per una riconsiderazione delle tipologie politiche, ed è perciò necessario considerare la questione dei sistemi politici in generale.

2. Sistemi di relazioni politiche

Il sistema politico costituisce uno degli aspetti di una società organizzata. Esso comprende la totalità delle relazioni orientate alla realizzazione di interessi, aspirazioni e obiettivi sociali. Il sistema politico ingloba poi tutte le forze interessate a influenzare l'opinione pubblica e a influire sulle decisioni governative.

Il requisito minimo essenziale perchè un sistema politico si costituisca è rappresentato dall'esistenza di diverse organizzazioni indipendenti che operino sull'arena politica e che siano in grado di esercitare una qualche influenza politica. Questi attori organizzati contribuiscono a determinare le scelte politiche attraverso interazioni reciproche con il potere e con la popolazione. Ciò presuppone un livello minimo di pluralismo nella vita pubblica. La possibilità di espressione autonoma degli interessi da parte dei gruppi sociali è una delle condizioni per l'esistenza della democrazia politica.

Il tipo di sistema delle relazioni politiche vigente nella Polonia del 1981 non è di facile classificazione. Operavano, infatti, forti e indipendenti centri di influenza politica, che erano però privi di riconoscimento ufficiale. La loro esistenza consente, però, di analizzare la situazione in termini di «sistema politico», nel senso sopra descritto. A livello puramente descrittivo, gli attori presenti sulla scena politica erano rappresentati da numerosi partiti politici, da tre aggregazioni sindacali, da Solidarnosc rurale, dalla Chiesa cattolica e dalle organizzazioni del laicato cattolico, da diverse organizzazioni giovanili, da movimenti di donne, di anziani e di altri gruppi sociali. Gli

attori non avevano tutti la stessa importanza, ma ai nostri fini il fattore essenziale è che essi fossero abbastanza autonomi da prendere parte al processo politico.

La riflessione che si svilupperà comincia, quindi, con il definire quattro modelli di sistema politico - dominante, egemonico, di coalizione e di opposizione - e ricostruire alcune delle condizioni necessarie per il passaggio da un sistema dominante a uno di coalizione nella Polonia contemporanea.

2.1. *Il sistema dominante*

Il sistema dominante, che è il primo dei quattro modelli, è in realtà soltanto un «quasi sistema», dato che non comprende centri autonomi di influenza politica. Presenta, però, alcuni caratteri che richiamano quelli degli altri sistemi, cioè una pluralità di interlocutori formali. Vi sono diversi partiti politici e organizzazioni sociali che rappresentano ufficialmente gli interessi di specifici gruppi di popolazione e posseggono il diritto di influenzare le politiche governative. Il sistema, però, è dominato da un singolo partito ed è di conseguenza un sistema monolitico di potere. È quindi solo un «quasi sistema», non offrendo le condizioni indispensabili all'esistenza di centri autonomi di influenza politica. Esso merita, tuttavia, di essere considerato perché aiuta a comprendere gli sviluppi recenti della situazione polacca. La sua analisi servirà inoltre da sfondo a quella degli altri sistemi.

In un sistema dominante, l'articolazione degli interessi - se così si può chiamare - risponde a uno schema molto rigido. Essa è ubicata entro strutture politiche molto stabili, controllate da una ristretta élite che presiede a tutti i processi di espressione, formazione e legittimazione degli interessi. Promozione degli interessi e loro inclusione in una politica sono prerogative dell'élite di governo. In teoria - la propaganda ufficiale pretende che avvenga anche in pratica - l'élite di governo è la struttura che articola gli interessi (di lungo o breve periodo, di gruppo o di settore, generali o particolari), fondandosi sui principi dottrinali del marxismo. In pratica, invece, l'élite di governo assume la crescita economica come fine primario, e accorda priorità assoluta all'industria pesante e a quella meccanica. Tale priorità determina gli interessi da privilegiare.

In un sistema dominante, la vita politica presenta due fondamentali strutture multifunzionali: il partito al potere e il governo. Sono anche presenti numerose altre strutture di importanza assai minore. Nel partito, l'Ufficio Politico e la Segreteria rappresentano le

strutture centrali del potere; nel governo, tale ruolo è assunto dal Presidium del Consiglio dei ministri. Data la sovrapposizione del personale di queste due istanze, si può parlare di un unico centro di potere, nucleo dell'élite di governo.

Le altre strutture presenti sulla scena politica, come il potere legislativo, gli altri partiti politici, le organizzazioni sindacali e professionali, la cooperazione, ecc., non svolgono alcun ruolo politicamente significativo. La loro subalternità è effetto della mancanza di autonomia politica.

I programmi vengono elaborati e le decisioni sono prese attraverso l'interazione fra partito dominante - il Partito - e governo. Le organizzazioni sociali - compresi alcuni partiti politici come il Partito unificato dei contadini e il Partito democratico, nel caso polacco - non esprimono interessi separati e neppure esercitano un'influenza autonoma sul governo. Il compito principale delle varie organizzazioni «intermedie» consiste nell'aiutare il partito di regime e il governo a convincere l'opinione pubblica - attraverso la trasmissione per linee discendenti delle decisioni - e nel mobilitare gli aderenti in funzione del conseguimento degli obiettivi economici. Si tratta, perciò, di cinghie di trasmissione dei voleri del partito al potere, con funzioni di raccolta di informazioni, che ne fanno gli occhi e le orecchie del partito nella società. Sono loro a segnalare ciò che è capace di ostacolare la realizzazione del piano.

Il ruolo di cinghia di trasmissione assegnato alle organizzazioni sociali non è mai venuto meno, malgrado i tentativi compiuti sin dal 1956. Tutti gli sforzi diretti a concedere loro la possibilità di dare voce a settori di opinione indipendenti si arenavano immancabilmente sulla questione del diritto a esercitare influenza politica nel processo decisionale. Spesso sono stati proprio i membri di tali organizzazioni ad arrendersi di fronte all'impossibilità di modificare alcunché. Solo in rare circostanze, il Partito contadino ha visto accogliere dal POUP qualche sua richiesta.

Si tratta di un sistema inefficace, che non riesce a recepire le influenze esterne in presenza di forze sociali spontanee e di organizzazioni che si collocano fuori del sistema. Contadini e operai esercitano influenza politica riducendo o bloccando la produzione di beni; la gerarchia ecclesiastica può sviluppare pressioni dirette sui leaders di governo; gli intellettuali cercano di avanzare le loro richieste ogni qual volta si presenta l'occasione di avvicinare i leaders del partito.

Bisognerebbe aggiungere che l'influenza esercitata sul complesso partitico-governativo dalla popolazione è stata sempre maggiore

in Polonia che negli altri paesi del blocco socialista. Ma si tratta di una variazione secondaria dal modello. (Tavv. 1 e 2)

2.2. *Il sistema egemonico*

Il sistema egemonico assomiglia a quello dominante nel senso che esprime la stessa visione dello sviluppo sociale, contraddistinto dalla stabilizzazione dei mezzi di produzione, dall'industrializzazione forzata, dalle regolazioni estensiva di vari aspetti della vita collettiva da parte dell'apparato statale.

Il governo è decisamente sottoposto all'influenza del partito (comunista) dominante, specialmente per quel che riguarda la formulazione e l'attuazione di programmi socio-politici a lungo termine. Il modello, però, si distingue per la relativa indipendenza di pensiero e di azione riconosciuta agli altri partiti politici e alle organizzazioni sociali. Il sistema egemonico, perciò, riconosce un certo grado di pluralismo nell'espressione di aspirazioni e interessi pubblici. Esso stabilisce una cooperazione effettiva nel processo di formulazione delle decisioni politiche, fra partito dominante (comunista) e altri partiti e organizzazioni, che sono semi-autonomi nella loro attività. La loro indipendenza è limitata dal fatto di riconoscere il ruolo guida del partito comunista.

A livello statale, il modello postula la separazione fra potere esecutivo e legislativo. Perciò, l'istanza legislativa e il governo possono avere divergenze su determinate questioni, e il legislativo gode di maggiore libertà dal dominio del potere esecutivo e dalle stesse direttive del Comitato Centrale del partito (comunista) al potere. Tale autonomia non riguarda, però, la linea politica generale del partito, che conserva una sicura maggioranza in Parlamento.

In un sistema egemonico, vari soggetti collettivi esercitano un ruolo indipendente nell'individuazione dei problemi da affrontare, attraverso le rispettive organizzazioni (sindacati, associazioni professionali, ecc.). In linea di principio, il partito riconosce l'esistenza di interessi diversi e di gruppi che se ne facciano spontaneamente interpreti; riconosce persino il diritto a sostenerli, per esempio sviluppando una pressione ufficiale sul governo.

Questi importanti diritti, però, vivono più nella sfera ideale e nella modellistica intellettuale che nella pratica concreta. Non si è detto che il «sistema egemonico» riposa sull'assunto speciale, per cui esiste (o dovrebbe esistere) una stretta affinità - quasi identità - fra espressione degli interessi «dal basso» e «dall'alto». L'espressione «dal basso» non deve però minacciare il programma immaginato

dalla leadership del partito. Le rivendicazioni particolari devono piuttosto conformarsi agli obiettivi « globali » formulati dal partito. In teoria, si postula la massima convergenza nella percezione della realtà sociale fra leaders e masse. La storia dei paesi dell'Europa orientale dimostra, però, come tale « convergenza » sia difficile da individuare.

Questo modello presenta un altro problema, che interessa l'area delle relazioni inter-organizzative. Il sistema egemonico, infatti, è possibile solo se il partito dominante: (1) è effettivamente riconosciuto dagli altri partiti e organizzazioni come leader legittimo, se gode, cioè, di autorità morale; e (2) se usufruisce di un sostegno sociale superiore a quello delle altre forze (tale sostegno può essere effetto della sua autorità morale oppure della concrete circostanze politiche). Se viene meno una di queste condizioni, il sistema non è stabile e non è difficile prevederne l'involutione verso il sistema dominante. Sul lungo periodo, quelle condizioni possono verificarsi solo se la maggioranza della popolazione approva spontaneamente il programma del partito; il che succede raramente.

Sembra che Gramsci avesse in mente una specie di modello egemonico quando scrisse sull'egemonia del partito comunista nella vita ideologica e politica della società futura. Nel suo sistema, il partito comunista sarebbe stato un *primus inter pares*. Era fuori della sua prospettiva una società socialista che privasse i vari gruppi della possibilità di esprimere democraticamente interessi e aspirazioni. Pensava, però, a un partito comunista come nucleo forte del sistema politico, in quanto partito guida capace di offrire sul lungo periodo la teoria più coerente con gli sviluppi possibili di una società socialista, con l'appoggio della maggioranza.

2.3. Il sistema di coalizione

Il sistema di coalizione, a differenza dei due precedenti, consente l'espressione indipendente di aspirazioni e interessi e l'esercizio autonomo dell'influenza politica da parte di diverse organizzazioni. È un sistema che prevede diverse varianti. Gli interessi differiscono nei contenuti e nelle modalità di aggregazione e di espressione. Le decisioni centrali sono prese sotto l'influenza delle varie forze sociali autonome. Il tasso di pluralismo è maggiore che nel sistema egemonico; l'ambito legislativo è una componente indipendente ed essenziale dello stato.

Tale sistema non è riconducibile a un regime di coalizioni governative puro e semplice, che di solito ricade nel modello dei sistemi di

opposizione (vedi più avanti). Si hanno tregue temporanee utili a risolvere alcuni problemi urgenti, come in caso di guerra o di tracollo economico, o intese per impedire il degenerare di una situazione in cui nessun partito è in grado di formare da solo un governo dotato di maggioranza parlamentare.

La coalizione qui considerata si basa su un contratto sociale fra varie forze organizzate fornite di notevole influenza sociale: un contratto diretto a formulare un programma praticabile, capace di aggregare la maggioranza della popolazione e di mediare fra diversi interessi pratici e politici.

Questo sistema è un'ipotesi intellettuale, ispirata da modelli storicamente conosciuti, ma non ancora sperimentata nei suoi aspetti portanti.

Se si fosse profilato un modello del genere nella Polonia contemporanea, la coalizione avrebbe probabilmente coinvolto il POUP, Solidarnosc, le organizzazioni del laicato cattolico, il Partito contadino, il Partito democratico e Solidarnosc rurale. Questa ipotesi non significa prefissare uno schieramento, ma soltanto identificare alcune connotazioni potenziali del sistema.

Si tratta di un sistema che non si fonda su utopistiche aspettative o su particolari visioni del mondo. Centrali sono invece i progetti di governo a medio termine. Questa politica socio-economica di medio raggio è più realistica di qualunque pianificazione globale, se sono condivise le regole che definiscono ruolo e dimensione accordati alla collaborazione e alla competizione fra forze politiche operanti nel sistema. Si tratta di un'esigenza che deriva, del resto, dalla natura delle forze sociali attive nella coalizione, che possono differenziarsi ideologicamente, filosoficamente e politicamente o essere orientate pragmaticamente, senza precisi referenti ideologici.

L'assenza di un'ideologia comune non significa che la coalizione operi in un vuoto assiologico. Anzi, il suo fondamento principale sta nell'accettazione comune di un insieme di valori e nell'impegno a realizzarli. Valori che si tratta di trasformare negli obiettivi di una politica sociale, attuando i meccanismi necessari al suo perseguimento. Non discendono, però, da una qualche specifica dottrina, e della scienza si impone una visione strumentale e non fantastica e astratta.

L'insieme dei valori è il prodotto dell'incontro di prospettive diverse, entro un quadro condiviso di accettazione di principi e compatibilità; ogni membro della coalizione attribuisce però peso diverso alle varie istanze. Così, ad esempio, un'ideologia può ritenere primaria la proprietà pubblica dei mezzi di produzione, e un'altra può sostenere l'inviolabilità dell'individuo. Ai fini della coalizione è suffi-

ciente che i programmi ufficiali di governo comprendano sia la proprietà pubblica dei mezzi di produzione che l'inviolabilità dell'individuo. Lo stesso si può dire circa i valori della democrazia politica e il controllo sullo sviluppo della società. Si tratta, insomma, di presupporre la possibilità che i gruppi portatori di interessi e valori diversi emergano nella società entro il sistema riconosciuto di relazioni.

Gli attori politici organizzati sono di due tipi: le organizzazioni principali che formano la «coalizione» e gli altri gruppi. È arduo tracciare una precisa linea di demarcazione, dato che una nuova organizzazione può sempre entrare a far parte della coalizione come membro di pieno diritto. Il sistema di relazioni fra le forze principali e gli altri settori operanti nell'arena politica è più differenziato che nel caso del sistema egemonico.

Si sostiene che l'elaborazione di un programma comune e l'esistenza stessa di una coalizione produca, o almeno favorisca, spinte centripete tendenti all'integrazione nei meccanismi che regolano il governo e la società. I valori e gli obiettivi offerti alla popolazione dalla coalizione sono vasti, ma anche selezionati. Questo bilanciamento fra varietà e concentrazione stimola leaders e gruppi sociali a privilegiare tematiche e soggetti collettivi senza manifestare un disinteresse «teoricamente giustificato» per bisogni e domande essenziali, come avviene spesso nella pratica dei due modelli prima descritti.

Il sistema di coalizione presenta notevoli possibilità di mobilitazione sociale per la realizzazione di obiettivi condivisi, e anche di consapevole attenzione di esperienze costruttive. In un simile sistema, infatti, la cooperazione fra vari livelli e sfere diverse è del tutto indispensabile.

Il sistema di relazioni non elimina rivalità e competizione fra i membri della coalizione, né evita il rischio che affiorino tendenze centrifughe e conflitti. Si tratta, però, di tensioni assai meno laceranti.

2.4. Il sistema di opposizione

È un sistema usualmente dominato «multipartitico», ma sembra più appropriato chiamarlo sistema con partiti di opposizione, perché il suo tratto distintivo non è l'esistenza di molti e diversi partiti, bensì la loro competizione per il potere. Una competizione che si sviluppa secondo regole precisamente definite, nei termini propri della democrazia politica. Questo sistema consente le maggiori op-

portunità di manifestare gli interessi e le aspirazioni delle differenti parti della società, o della società nel suo insieme.

Il modello fondato sull'opposizione facilita il cumulo di influenza politica nelle mani dei partiti politici e dei gruppi di interesse, l'uso di quella influenza nella lotta politica e la trasformazione dell'influenza esercitata in decisioni vincolanti a livello legislativo e governativo. Nella letteratura, gli autori presenti sull'arena politica di questo sistema sono per lo più classificati come: (1) partiti politici, in quanto forze fondamentali interessate tanto ai contenuti politici quanto alla gestione esecutiva; (2) gruppi d'interesse - o di pressione - interessati ai contenuti delle decisioni delle autorità statali, ma non coinvolti nella formazione dei governi; (3) movimenti di massa informali - più o meno transitori - che svolgono un ruolo importante nel promuovere nuovi interessi, valori e soluzioni.

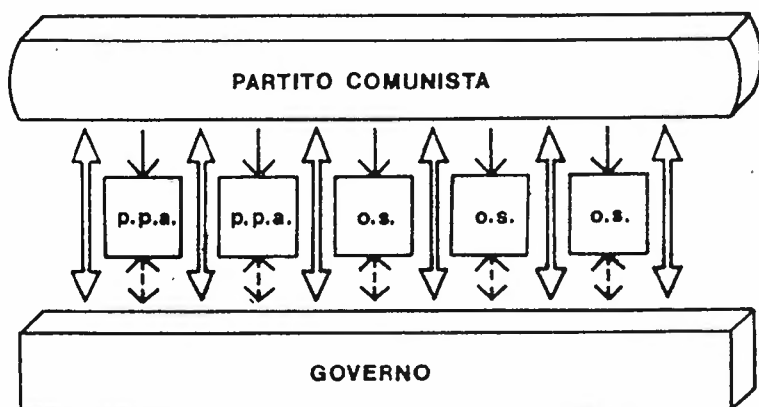
Il modello di opposizione è il più efficace nell'espressione dei diversi interessi, ma spesso è lento nell'azione pratica. Fra il momento in cui i problemi vengono sollevati e quello della traduzione legislativa ed esecutiva delle risposte può trascorrere molto tempo, a causa delle molte interconnessioni che entrano in funzione. In sistemi a opposizione stabilizzata la vita politica è dominata da grandi organizzazioni che rappresentano interessi a insediamento diffuso. Per cause finanziarie e organizzative, i nuovi interessi - espressi da gruppi e organizzazioni - possono trovare serie difficoltà a strutturarsi e a inserirsi nelle strutture di potere vigenti. Le organizzazioni esistenti talvolta esprimono nuovi interessi, se credono di incrementare così i propri consensi e se ciò è in linea con le loro convinzioni complessive. Evitano di farlo, invece, se temono di scatenare antagonismi fra gruppi d'influenza o di perdere il sostegno dei loro aderenti.

In queste condizioni, non desta sorpresa che spesso i nuovi interessi trovino espressione in movimenti di massa di protesta paralleli al normale gioco politico delle forze istituzionali. Un esempio classico è costituito, in molti paesi europei, dal movimento operaio delle origini, o in Usa dal movimento nero per i diritti civili.

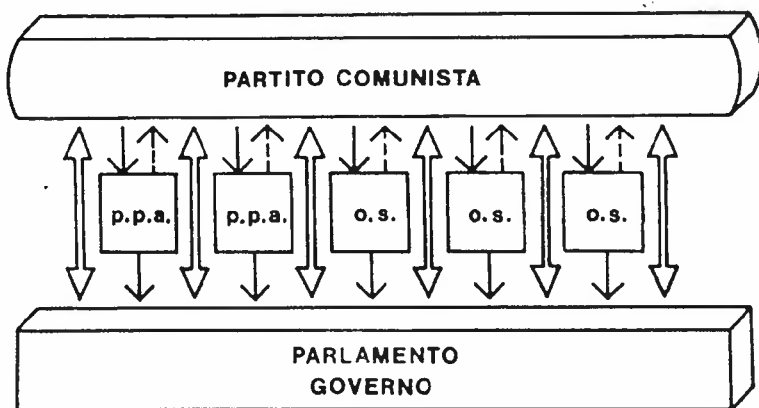
WŁODZIMIERZ WESOŁOWSKI
Accademia delle Scienze
Varsavia

(traduzione di Nicola Porro)

Tav. 1 SISTEMA DOMINANTE

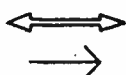


Tav. 2 SISTEMA EGEMONICO



p.p.a. — partiti politici «alleati»

o.s. — organizzazioni sociali



interazione politica forte
influenza politica significativa



influenza politica significativa in una direzione e debole nell'altra

Terrorismo e codice politico

Introduzione

Oggetto di queste note è una riflessione sul rapporto tra guerra e politica. Loro intenzione è proporre una ipotesi estrema: ciò che veramente conta negli anni settanta in Italia, ciò che consente di interrogarli come il luogo di una cesura profonda e irreversibile nella storia politica del nostro paese, è lo slittamento che ivi si compie, per quanto attiene al rapporto tra politica e guerra, dalla figura simbolica del «partigiano» a quella del «terrorista». È un passaggio che vede la guerra divenire, da strumento ancillare della politica, suo limite catastrofico e ingovernabile; ed è segnato dai medesimi punti di riferimento che descrivono il rapporto che corre tra le forme tradizionali della guerra e la catastrofe nucleare.

Porre *questo* problema come il più importante è evidentemente usare quegli anni come un modello paradigmatico, in cui si cercano luoghi ideali, si pongono problemi molto astratti, e si incontrano figure stilizzate, non la complessità variegata e contraddittoria che ha la materialità di una storia di uomini e gruppi sociali. Ma è l'unico modo che conosco per rendere conto del fatto che la riflessione su quegli anni deve innanzitutto conservare a fuoco la distanza repentina che li ha avvolti, la difficoltà a tracciarne una storia che abbia un senso tramandabile agli occhi dell'oggi. Delle rotture che ha governato fa parte il fatto che per chiunque ci si avvicini, *oggi*, per i suoi protagonisti medesimi, la storia degli anni settanta è incapace di memoria e conserva di sé un significato incerto, e questa cesura costruita dentro di noi è, io credo, un punto di partenza irrinunciabile: non è solo l'effetto banale di una criminalizzazione indiscriminata, ha piuttosto a che vedere, per l'appunto, con il fatto che il terrorismo, al pari della guerra atomica, pone problemi di senso.

Catastrofe e progetto

Che la guerra appartenga intimamente, come sua sostanza, alla politica, è concetto radicato nel cuore della nostra tradizione di pen-

siero a partire almeno da Platone: legata al coraggio è virtù cittadina degli uomini liberi tra i greci, santificata dalla « giusta causa » è luogo etico per i cristiani, e segue la politica come suo primo strumento quando questa definisce l'area razionale della sua autonomia. È ancorata ai concetti cardine di protezione, obbligo, sicurezza, sovranità, legittimità, tiene il posto del diritto nelle relazioni tra Stati, è possesso del futuro prima ancora di « continuare la politica con altri mezzi » e di essere la verità della distinzione « amico-nemico » che fonda la politica. Ma è proprio lo stesso Carl Schmitt a rilevare come tutte le categorie si scompiglino quando la tecnica materializza nell'epoca nucleare il crescere dell'inimicizia a inimicizia assoluta. La possibilità dell'annientamento totale « crea una provocatoria disparità fra protezione e obbedienza. La metà dell'umanità diventa ostaggio per chi ha potere sull'altra metà ed è dotato di mezzi di distruzione nucleari ». ¹ Basta considerare che la simmetria tra protezione e obbedienza — *protego ergo obligo* — fonda il concetto di sovranità per aver chiaro quanto grosso sia il problema che Schmitt pone. Prosegue rilevando come l'uso di questi mezzi supponga il disconoscimento all'avversario di ogni qualità umana e morale, imponga la svalorizzazione prima dell'annientamento e con ciò neghi proprio quell'aspetto fondante del politico per cui il nemico è mia misura e limite e sta sul mio stesso piano: « L'inimicizia diverrà così terribile che forse non sarà più lecito nemmeno parlare di nemico e di inimicizia; tutti e due questi concetti saranno banditi formalmente già prima di cominciare l'opera di annientamento. Ciò diviene quindi del tutto astratto e assoluto. Non si rivolge più contro un nemico ma serve ormai solo una presunta imposizione oggettiva dei valori più alti per i quali, notoriamente, nessun prezzo è troppo alto. Il disconoscimento dell'inimicizia reale apre la strada all'opera di annientamento di quella assoluta ». ³

La guerra nucleare rimette in discussione le categorie fondanti del concetto di politico, questo è il punto centrale. Schmitt vede l'anticipazione di questo mutamento catastrofico nella figura del *partigiano comunista* e nell'assolutezza della sua « inimicità », che fa dell'avversario un « nemico del genere umano » e sviluppa l'erosione della differenza tra militare e civile in eliminazione della differenza tra guerra e pace. Ma è una figura, questa del partigiano comunista, la cui determinazione non riesce a Schmitt con compiuta chiarezza,

¹ Carl Schmitt, *Teoria del partigiano*, Milano, Il Saggiatore 1981, pag. 74

² Ivi, pag. 68.

³ Ivi, pag. 75.

che resta segnata da caratteristiche contraddittorie: tende allo spasimo la coerenza del mondo di von Clausewitz ma resta anche l'espressione più netta e pura, l'incarnazione ormai classica, della famosa formulazione del rapporto che lega la guerra alla politica nei termini della sua continuazione «con altri mezzi». Il partigiano porta all'estremo ma non crea paradossi. In realtà, proprio perché persegue una inimicizia assoluta che conosce la pace solo come armistizio, come il luogo provvisorio di una guerra che continua nelle forme meno violente della politica, e vede connesse la guerra e la pace in un unico disegno di potere, è la figura che porta a compimento ciò per cui la guerra è politica, quella che realizza la piena interscambiabilità dei due momenti: nella persona stessa del militante, che è politico e combattente ma non soldato, ne esibisce l'unità necessaria. È solo la guerra nucleare che reca il paradosso in seno e cambia lo scenario. Porta all'assurdo il concetto di nemico perché arma la sua assolutezza di mezzi così potenti da capovolgere i termini dell'obbligazione politica, facendo dei cittadini di una parte gli ostaggi dell'altra: è qui che bisogna innanzitutto approfondire, allargando con decisione il discorso per portarlo in mare aperto.

La politica moderna definisce lo spazio della sua autonomia nei confronti dell'etica dando valore centrale alla distinzione di mezzi e fini: è il fine che decide del mezzo, lo «giustifica» e ne dispone, ed il giudizio che ha a punto di riferimento il fine è l'unico pertinente in merito alla «razionalità» del mezzo. L'epoca nucleare sconvolge l'ordinata struttura gerarchica di questa sequenza, perché introduce un gigantismo, un protagonismo, degli strumenti che escludono ogni possibilità di finalizzazione e oscurano il senso dell'azione: ogni scopo impallidisce e smarrisce il suo significato di fronte alla potenza che la scienza mette in campo nella forma moderna della guerra, nessun fine ha altrettanta universalità degli strumenti che quella mette in moto né è capace di sopravvivere ad essi. Questa rivoluzione che ha invertito il rapporto che corre tra i mezzi ed i fini introducendoci in un mondo dove tutte le cose sono troppo grandi perché alcuna possa più essere usata come «strumento», *sottrae la guerra alla politica*.

La politica non possiede la guerra nucleare nel suo ambito di dominio e competenza, le gira solo intorno: ne amministra l'immane macchina produttiva, elabora le forme complesse della minaccia e della dissuasione, articola l'universo delicato dei conflitti e delle guerre «locali», ma non percepisce come *atto politico* — come processo decisionale che ha di mira il conseguimento di un vantaggio razionalmente definibile — la dichiarazione di guerra nucleare. Il fatto

che la forma più propria della guerra moderna non sia percepibile come articolazione di una strategia politica non vuol dire che la guerra totale è solo un fantasma, che vive solo come minaccia, ma piuttosto che la politica conosce in essa un *limite*, non più uno strumento. Da questo punto in poi, la guerra è minaccia che incombe sul futuro e lo rende incerto; e poiché non è minaccia politica, razionalmente riconducibile ad un calcolo di costi e benefici, ma è minaccia catastrofica, da « incontrollabilità », essa sottrae il futuro alla programmabilità, all'investimento progettuale, restituendogli l'indeterminatezza del possibile, e la sua angoscia.

La politica moderna, che non sa più maneggiare la guerra nel suo universo concettuale, perde, nel limite che trova, l'universalità delle sue pretese razionalizzatrici; perde il senso della distinzione di mezzi e fini, perché è proprio il gigantismo dei mezzi che le si rivela ingovernabile, e con esso perde proprio quel luogo epistemico che fondava la sua autonomia attribuendole « razionalità »; perde infine, quella nitida scansione lineare del tempo continuo, in cui il presente « serve » il futuro nella forma del « progetto ». Molti si accaniscono oggi con il concetto di « progresso », ritenendo che abbia fatto il suo tempo; è solo il riflesso di un economicismo che dura a morire, perché è la politica che sta nei guai, non l'economia, ed è il concetto politico per eccellenza, quello di « progetto », che innanzitutto mostra il suo sfinimento. Il « progetto » è pensiero eminentemente strumentale, dispone del presente in vista del futuro, di una *idea* del futuro in qualche modo condivisa per la realizzazione della quale il presente deve radunare le sue forze e farsi strumento, agile e maneggevole, privo di asperità e trasparente, « semplice ». Ma quel computo razionale dei mezzi in vista del perseguimento di un fine — che « razionalmente » resta indeterminato e che nella sostanza è arbitrario, affidato com'è alla passione generale della ragione dell'Occidente, non regge di fronte alle potenze evocate dalla scienza: l'epoca nucleare evidenzia con nettezza non solo la vocazione irrazionale di un tale paradigma ma il suo carattere ineffettuale ed utopico, il suo non essere altro che estrapolazione metaforica della tecnologia di fabbrica in un periodo del suo sviluppo, il suo essere puro scandalo e paradosso di fronte al funzionamento di una ragione scientifica che investe la nostra vita sociale e che sulla base di quei principi — distinguendo il mezzo dal fine — non saprebbe produrre nulla, neanche scoprire che la terra gira. L'epoca nucleare è l'epoca della insurrezione degli strumenti e dà alla guerra la sua « libertà » della politica; con ciò la politica perde il possesso del futuro, insieme la sua possibilità di farlo « obiettivo » di un « progetto » e di ordinare il presente verso

quello scopo. *Ciò che davvero cambia nel profondo è la percezione del rapporto di presente e futuro, è la percezione sociale del tempo.* Ciò che emerge è un mondo « complesso », perché è sempre « complesso » il presente che conosce la libertà indeterminata e minacciosa del futuro, quello che non è « semplificato », « illimpidito » e reso univoco e lineare da un « progetto » che lo assoggetta come uno strumento.⁴

In questo quadro di riferimento, la sottrazione della guerra fa esplodere l'intera costellazione di concetti che tradizionalmente articolano quello di « politico ». Si è visto come Schmitt registri l'inedito paradosso della « sovranità », ma la « legittimità » ne viene scossa, se possibile, in modo ancora più profondo, in questo slittamento complessivo del senso dell'agire politico. *Ciò per cui in modo evidente la guerra nucleare non appartiene all'universo del politico è il fatto che non ha bisogno di eserciti per essere combattuta, e non ha quindi bisogno di quel potere legittimo che tiene insieme gli eserciti.* Tradizionalmente, la guerra è il momento della verità per i sistemi politici, è il momento in cui si guardano dentro, uno negli occhi dell'altro, per vedere di quale carne sono fatte le istituzioni: misurano le risorse di cui sanno disporre, le ricchezze e gli uomini, e soprattutto la capacità di mobilitare materialmente le une e gli altri, cioè il grado di consenso e la legittimità. *Il rapporto di una « classe dirigente » con il suo « popolo » nella guerra trova il momento materiale, non meramente procedurale, della sua verifica:* ci vuole legittimità e consenso, e quella rete di comando socialmente diffusa ed efficiente che ne è l'organizzazione materiale, per fare marciare gli eserciti e far morire gli uomini, e la mobilitazione in armi è il luogo dove una struttura di potere afferma la propria legittimità, come in un « giudizio di Dio », contro chi gliela nega. Nella guerra convenzionale la potenza che si mette in campo è materialmente portata, veicolata, da uomini, dalla loro quantità e qualità, dal modo in cui il potere politico li stringe assieme e dalle risorse ideali e materiali che fa loro esprimere: l'anima politica della guerra non è una astrazione, ma il materialissimo fatto che, come dice Brecht, ogni carro armato ha un guidatore, ed ogni aereo, e la qualità e disponibilità di quegli uomini è, in ultima istanza, un fatto politico. È in questo universo di riferimenti che ha un senso preciso la formulazione per cui lo Stato è il « monopolio della violenza legittima » su un territorio, perché è all'interno di queste condizioni, diciamo tecnologiche, che la violenza « legittima » è anche, sicuramente, la più efficace, quella che sa mettere in campo più uomini e per più tempo: *finché la violenza ha gli uomini come attori necessari, e la sua efficacia ha un rapporto con il loro numero, la*

«legittimità» è criterio essenziale per la sua efficienza. Per questo il monopolio della violenza legittima «protegge» e garantisce la sicurezza, perché è possesso della violenza più efficace e potente. Ed è sempre dentro questo ambito di discorso che Lenin, e per lui il «partigiano» dell'accezione schmittiana, vedeva nel «popolo in armi» l'ideale della perfetta aderenza di potenza e formazione della volontà politica.

La guerra nucleare, nella sua sostanza ideale, scioglie gli eserciti e, anche se le sue conseguenze in maniera eminente riguardano tutti, essa è materialmente fatta da poche persone — quand'anche non la si voglia concepire come quella procedura integralmente automatizzata che maggiormente corrisponde al suo concetto —. *La guerra nucleare è potenza separata dagli uomini, non misura nulla ed ovviamente non abbisogna di legittimità né di consenso.* Non è un caso che mentre nel passato a nessuno mai è venuto in mente che una qualche cosa priva di legittimità politica perché fatta di pochi uomini potesse minacciare uno Stato o vi si potesse opporre da potenza a potenza, oggi l'immaginario collettivo è pieno di storie che attribuiscono il possesso della massima potenza distruttiva a singoli o ad associazioni private delle più svariate ed illecite nature.

Il fatto che la potenza distruttiva non sia più per sua natura organizzata nella comunità politica dell'esercito di massa, ma sia da esso teoricamente separabile, e quindi «appropriabile» e «commerciable», conduce a catastrofe il concetto di «legittimità». Per questo della «legittimità» è diventato così difficile oggi parlare, per questo, soprattutto, quando se ne parla lo si fa come di una cosa della quale non si sa bene a che cosa serva. Con Luhmann, il sistema politico moderno conosce il consenso come convenzione e produce la sua legittimità attraverso le sue procedure — la democrazia tra le altre — dentro un meccanismo che è apertamente autoreferenziale, giacché una procedura più che ad un'altra procedura non può rimandare, e più che la sua coerenza interna non può misurare; ma Luhmann non considera che i nostri sistemi politici se lo possono permettere perché non devono più farsi esercito — nel senso proprio della parola, che è quello qui in questione, non nel senso che non abbiano smisurate bu-

⁴ Quello alla «complessità» non è un riferimento suggestivo. Questo passaggio è bene espresso con la sostituzione della «razionalità gerarchica di un Weber — governata dalla volontà — alla razionalità sistemica, dove l'intenzione non è una informazione, lo sono solo le cose che accadono, e dove nessuna informazione resta latente ma sono tutte egualmente sviluppate: dallo svolgimento contorto dell'intenzione nel «*si vis para bellum*», si passa alla lineare logica dell'escalation dove non esiste l'obiettivo ed è l'accumulo degli «strumenti» a governare il gioco.

rocrazie militari —, non devono misurare la loro produttività sociale organizzando come specifica macchina bellica la base sociale investita dalle loro procedure di legittimazione. *È solo la guerra la misura extraprocedurale della legittimità, e solo lei rimanda davvero il sistema politico alle articolazioni proprie del corpo sociale.* D'altronde, è fin troppo banale ricordare come ogniqualvolta si sia posta nella storia una questione di legittimità, si sia posta una questione della quale erano le armi chiamate a decidere.

Il fatto che la crisi del concetto di legittimità sia così solidamente legata alla crisi del concetto *politico* di guerra comporta degli esiti obbligati per quanto radicali. Chi, come Luhmann, si è fatto lucido propugnatore della obsolescenza del concetto tradizionale di legittimità, ne ha con coerenza tratto le estreme conseguenze, che, come è ovvio, investono l'idea di « guerra giusta » e quella, connessa di « *ius resistentiae* »: è molto difficile non concordare con lui quando rileva che, nonostante il nostro sorpassi « ogni secolo precedente per quanto riguarda l'ampiezza e l'efficacia dell'abuso di potere », dovrebbe comunque far riflettere « la stessa inefficacia dei mezzi usati » per combatterlo, « a cominciare dal diritto di resistenza ».⁵ L'abuso del potere è in qualche modo fisiologico al suo esercizio, e ciò è tanto più evidente in sistemi politici a « legittimità debole » come quelli moderni: è tanto più ampio ed efficace quanto maggiori sono le risorse di violenza cui può tecnicamente accedere il detentore del potere. Diverso e opposto è il discorso che riguarda il « diritto di resistenza », e non solo perché esso richiede un concetto *forte* di legittimità, ma soprattutto perché richiede l'uso della violenza in quanto risorsa *politica*, non tecnica: mentre il detentore del potere ha accesso legale ad una risorsa che è per lui, entro limiti ampi, tecnica, chi gli resiste ha bisogno di mobilitare una risorsa eminentemente politica, e qui si scontra con il carattere politicamente indocile della guerra moderna.

In questione non è qui soltanto la critica alla coerenza di alcune tradizionali categorie del politico, ma la possibilità di cogliere la « epocalità » di un passaggio sociale, già inscritto nella nostra storia politica. Il « progetto » sta nel cuore della tradizione politica che culmina nel « partigiano », ed è la sua crisi presente che fa la politica così singolarmente priva di idee ed incapace di definire schieramenti, tutta assorbita nell'amministrazione corrente. La dicono « deideologizzata » e « moderna », ma per l'essenziale è solo dimessa, rattrappita. Di contro, all'ombra del terrore, *è emerso con decisione un pa-*

⁵ N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore '79, pag. 95.

radigma del politico che gli è speculare, e che articola una diversa percezione temporale dentro la parola chiave di «catastrofe». In una intervista a Piperno per «Metropoli», all'inizio del '79, Jacek Kuron, quando ancora Solidarnosc non esisteva e lui era un leader del KOR — una delle radici, la «laica», da cui quella sarebbe cresciuta —, dopo aver descritto il carattere di imposizione violenta, dall'esterno della società polacca, del dominio comunista nel suo paese, si soffermava sulle ragioni per cui *mai* il movimento di resistenza polacco avrebbe preso le armi. Non per il fatto che una eventuale insurrezione sarebbe stata sicuramente sconfitta poiché, in un calcolo di questo tipo, i vantaggi politici di destabilizzazione dell'impero sovietico avrebbero probabilmente potuto compensare i costi umani e materiali della sconfitta militare; piuttosto, più profondamente, per il fatto che per il senso comune dei polacchi, per la memoria storica sedimentata dalla catastrofe bellica, la guerra non era «continuazione della politica», strumento possibile di un fine condiviso, ma annientamento del futuro, distruzione senza senso e senza compenso di generazioni di uomini di città di memoria cultura e istituzioni e che nessuno che parlasse il linguaggio di una guerra possibile poteva essere riconosciuto dalla gente, in Polonia, come portatore di un discorso politico di speranza e liberazione.

L'esperienza della seconda guerra mondiale introduce l'Europa centrale allo scenario dell'annientamento totale, fa della catastrofe già memoria storica, senso comune. Nel discorso di Kuron l'«inimicizia» è totale ed il tiranno riconosciuto senza infingimenti, ma non c'è spazio per la «legittimità» del partigiano, perché guerra e politica sono cambiate insieme. Da qui in poi la politica non mira più a governare la violenza dandole fini né conosce alcuna guerra che sia «giusta»: *la violenza non è più la materia su cui il politico lavora, è l'ambiente che lo circonda*, amorfo e indifferenziato, inespressivo ed incapace di valenze simboliche. La violenza è inflazionata, ce n'è troppa ed è troppo facile, non sa più portare valori né messaggi ed è troppo a buon prezzo perché se ne possa pretendere il monopolio. La violenza è l'ambiente, la politica il sistema che ha l'identità nella trattativa, che conosce quanto basso è il valore corrente della vita umana ed elabora una cultura della sua fragilità. C'è un rimando immediato dall'estremismo non-violento di Solidarnosc al «meglio rossi che morti» dei giovani pacifisti berlinesi; solo; nell'area dell'esperienza «verde» l'elaborazione del paradigma catastrofista è più articolata e ricca di valenze, e soprattutto esibisce con nettezza la sua discendenza dai movimenti degli anni settanta e dalla loro «critica della politica». Il movimento verde mette in chiaro come attorno al

concetto di catastrofe si aggruppi un tessuto di riferimenti che hanno per fulcro la critica del « progetto », della sua razionalità semplificata e della sua esperienza temporale. Dietro la catastrofe energetica, quella ecologica e quella nucleare sta dispiegato il sospetto verso un finalismo che schiaccia il presente per gettarlo in avanti, che ignora la complessità delle cose che chiama strumenti pensando che siano semplici come i suoi scopi e che invece gli si rivoltano contro; il verde sospetta di irrazionalità l'unilateralismo che dispone dei mezzi in funzione dei fini, pensa che razionale sia amministrare le risorse disponibili dando al presente che le offre quella articolazione distesa ed enfatica che consente che esse rendano visibili tutte le pieghe, e le connessioni che le legano, e le potenzialità che celano all'occhio volto al futuro, quello che « semplifica ». *Il pensiero della catastrofe non è pensiero spaventato, è pensiero che investe sul presente, perché l'incertezza del futuro lo aiuta a non avere una percezione strumentale dell'« oggi ».*

Il movimento tedesco, con notevole continuità, elabora le categorie della « critica della politica » proprie del '68 in pensiero della catastrofe. Con le prime si suole indicare quell'insieme di tematiche che fanno perno attorno alla critica della delega e dell'organizzazione, alla scoperta della impossibilità di ridurre i molti ad uno attraverso i meccanismi della prima e della seconda, alla conseguente enfasi sulle « differenze » ed al passaggio da una rivendicazione di « partecipazione » al potere in quanto « eguali » ad una di « autonomia » perché « diversi ». Sono tematiche che introducono i punti di riferimento propri del pensiero della catastrofe, ma non lo svolgono in modo compiuto. Di mezzo c'è una riflessione sulla guerra. Il movimento tedesco l'ha compiuta, costretto, come quello polacco, dalla memoria di una catastrofe bellica, dai sensi allertati di un paese sconfitto, ed il terrorismo vi è stato un fatto circoscritto, di pochi. Quello italiano non l'ha compiuta, perché noi, stranamente, abbiamo memoria di una Resistenza vittoriosa, non di una guerra mondiale perduta, ed il terrorismo da noi è stato fatto di massa. *L'ipotesi che vorrei fare è che proprio il terrorismo è stato da noi la catastrofe che ha ridefinito in senso antiprogettuale lo spazio del politico.* Per questo è stato uno shock umano, morale e politico e non solo una mattanza.

Terrorismo e movimenti

La nostra memoria storica, il senso comune sedimentato nelle istituzioni e nella tradizione democratica dei partiti come nella cultu-

ra di ognuno, non conosce l'ultima guerra come catastrofe, ma come catastrofe del fascismo, e noi non siamo quelli che hanno perso la guerra ma quelli che hanno vinto la Resistenza, la guerra di liberazione, continuazione vittoriosa, «con altri mezzi», della lotta politica dei partiti antifascisti. La nostra identità nazionale recente è costruita attorno al fatto che abbiamo vinto con le armi una lotta politica, non perso una guerra mondiale; e quest'ultima non rappresenta una cesura catastrofica della nostra storia istituzionale, perché i partiti antifascisti costituiscono una continuità che la attraversa, che collega il dopoguerra alla storia di prima e mette il fascismo tra parentesi. *La guerra è stata del fascismo, non del paese, e la prima funzione istituzionale dell'antifascismo è stata quella, nazionalistica, di cancellare la memoria della disfatta, e dell'orrore, insieme a quella del consenso al Regime.* Dentro questa rimozione dell'esperienza bellica e la sua sublimazione nell'epica resistenziale, la nostra cultura nazionale si presenta come pacifista perché antifascista, ma conserva un senso forte della possibilità della guerra «giusta», non ha il senso della catastrofe né l'immaginazione dell'orrore, e percepisce un nesso durevole dell'eguaglianza tra «politica sbagliata» e guerra. È per questo che noi conosciamo una politica per molti versi antica, esasperatamente progettuale ed adusa alle schematizzazioni ardite, abituata alla disponibilità di un presente «semplice», ideologizzata e capace di schieramenti di identità. I movimenti degli anni settanta cercano pesantemente di forzare questo codice, denunciandone lo strumentalismo, scoprendo il dominio nel concetto stesso di «progetto» e nell'idealismo che lo anima. Certo, il '68 è ancora «progettuale» e partorisce organizzazioni comuniste, ma la «critica della politica» ne è già l'elemento di identità principale, quello che definirà la linea di successione: dall'immediatismo del «tutto e subito» delle lotte studentesche e operaie — che non è rifiuto di trattativa e mediazione, ma della riconduzione obbligata della «parte» al «tutto» e della «forma partito» che la garantisce — al movimento del '77 con il suo cemento «contro i sacrifici» ed il culto della minoranza fino all'emarginazione, al femminismo con gli altri immediatismi del piacere e della felicità — con la presentazione di identità «diverse» che cercano riconoscimento ed agibilità dallo spazio politico, non «sintesi progettuale» —, il codice dell'universalismo politico viene preso d'assalto da ogni direzione.

Per l'uso assolutamente delimitato che ne fanno, in questi movimenti la violenza politica non è il luogo dell'innovazione, della diversità, della identità, piuttosto il contrario: è il luogo sodo, il più difficile da svellere perché il più radicato, dell'aderenza ad un senso co-

mune diffuso; ed è il luogo simbolo del codice politico maggioritario, che si vuole innovare ma al quale si chiede anche riconoscimento e si cerca appartenenza. È luogo contraddittorio e contraddittoriamente vissuto, che convive con l'emarginazione politica e la diffusione sociale dei nuovi movimenti fino al terrorismo, dentro una storia che conosce solo due fasi nettamente distinte. La prima giunge al '73-'74, ed è contrassegnata dal fatto che le nuove tematiche sono filtrate dentro il solido corpo della tradizione comunista su cui il '68 italiano va ad innestarsi. Le organizzazioni di quegli anni sono partiti rivoluzionari in senso abbastanza classico, con un senso forte della illegittimità del potere presente e della legittimità di quello futuro da costruire: la « critica della politica » ci viene dentro per lo più come cumulo di resistenze alla « centralizzazione », di discontinuità organizzative ed incoerenze programmatiche, e soprattutto come rigetto di ogni prospettiva di istituzionalizzazione, come sentimento di una distanza e « differenza » irriducibili dallo Stato; ma il rifiuto della delega e del principio di rappresentanza restano in buona parte ancorati al mito di una rivoluzione che renda « sostanziale » una democrazia solo « formale ».

Dentro questa irrisolta duplicità di codici, i « servizi d'ordine » svolgono una centrale funzione simbolica, di legittimazione e « partecipazione » nei confronti del sistema politico: garantiscono la « sicurezza » delle manifestazioni esercitando con consenso e legittimità un pieno potere repressivo — per quanto transitorio — nel territorio che la manifestazione attraversa, e sono in questo titolari « di fatto » di una quota di potere politico per lo più riconosciuta dalla controparte istituzionale; attraverso la « pratica » dell'antifascismo « militante » conducono la « diversità » marginalizzata dei movimenti a partecipare simbolicamente della « legittimità » della maggioranza morale e politica del paese — sia pure in forma estrema — ed al potere di « punizione » di cui essa dispone. La seconda fase vede il disfacimento di quelle strutture bicefale che sono i gruppi e con esso la fine della mediazione tra nuovo e vecchio « politico »: la critica marxista dello Stato si affina in critica della separatezza dell'agire politico, la critica della rappresentanza arriva ad investire il concetto di avanguardia e rimanda a lavorare i vecchi militanti, il « sociale » si scopre « quotidiano » e si riempie di profondità insondate. *A sondarle è chiamata la politica, che diventa attività analitica produttiva di identità e differenze, non più sintetica e rappresentativa*: è una politica che si scopre colorata di etica, molto vicina ad un « modo di vita » ed aderente alle « comunità concrete » dei rapporti affettivi, comunicativi, produttivi. *Ma è un passaggio che si ferma a metà*. Poiché non è pensiero della

catastrofe non riesce a percepire se stesso come passaggio epocale nella storia del politico né ad avere orgoglio del suo realismo, ma si limita a considerarsi una trasgressione sperimentale ricca di possibilità da esplorare ma per l'immediato votata alla marginalità ed incapace di grandi ambizioni. Poiché non è pensiero della catastrofe è incapace di radicalità, non sa problematizzare il rapporto dei mezzi col fine ed il nodo dell'uso politico della violenza, non sa immaginare miti nuovi né considerare la profondità dello stacco dal passato che già è stato consumato: conserva l'ottimismo ingenuo della tradizione umanista, incapace di fantasia del male, intrisa di naturalismo e buoni sentimenti, rivolta al solito « buon selvaggio » e non all'abitante di una metropoli moderna. *Il non aver saputo impattare il codice politico tradizionale sui luoghi cardine della legittimità e della guerra ha confinato l'emergere del nuovo nel cortile estremo della tradizione della « sinistra » e ne ha reso insicura l'autoidentificazione, ponendola al confine di trasgressione e ghetto ed accompagnando la grande immaginazione sociale di quegli anni con una desolante assenza di immaginazione politica; soprattutto, ha rafforzato la funzione simbolica, di « partecipazione » al politico, dell'uso della violenza.*

La amplissima diffusione di pratiche ed aggregazioni capaci di forte identità sociale ed ideale ma di incerta e marginale identificazione e collocazione politica esalta l'accesso alla violenza come frontiera condivisa con il sistema politico, come la rappresentazione simbolica per eccellenza della appartenenza al suo universo. Non c'entra il terrorismo qui, non c'entrano le br, che sono marxiste-leniniste, odiano i nuovi movimenti ed in tutta questa fase ancora non contano nulla; c'entra però il mistero per cui il terrorismo di questi movimenti potrà farsi erede, raccogliendone parte della potenza sociale e disperdendo il resto, e saprà imporre con facilità un paradigma di comportamento all'apparire di poche limitate condizioni. Fino al '77 quella in questione è per l'essenziale una violenza limitata ed attenta, che rifugge la ferocia e la spettacolarità: è esercitata nella aderenza piena a situazioni di lotta, sorretta da un consenso locale sufficientemente diffuso, intimamente connessa con altre forme di lotta e solo in parte distinguibile da quella violenza sociale, non politica, che fisiologicamente accompagna lo scontro di gruppi sociali. Chi la esercita è un militante politico, una figura « partigiana » che ha come sola misura dell'azione la crescita del consenso e che è solidamente impiantato nel luogo dove vive e lavora, non è in nulla, né nella mentalità né nel modo di vita, un clandestino. Il problema è però che il « partigiano » appartiene ad un mondo in cui la politica è necessaria per un esercizio efficace della violenza, è la forma specifica della sua

organizzazione sociale, e che questo mondo non è più il nostro: *la crisi delle forme tradizionali di organizzazione politica accompagnata al permanere della valenza simbolica dell'uso della violenza fanno degli anni settanta il piano inclinato in cui con progressiva accelerazione l'organizzazione della violenza apprende ad affrancarsi dalla organizzazione del consenso nella lotta sociale e politica, determinando una irrefrenabile proliferazione di piccole comunità guerriere. Il «partigiano» moderno è infatti una figura spuria, fragile, destinata ad essere inghiottita dal «terrorista»: il consenso è per lui misura politica e finalità dell'azione, ma non lo strumento senza il quale l'azione è impossibile, non un vincolo operativo, stante la facilità dell'accesso alla violenza nel nostro mondo, e questa libertà dall'angustia di vincoli tecnici lo deterritorializza e lo sradica. Basterà che il '77 porti allo scoperto la potenza ed il radicamento sociale dei movimenti insieme con la fragilità della loro identità e rappresentazione politica perché salti la sottile mediazione delle identità locali e la guerra pretenda con successo la piena rappresentanza, sbaraccando tutte le forze che cerchino di resisterle. Nella metropoli si giunge agli estremi con facilità, ed in politica e in guerra, come in amore, vince chi sa giungere agli estremi.*

Il partigiano ed il terrorista sono due figure molto diverse. Il primo usa una violenza che è risorsa politica, il secondo una violenza che è risorsa tecnica, ma questa differenza non dipende dalle loro intenzioni. La violenza che il partigiano usa è politica perché è espressione sempre di un potere legittimo e lo rappresenta. Può esserlo in una guerra tra Stati, dove il partigiano opera dietro le linee nemiche ed il potere che rappresenta è per l'essenziale quello dell'altro esercito di cui anticipa la presenza e minaccia la potenza. Oppure e per lo più lo è nel senso che è esercitata in forza del consenso della popolazione del territorio interessato, e in questo caso è propriamente esercizio di un potere legittimo anche se, per la limitatezza del territorio, non legale. In questo secondo caso, che è quello paradigmatico — anche se la realtà mescola sempre le due forme, ed un potere legale «altrove» rafforza per lo più la legittimità partigiana come un qualche grado di radicamento locale accompagna di regola una guerra di qualche ampiezza dietro le linee nemiche —, il consenso è la principale risorsa *militare* del partigiano: i limiti delle risorse umane e materiali del territorio in cui opera lo rendono in tutto inferiore militarmente alle forze del potere legale; sua unica vera arma è la possibilità di sfruttare a fondo le potenzialità militari delle risorse *politiche* di quel territorio, e questo lo può fare con una radicalità ed una produttività *politica* enormemente superiori a quella del potere legale

per il carattere estremo della sua posizione esistenziale e per gli stessi limiti di ampiezza della sua competenza amministrativa. *L'efficienza della macchina bellica del partigiano dipende dalla sua efficienza politica.*

Non è così per il terrorista. Non perché esso pure non ricerchi il consenso, ma perché nel mondo moderno, per l'essenziale, una macchina bellica non deriva la sua efficienza dal consenso, non è una macchina politica. La tradizionale comunità politica del «popolo in armi», quella dell'esercito di massa e del partigiano, si scioglie nei due versanti della guerra nucleare e del terrorista, ed in entrambi i casi il superamento di un limite tecnologico ad opera della produttività del pensiero scientifico porta con sé l'obsolescenza del codice politico tradizionale. La violenza che il terrorista usa è tecnica e non politica non perché non abbia motivazioni politiche né perché sia necessariamente disgiunta dal consenso, ma perché politica e consenso, al fondo, non gli servono, sono motivazioni ed obiettivi ma non armi. L'acqua in cui nuota il «pesce» terrorista non è il consenso di una comunità ma la complessa opacità della metropoli, che lo rende invisibile e gli offre sia l'accesso ad una tecnologia bellica disponibile in dimensioni pressoché illimitate, che la molto elevata permeabilità e trasparenza di una struttura sociale poco gerarchizzata. L'enorme crescita del potenziale di distruzione a disposizione di ognuno è un evento «tecnico» nel senso *largo* del termine, non in quello stretto, perché contiene in sé — vi è simbioticamente unito — il fatto che le medesime caratteristiche di ampia omogeneizzazione culturale e sociale che fanno la società di massa resistente al cambiamento politico, quando non politicamente amorfa, la rendono anche vulnerabile e penetrabile dal punto di vista militare: queste nuove condizioni sociali, liberando la figura del partigiano dai suoi limiti, la uccidono, e al di là delle ideologie di cui il combattente si nutre ne fanno un terrorista, uno la cui potenza militare non ha alcun rapporto con il consenso non gli serve materialmente, non è il criterio necessario e quotidiano che orienta le decisioni ma è null'altro che un'opinione, che può accontentarsi delle verifiche che trova oppure farne a meno. Per questo l'organizzazione terroristica è semplice elementare ed agile, perché non ha bisogno della macchina che produce consenso e difonde ideologia; e la sacrifica volentieri per essere più flessibile e plastica, più pronta ad afferrare le meravigliose ed opulente occasioni di guerra che offre la città. Rimanda ad un'area di crisi politica da cui deriva le motivazioni e recluta gli uomini, ma la «rappresenta» nel senso che ne segnala l'esistenza, non nel senso che ne possieda la chiave di soluzione o ne costituisca il personale politico: in realtà, se-

gnala soltanto i limiti di questo, insieme alla crisi epocale del concetto di legittimità.

Ciò per cui il terrorismo è fenomeno politico non emerge nella sua organizzazione né nella tipologia dei suoi uomini, che sono classicamente dei militari, resta solo a definire le motivazioni. Il che vuol dire che, di questa macchina bellica altrimenti disancorata dalle dinamiche organizzative delle lotte sociali, eminentemente politici sono i momenti della nascita e della morte, dato che per lo più il terrorismo non viene sconfitto per sua inferiorità militare. Ovviamente, infatti, l'esistenza di una macchina bellica indifferente a problemi di legittimità e consenso esclude che nel suo confronto con il potere legale la legittimità di questo valga di per sé come un vantaggio: con il terrorismo non è vero che la violenza legittima sia per ciò solo anche la più efficace, la legittimità cessa di essere un vantaggio operativo per l'esercizio della violenza. Il terrorismo italiano, che è stato iperpolitico perché ha cercato di rappresentare non strati sociali né comunità nazionali od etniche ma un movimento politico, è stato con la massima evidenza sconfitto politicamente, non militarmente: è franato dall'interno perché ha mangiato le sue radici, portando al necessario paradosso quel codice politico progettuale e strumentale che era riuscito a convivere con i nuovi movimenti. *Il terrorismo non appartiene all'universo della « rivoluzione » e della « guerra giusta », perché non è portatore di legittimità; appartiene piuttosto al mondo in cui tecnica e scienza liberano la potenza della guerra dai limiti del carattere politico della comunità che è chiamata a farla, cioè appartiene al nostro mondo, quello nucleare.* Ciò che è peculiare in esso è la idiosincrasia esplicita tra mezzi e fini, è il predominio netto dei primi sui secondi dentro un gigantismo che svela la futilità; è eminentemente questo rapporto che ne fa la metafora non di una guerra qualsiasi, dove è la povertà degli strumenti a render conto della sconfitta, ma di quella nucleare, dove la potenza degli strumenti oscura il senso dell'azione. Nel suo piccolo, come su un palcoscenico in teatro, il terrorismo mette in scena il nuovo protagonismo degli strumenti, l'opulenza dei fatti possibili e l'irrilevanza degli scopi, la difficoltà del significato; in sostanza, l'ingovernabilità della guerra moderna, la sua irriducibilità alla politica. Per questo è abitato dal paradosso. Portatrici di una cultura « razionalista », finalistica, pianificatrice, le br hanno introdotto l'imprevedibilità, il caso ed un arbitrio inappellabile nella vita pubblica, e sono state vissute come un terremoto dal senso comune; ancorate ad un'idea enfatica di organizzazione e progetto, hanno mostrato a tutti che l'indecifrabilità e l'inconsistenza di una ideologia possono accompagnarsi ad una capacità operativa le

cui dimensioni travalicano di gran lunga l'oscurità balbettante delle intenzioni, che i « progetti » non bastano a fornire il senso delle azioni, che questo è coerente con il fatto che una organizzazione grande e complessa è vulnerabile da una piccola e semplice — c'è più « piccolo è bello » che « marxismo-leninismo » nell'esperienza br —, e che tutto questo crea problemi di senso; teorizzatrici delle regole della guerra e della gerarchia che le accompagna, hanno fatto scoprire quanto poco siano segnate le gerarchie del mondo che viviamo, dove chiunque può uccidere chiunque, che è cosa che spoglia l'uso della violenza da ogni simbolismo e finalità riducendolo ad essere capace solo di esplicitare, nell'eguaglianza di tutti, lo scarso valore della vita di ognuno.

Il terrorismo fa parte di un mondo in cui le risorse belliche non sono centralizzate, in cui l'accesso ad esse è, per l'essenziale, facile. Usa una violenza inflazionata, anche se proprio non riesce a credere che la morte sia rimasta priva di valore simbolico, e porta in luce un egualitarismo più profondo di quello salariale — per quanto pieno di connessioni con esso —: chiunque è vulnerabile, ed è proprio questo che fa della sua morte solo un lutto. La nostra cultura conosce il « sovrano » come il « padrone » della violenza, e la sua vita, come nelle tragedie shakespeariane, si scambia solo con quella di uomini simili a lui, di familiari od altri sovrani nelle congiure di palazzo, oppure con quella di moltitudini intere di sudditi nelle guerre o nelle rivoluzioni; il mondo moderno conosce la vita del « sovrano » « a disposizione » ed insignificante come tutte. In questo senso il terrorismo è stato testimone, nel nostro paese, della quantità enorme di cambiamenti che sono sopravvenuti nella nostra vita associata: è per non voler prendere atto di questa testimonianza che la nostra provinciale tradizione resistenziale ha fatto carte false per cercare, *dietro* il terrorismo, gli utopici « sovrani » della solita rivoluzione fallita. Piuttosto, esso ha introdotto il pensiero della catastrofe nel nostro spazio politico, ed ha addestrato a questo la percezione comune; ha condotto al paradosso un codice politico universalmente condiviso, ne ha evidenziato la senilità e l'obsolescenza mettendolo di fronte ai suoi limiti, ai suoi ingenui strumentalismi, alle sue utopie.

* * *

Come ogni pensiero della catastrofe, la conoscenza del terrorismo pone il problema della difficoltà del senso delle cose e della ampiezza della responsabilità degli uomini. Entrambe, complessità e responsabilità sono concetti estranei al codice della politica progettua-

le, che li amministra senza problemi nella schematizzazione di mezzi e fini. È questo che fa dell'«emergenza» che viviamo non solo il luogo abusato della «supplenza» della magistratura nella gestione del rapporto amico-nemico che la crisi della capacità di disciplinamento del codice politico tradizionale le affida; ma anche quello della «supplenza» — nella lettura di ogni «responsabilità» come «responsabilità penale» — alle difficoltà di crescita di un codice politico nuovo capace di interpretare come occasione di civilizzazione quel *concetto largo di responsabilità personale* che è cresciuto dentro lo slittamento «catastrofista» del senso comune. La rivalutazione di un presente di cui si scopre la complessità nella quantità di alternative che nasconde, lo svuotamento dell'investimento progettuale ed ideologico in un futuro divenuto incerto, portano il concetto di responsabilità nel cuore della teoria politica e fanno attenta la percezione di tutti alla qualità delle regole della convivenza sociale. L'«emergenza» è uno scenario che giganteggia sulla nostra società perché occupa entrambi i versanti di quel confine difficile che è segnato dalla fine della politica come «progetto». È soprattutto perché la penalità si offre come la sola risposta all'accresciuto bisogno sociale di riconoscimento della responsabilità personale, che la magistratura dilaga come unico soggetto propositivo, come solo protagonista di questi anni, svuotando la nostra memoria di ogni soggetto collettivo che non siano le «bande» o le «associazioni» segrete delle più variegate nature, dal «7 aprile» alla P2, imponendo il «processo» come la sola forma socialmente rilevante di attività conoscitiva, abituandoci tutti a considerarla la sola depositaria della «verità» della nostra vita quotidiana e forzandoci ad apprendere, come solo linguaggio comune, un linguaggio che parla solo di «colpevoli» o «innocenti». È uno scenario compattamente inquietante, ma non basta questo a garantire del fatto che sia davvero effimero. Solo, è certo sovraccarico: non conosce la tolleranza, ma fatica a fare della pena la sola misura della responsabilità.

È proprio nei limiti logici del rapporto tra responsabilità e giustizia penale che si apre lo spazio per cominciare a ripensare il luogo della politica oggi, come quello in cui imputazione di responsabilità è riconoscimento di una soggettività autonoma che gestisce e produce risorse, è dispiegamento, produzione, di trattativa e dialogo.

LUCIO CASTELLANO

DIBATTITO

Secondo sesso: analisi datata o sguardo profondo?

A trentasette anni dalla sua apparizione in Francia e a venticinque da quella in Italia, come ci appare *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir? Siamo certamente in presenza di un grande sforzo di sistematizzazione di una materia che per sua natura appariva sparsa, e si può dire che la successiva elaborazione femminista non abbia potuto prescindere da questo lavoro che è divenuto, per molti di noi, patrimonio acquisito. Anche se ha dato luogo a molte polemiche, a partire dal titolo. «Secondo» sesso o sesso semplicemente «diverso»? Alla scrittrice interessava mettere a fuoco storicamente — così com'è stata — la privazione di libertà (la felicità non è oggetto del suo esame) che le donne hanno subito: da questo punto di vista si tratta indubbiamente di un sesso «tenuto» in secondo piano: «secondo» significa, mi sembra, «come gli uomini lo han voluto» ma anche «come di fatto è avvenuto». «Essere» è «essere divenuto» in senso hegeliano. Il problema è sapere «se questo stato di cose deve perpetuarsi». Vale forse la pena ripercorrere brevemente — per chi ha letto il libro tanti anni fa o per i più giovani che non se lo sono trovato tra le mani — il pensiero della de Beauvoir. Ella si situa dal punto di vista della morale esistenzialista secondo la quale «ogni soggetto si pone concretamente come trascendenza attraverso una serie di finalità; esso non attua la propria libertà che in un perpetuo passaggio ad altre libertà (...) ogni individuo che vuol dare un significato alla propria esistenza, la sente come un bisogno infinito di trascendersi» e allora «il dramma della donna consiste nel conflitto tra la rivendicazione fondamentale di ogni soggetto che si pone come essenziale e le esigenze di una situazione che fa di lei un inessenziale», che la costringe a restare nella sua immanenza. Peggio, a divenire l'Altro. La realtà umana non è esclusivamente un *mitsein* basato sulla solidarietà e sull'amicizia; ha ragione Hegel, secondo la de Beauvoir, di scoprire «nella coscienza stessa una fondamentale ostilità di fronte ad ogni altra coscienza; il soggetto si pone solo opponendosi: vuole affermarsi come 'essenziale' e costituire l'Altro in 'inessenziale', in 'oggetto'. La donna è stata questo Altro. Ma su di lei non pesa alcun destino né fisiologico, né psicologico, né economico.

La scrittrice inizia col discutere il determinismo biologico dei sessi, partendo dalle forme viventi più elementari, fino a quelle più alte per le quali «sarebbe troppo semplice, ella dice, definire la loro opposizione [di sessi] come quella di ciò che cambia verso ciò che permane: lo spermatozoo crea solo in quanto nell'uovo la sua vitalità si conserva». Ammette che il ciclo biologico riproduttivo ponga la donna in una situazione di debolezza psichica e fisica giacché «il corpo è lo strumento del nostro contatto col mondo», ma esso non è una «cosa», è una situazione. Nel caso della donna è indubbio che esso ne riduce la sua presa sul mondo e la asserve maggiormente alla specie, sebbene «da un punto di vista esclusivamente biologico, non sarebbe possibile stabilire la supremazia di uno dei due sessi riguardo alla funzione che compie per perpetuare la specie». Ma allora come e perché è nata la condizione di inferiorità cui la donna è stata destinata? «Per definire concretamente il concetto di debolezza occorrono riferimenti esistenziali, economici e morali» e a questi riferimenti bisogna tenere l'occhio per sapere in che modo la natura sia stata elaborata in lei nel corso della storia.

Nemmeno la psicanalisi soddisfa la de Beauvoir: è un punto di vista che tuttavia la interessa molto. Per esso il corpo-oggetto descritto dagli scienziati non esiste nel concreto, «ma solo esiste il corpo sperimentato dal soggetto»; solo che Freud non fa della sessualità femminile specifico oggetto di esame (cosa già contestatagli da Marie Bonaparte e da lui ammessa), la considera «come una complessa deviazione della libido umana in generale». Al complesso di Edipo, per la bambina Freud contrappone il complesso di Elettra che, sommandosi sia al complesso di castrazione sia alla fissazione sulla madre, rende il suo cammino sessuale assai più drammatico di quello del maschio. Ma Freud questa descrizione l'ha ricalcata sul modello maschile: la donna è intesa come uomo mutilato. Secondo Adler, continua la scrittrice, la bambina invidia il pene in quanto simbolo dei privilegi accordati al sesso opposto dall'intera cultura: ambedue tuttavia — Freud e Adler — ridurrebbero il dramma della donna al conflitto fra tendenze «viriloidi» e «femminili», un dramma dotato di un dinamismo proprio. La debolezza della psicanalisi in genere starebbe nel fatto che nega sistematicamente il concetto di *scelta*, mentre non sa spiegare l'origine d'impulsi e divieti; è un errore vedere solo stimoli sessuali dietro le spinte più originarie dell'uomo, quelle osservate da Bachelard. La de Beauvoir porta un esempio: «l'integrità non affascina l'uomo in quanto è simbolo della verginità femminile; ma è l'amore dell'integrità [di rocce, prati, acque ecc.] che gli rende la verginità preziosa». L'alienazione femminile è

rimpatriata dagli psicanalisti a una scena primordiale, fissa, predefinita: ogni volta che la donna si comporta da essere umano si dice che imita il maschio, perché profondamente essi pensano che «umano» sia solo il maschio; per la de Beauvoir la donna esita invece «tra il ruolo di *Altro*, che le è imposto e la rivendicazione della sua libertà» di «essere umano che cerca i suoi valori in un mondo di valori».

Come non aveva accettato il monismo sessuale di Freud, la scrittrice non accetta quello economico di Engels. Questi afferma che il perno di tutta la storia è il passaggio della società dalla fase delle comunità a quella della proprietà privata e che quest'ultima ha provocato l'asservimento della donna. Ma Engels non dice come ciò sia avvenuto, e non lo può dire perché sono problemi che riguardano l'uomo nella sua interezza e non quell'astrazione che è l'*homo oeconomicus*: tutto ciò ci dice poco sulla donna concreta, sostiene la de Beauvoir, perché il valore della forza muscolare, del fallo, dell'utensile non possono definirsi che in un mondo di valori.

Nel percorrere allora la storia delle società umane ella individua, sì, anche lei l'origine dell'asservimento nell'origine della proprietà privata ma incardina ogni mutamento astratto nel campo del diritto volta per volta alla reale situazione femminile: alle idee, ai miti, alla cultura — anche magica — che la investono. La sua subordinazione è divenuta costante e anche — per fare un esempio — se nello svincolamento della sua dipendenza dalla famiglia è potuta apparire in certi periodi più libera, in realtà ciò avveniva perché essa entrava nella dipendenza diretta dallo stato che certo non le giovava: si trattava per di più della dialettica patriziato-stato, nella quale lei entrava del tutto indirettamente. E anche quando, come in Egitto, a Sparta, essa godeva di qualche più sostanziosa forma di libertà, essa era libera «per niente», cioè restava priva di finalità.

È nella parte del libro che s'intitola *L'esperienza vissuta* che la scrittrice diviene più sottile, più originale, più affascinante nell'osservare il comportamento della bambina, dell'adolescente, della donna adulta, dell'anziana, della lesbica, della mistica dal versante interiore della loro risposta conscia o inconscia all'ambiente esterno. «Nella maggior parte delle mie osservazioni bisogna sottintendere 'nello stato presente dell'educazione e dei costumi'. Qui non si tratta di enunciare verità eterne, ma di descrivere il fondo comune da cui ha origine ogni singola esistenza femminile», e nel mentre che si cala nei più minuti anfratti delle situazioni esperite, giù giù fino al collo delle contraddizioni che strozzano ogni agire, proprio così facendo sottopone le donne a un processo in qualche modo astraente. Ma è

metodo necessario per cogliere i dati comuni al di là di ogni altra differenziazione: mancava una letteratura su questo versante, tanto è vero che la de Beauvoir è dovuta ricorrere alle biografie femminili, a risultati di terapie analitiche, a testimonianze dirette, a osservazioni personali. Ed ecco che ella fa cadere molti degli idoli della psicanalisi: per primo il complesso di castrazione nella bambina: la scoperta della differenza anatomica «è la conferma di un bisogno sentito anteriormente, la sua razionalizzazione, per così dire» perché la valorizzazione compiuta da genitori e ambiente — dice sulle orme di Adler — conferisce al ragazzo il prestigio di cui il pene diventa, *ma dopo*, spiegazione e simbolo agli occhi della bambina. Un'altra nozione che vien contestata agli psicanalisti è quella del masochismo femminile: esso consisterebbe nel legame tra dolore e voluttà; nell'accettazione della dipendenza erotica, nel meccanismo di autopunizione: «Il dolore fa normalmente parte della frenesia erotica; dei corpi che gioiscono di essere corpi — contesta la scrittrice — per la loro gioia reciproca cercano di trovarsi, di unirsi, di confrontarsi in tutti i modi possibili. C'è nell'erotismo uno strapparsi a sé stessi, un trasporto, un'estasi: anche la sofferenza distrugge i limiti dell'io, è uno sconfinamento, un parossismo; il dolore ha sempre avuto gran parte nelle orge; è noto che lo squisito e il doloroso hanno punti di contatto»; quanto poi ai dolori della deflorazione e del parto, le donne li temono e non sono precisamente uniti al piacere.

La docilità femminile è infine «una nozione molto equivoca»: se la fanciulla nell'immaginario accetta il dominio di un semidio, di un eroe, lo fa per gioco narcisistico e non implica affatto che vi sia disposta nella realtà: i fantasmi sono creati e accarezzati in quanto fantasmi, e spesso vengono semmai recitati come cose reali per ottenere protezione e consenso. Se peraltro è vero che per la fanciulla la prestigiosa essenza maschile «deve concentrarsi in un archetipo di cui padre, marito, amanti non sono che pallidi riflessi» è tuttavia «quasi una facezia dire che il culto reso da esse a questo grande totem è sessuale»; si tratta in realtà di soddisfare il sogno infantile di sottomissione e di venerazione: esso può manifestarsi nell'adorazione verso i dittatori per esempio, in un atto appunto solo di fede, e spesso le donne della classe che trae vantaggio dall'ordine stabilito ne sono i difensori più accaniti. Un uomo se è conservatore, dice la de Beauvoir, sa che deve cambiare alcune cose per conservarne altre, oppure, se conservatore non è, pensa di saper cambiare istituzioni, etica, codice. Le donne non hanno fiducia nell'avvenire e nel tempo in genere.

A questa nozione del tempo la scrittrice dedica pagine delle più

belle e delle più acute: «ogni ciclo di gravidanza, di fioritura, riproduce esattamente quello che lo ha preceduto, in questo movimento circolare il solo divenire del tempo è una lenta degradazione: corrode i mobili e i vestiti come rovina il viso; le potenze fertili sono distrutte a poco a poco dalla fuga degli anni». È facile dunque capire perché essa è schiava delle abitudini: «il tempo non ha per lei dimensione di novità, non è uno zampillo creatore; poiché è condannata alla ripetizione, vede nell'avvenire solo un duplicato del passato». Ciò la rinsera in un concetto asfittico di «utilità» che ha «nel cielo della donna di casa un regno più alto della verità, della bellezza e della libertà; e da questo punto di vista, che le è proprio, guarda l'universo intero», per questo motivo adotta la morale del giusto mezzo, della mediocrità. La si è chiusa fra quattro pareti, non ci si può meravigliare che il suo orizzonte sia limitato. Nel denunciare l'ambiguità della morale maschile, la de Beauvoir non conosce sosta: ella sbugiarda gli uomini che tirano dalla propria parte l'idea hegeliana secondo la quale il *cittadino* acquista dignità trascendendosi, mentre nella sua sfera privata valgono altri valori: ha diritto al desiderio, al piacere: «I suoi rapporti con la donna trovano posto in una ragione contingente in cui la morale non si applica più ed è indifferente come ci si conduca. Con gli altri uomini ha delle relazioni in cui vengono posti in campo dei valori: è una libertà che affronta altre libertà, secondo le leggi che tutti universalmente riconoscono», ma vicino alla donna si «distende», si «rilascia» in nome dei diritti che si è acquistati nella vita pubblica. La scrittrice sbugiarda inoltre l'ipocrisia maschile sui temi dell'adulterio, dell'aborto e della prostituzione, condannati a parole, di fatto usati come pilastri su cui costruire l'equilibrio «morale» della società.

Le donne sono portate dalla loro situazione a rispondere con quella falsità tanto letterariamente rappresentata, e con la ricerca di un potere che si fonda su forze oscure: «facendo alleanza con queste magiche virtù, la donna conquista a sua volta il potere. La società sottomette la Natura; ma la Natura la domina; lo spirito si afferma oltre la Vita, ma si spegne se la vita non lo regge più. La donna si sente autorizzata da questo equivoco, ad accordare più verità ad un giardino che a una città, a una malattia più che a un'idea, a un parto più che a una rivoluzione; cerca di ristabilire il regno della terra, della Madre sognato da Baschoffen, per ritrovarsi come essenziale di fronte all'inessenziale». Quello che manca alla sua prima educazione è il coraggio dell'esposizione di sé, della verifica, dell'avventura e del rischio: ciò la priva dell'esperienza estrema del mondo e del pensiero.

Ecco: oggi, a quarantanni di distanza, cosa rimane di utilizzabile di questo sforzo sistematorio e di comprensione interna del problema-donna, al di là del fatto — cui si accennava all'inizio — che da esso non si può prescindere? Proviamo davanti ad esso la melanconia piena di rispetto che produce un grande pensiero irrimediabilmente datato? Direi di no, ch  questo libro conservi, a distanza — se lo scardiniamo dall'impianto progressista e storicista che lo animavano di sicure fiducie nell'avvenire grazie alla forza della razionalità — conservi, dicevo, il valore che a ogni opera dell'ingegno conferisce la qualit  della sua fattura e la profondit  del suo sguardo. Si dir : quante cose sono cambiate nel campo del sapere scientifico in questo lungo ed attivissimo lasso di tempo. Ed   vero (ma anche ovvio). Basti pensare alla carica rivoluzionaria legata alla scoperta della pillola anticoncezionale e, sul piano teorico, alla scoperta che rovescia radicalmente l'opinione scientifica in auge ai tempi in cui il libro veniva scritto: « l'organismo maschile — dice la de Beauvoir — si definisce subito e quello femminile esita ad accettare la sua femminilit  » ma aggiunge subito dopo: « ma questi primi balbettii della vita fetale sono ancora conosciuti troppo male per poter attribuire loro un senso »: infatti   vero proprio il contrario:   la femmina che si definisce subito nel feto, e dalla generale femminilit , il maschio deve successivamente distinguersi, fotografarsi, autoidenticarsi. Argomento che comunque aggiunge una prova in pi  alla tesi di fondo della scrittrice che aveva dichiarato non esservi al livello biologico alcuna supremazia dell'elemento maschile su quello femminile.

In questi anni la stessa psicanalisi   uscita dai limiti e dal determinismo freudiani; oggi si tiene generalmente conto dell'origine « storica » del sentimento di privazione delle donne. Sul tema del masochismo, poi, la psicanalisi ha aggiunto una profonda elaborazione. Quanto alla non-verificabilit  dei postulati freudiani o adleriani di cui parla la de Beauvoir, se ci    vero,   vero altres  che tante sue affascinanti affermazioni, in realt  filosofiche (sulla linea del pensiero esistenzialista, a partire da quella, cardine, dell'aspirazione alla trascendenza) non si pu  dire che siano esattamente verificabili neppur esse: hanno il valore delle grandi intuizioni, come lo hanno le intuizioni di Freud. L'altra idea-cardine, che la donna rappresenti per l'uomo l'Altro, l'oggetto in cui alienarsi, il diverso, il non-assimilabile a s , perch  in tal modo egli esorcizzava la paura che provava davanti a lei,   tesi affascinante e sostenibile. Il tema della paura a me pare il nodo centrale per spiegare l'*origine* della sua sottomissione da parte dell'uomo, ma la scrittrice lo tratta assai fuggevolmente. Non azzarder  certo io — da non addetta ai lavori — a

pensare di essere esauriente, vorrei solo osservare che una larga elaborazione di tale argomento si è avuta negli ultimi venti anni, anche da parte degli antropologi. Sotto l'apparenza di un umanesimo attardato che rifiuta di accettare ogni dimidiazione dell'uomo (inteso come essere umano) così come vien proposta dalla psicanalisi, la de Beauvoir non compie in realtà un'operazione regressiva, perché lo strano è che lei scavalca quella posizione per andare al di là del determinismo e, soprattutto nel secondo volume, non tanto in nome di uno «spirito», quanto col mettere «in situazione» in maniera ravvicinata, ogni momento esistenziale della vita della donna, inserendola in una cultura, in un modo di vivere e di sentire globale: un'operazione piuttosto da antropologa, per penetrarne la coscienza infelice.

Sul piano economico, e quindi del lavoro, in una società sempre più di massa, le donne sono entrate nella produzione in misura assai larga (sembra che in Italia esse rappresentino una quota attorno al 30%), e quindi dispongono di relativa autonomia economica, oltre che di maggiore comunicazione col mondo esterno, cambiandone lo stile di vita: ciò ha permesso a moltissime di loro di confrontarsi problematicamente con le altre, forse per la prima volta nella storia: uscendo dal ghetto silenzioso delle pareti domestiche esse hanno compreso che quel che a loro era parso un individuale destino di frustrazione, era il risultato di una cultura che colpiva tutte le donne. Si può allora dar finalmente torto alla de Beauvoir quando afferma: «questo mondo che ha sempre appartenuto agli uomini mantiene ancora l'aspetto che essi gli hanno impresso. Non bisogna perdere di vista queste cose, da cui ha origine la complessità del lavoro femminile». Credo proprio di no. È di questi giorni la nascita in Italia di una Carta della donna, che denuncia la presenza del solo 7% delle donne elette in Parlamento. È di questi giorni un convegno sui rapporti tra donne e mass-media, da cui è emerso che alla RAI su sessanta fra direttori e capi centrali, di donne ce n'è una sola; fra quelli periferici nessuna, nessuna tra i consiglieri d'amministrazione, il 13% fra i giornalisti, la gran parte nei quadri intermedi: e si tratta di un lavoro già qualificato! Non possiamo darle invece ragione oggi (ma al suo tempo ne aveva da vendere) quando afferma che per le donne sposate in genere «il salario non è che un complemento», è privo in sostanza di vera necessità: oggi gran parte delle famiglie non potrebbero tener testa ai prezzi sul mercato senza il salario delle donne. Si può inoltre negare profondità di sguardo alla de Beauvoir se osserviamo il fastidio che provano gli uomini nell'essere subalterni a una donna nella gerarchia del lavoro? L'inconsapevole (perché non è ne-

cessario dichiararla) volontà di sommergerla nelle sue meritate aspirazioni professionali? La pretesa di riscontare nel suo lavoro solo altissimi livelli senza permetterle la mediocrità che è permessa — ahimé — alla stragrande maggioranza degli uomini?

E ancora, è davvero tutto cambiato con l'entrata nel mondo del lavoro, per le donne? soprattutto nelle ragioni interne profonde che la muovono? Un impedimento sostanzioso è rappresentato dall'educazione al narcisismo che alla donna crea, per insicurezza, un io ingombrante che si interpone tra lei e il suo lavoro: « Ciò che manca alla donna d'oggi per fare delle grandi cose è l'oblio di sé stessa: ma per dimenticarsi bisogna prima essere solidamente sicuri di essersi definitivamente trovati. Nuova arrivata nel mondo degli uomini, scarsamente sostenuta da loro, la donna è ancora troppo occupata a cercare se stessa ». Si sbagliava di tanto la de Beauvoir? Non è più vero tutto ciò, nell'oggi?

Se il fattore economico è di primaria importanza nell'evoluzione femminile, conclude la scrittrice, « finché non porterà le conseguenze morali sociali, culturali che annuncia ed esige, non potrà apparire la donna nuova » e ciò non potrà avvenire che grazie « ad un'evoluzione collettiva »: i casi isolati e individuali sono irrilevanti. Giustamente, secondo lei, Stendhal aveva affermato: « Bisogna piantare allo stesso tempo tutta la foresta », cioè partire da un'identica educazione per uomini e donne.

Una critica che è lecito rivolgere alla scrittrice è questa: non si capisce quasi mai (nel secondo volume) se stia pensando a un modello esclusivamente occidentale di donna alto-borghese, o di classe media, proletaria o contadina: non distingue insomma nelle stratificazioni sociali e nelle differenze etniche. Se inchieste specifiche, analisi più circostanziate sono state svolte in questi quarant'anni, bisogna dire che queste colgono — giustamente — delle differenziazioni, ma che restano a un livello più esterno, e nulla tolgono alla verità delle somiglianze profonde individuate dalla de Beauvoir. La sua incredulità sulla possibilità che il lavoro o l'ideologia possano automaticamente mutare il « sentire » femminile, la rende, oggi, più moderna di quella parte del femminismo che negli anni settanta la criticava e credeva in soluzioni rapide e definitive.

Anche l'altra accusa che le fu rivolta dal movimento femminista nato dal '68, di puntare sulla società socialista per l'avvento di una società di uomini e donne eguali, accusa di per sé giusta, (all'interno del proletariato, o comunque della sinistra storica, la supremazia maschile non è mai stata messa in discussione) finisce per risultare

sfocata, giacché la de Beauvoir non pensava affatto alla società socialista così come si è realizzata nel presente (basti ricordare ciò che dice del fallimento in tal senso in Unione Sovietica), ma a una società a venire che somigliasse piuttosto alla foresta di Stendhal. Se questa sia una posizione utopica, lo dirà il futuro. Se sarà piuttosto la società post-industriale, con le sue sofisticatissime tecnologie, a liberare la donna e a farne un'eguale, anche lo dirà il futuro.

Un'osservazione vorrei fare all'impianto di fondo di questo libro. Il «femminile» viene — a mio avviso — troppo radicalmente separato dal «maschile»: immanente lei, trascendente lui; passiva lei, attivo lui; inessenziale lei, essenziale lui; oggetto lei, semidio-eroe lui (almeno sul piano simbolico). Ciò che può restar vero sul piano del comportamento sociale, e anche dei bisogni interni, non lo è — e forse non lo è mai stato — sul piano della dinamica psichica: sappiamo bene quanto di maschile e di femminile convivano in ciascuno dei due sessi, e quanto avvenga di continuo uno scambio di funzioni e di ruoli. E allora ci domandiamo: la storia umana non è *anche* il risultato di tali interazioni di funzioni? (ciò non vien detto, si badi, in nessun modo per esser offerto come alibi a chi detiene il potere). Questo taglio del discorso mi pare che alla de Beauvoir servisse ancora una volta per fare chiarezza radicalizzando le posizioni, perché a lei non interessava tanto lo scambio «inconscio» delle funzioni, quanto il grado di coscienza; se il dato inconscio viene da lei utilizzato quasi solo per evidenziare i desideri regressivi della donna, questo sguardo non bisogna dimenticare che ella lo pone all'interno della proposizione principale: che ogni donna è persona e aspira «naturalmente», ma certo inconsciamente, a essere soggetto e trascendenza. È questa convinzione che crea anche il «tono» della scrittrice: esso oscilla fra la compassione, la fustigazione e talora il disprezzo perfino, onde funzionare da incitamento: ma non si tratta di supponenza, culturale o sociale, a mio parere: si tratta di quella intensa partecipazione al destino altrui di chi ne è compartecipe, così come può avvenire con i propri figli che sbagliano. Un tono razionalissimo che cela l'emozione.

Una domanda ancora mi pongo: ella dice che «c'è tutta una regione della conoscenza umana che l'uomo ignora deliberatamente perché se la *pensa* vi naufraga: questa esperienza la donna la *vive* (...) L'esperienza dell'uomo è intelligibile ma piena di lacune; quella della donna è oscura, ma piena» (si riferisce alla sua più profonda partecipazione — magica, dice — ai misteri dell'esistenza legati soprattutto alla procreazione); ebbene, se è vero questo, non sarebbe

una giusta direzione per la donna quella di far leva sulla propria differenza? mettere in luce che forse la strada per trascendersi come natura, per diventare costruttori della civiltà può non passare per l'autoidentificazione attraverso la prova della lotta e della violenza, i cui esiti estremi han messo il mondo oggi, per la prima volta nella storia dell'umanità, in condizione di autoannientarsi? mettere in luce che quella capacità di dialogare con la vita e con la morte, appunto legata alla procreazione, non possa divenire da esperienza « opaca », « pesante », qualcosa che agisca come un contrappeso alla « leggerezza » maschile che rischia di divenire, essa, un pallone vuoto, librato nei cieli dell'irresponsabilità?

E allora quel senso del tempo, di cui ho parlato prima, ciclico, stagionale, ripetitivo che la donna vive (ma che è anche un'idea cosmologica e che i greci conoscevano col nome di $\alpha\iota\omega\nu$), potrebbe venir declinato in altra significazione: da misura del lavoro e dell'esistenza senza finalità perché appunto ripetitivi, potrebbe divenire il richiamo ad un senso più interiorizzato della vita, tale da compensare il senso dinamico, storico, ricco di finalità (i greci lo chiamavano $\chi\rho\omicron\nu\nu\omicron\varsigma$) ma esterno, che è proprio della visione maschile. Giacomo Marramao in *Potere e secolarizzazione* dice che fra i vari significati che $\alpha\iota\omega\nu$ ha avuto nel corso della storia c'è quello di forza vitale, e di tempo vissuto, tempo della vita; $\chi\rho\omicron\nu\nu\omicron\varsigma$ coincide invece con il tempo misurato, aritmetico: i greci avevano ben compreso la necessità di tenere intrecciati « tempo ciclico » e « tempo rettilineo ». In questo nuovo senso il tempo « femminile » e il tempo « maschile », sgombri da un giudizio di valore e da catene sociali, potrebbero mostrarsi necessari l'uno all'altro, alla maniera in cui lo sono le attività fantastiche e le attività razionali della mente.

VANNA GAZZOLA STACCHINI

Donne si nasce o si diventa? L'esperienza di Simone de Beauvoir

Il ricordo di Simone de Beauvoir sembra che si vada spegnendo a poca distanza dalla sua scomparsa, ma l'impronta del suo passaggio non è facilmente cancellabile, per la sua partecipazione ad avvenimenti politici e sociali di notevole importanza e soprattutto per il suo impegno come «femminista radicale», espresso all'inizio con il famoso *Deuxième sexe*, di cui in Italia continuano le ristampe. Ma più che la sua partecipazione a questo movimento, una domanda s'impone nella valutazione complessiva del suo impatto sulla letteratura, la filosofia, il femminismo e la sinistra francese: che tipo di donna è stata?

Per la prima volta, nel 1949, fu posta da lei la domanda sui rapporti, nello «specifico femminile», fra natura e cultura e per la prima volta venne affermato che «donne si diventa», trascurando l'insieme di fattori «naturali» che costituiscono il condizionamento iniziale della realtà femminile. Oggi l'antagonismo fra natura e cultura non è più sottolineato con la medesima radicalità e l'osservazione scientifica ha indotto ad una mediazione fra le due tesi, per la semplice ragione che l'essere umano è *insieme* natura e cultura, perché egli stesso per sua natura costruisce la cultura, utilizzando ciò che la natura gli ha messo a disposizione. Ma per Simone la realtà del vissuto personale era ben diversa: si credette in forma radicale un «prodotto» culturale, di una cultura che, tipica dell'ambiente altoborghese in cui era nata, risultava mortificante per la sua naturale vitalità ed alla quale tentò con tutte le sue forze di reagire, per la «liberazione», per l'«autorealizzazione».

Tutta la sua opera (eccetto i «documentari», tuttavia anch'essi legati alle sue esperienze personali di viaggi) costituisce un immenso lavoro autobiografico, nel quale i personaggi si muovono come «parti del suo Sè», rappresentandone le dinamiche, le contraddizioni, gli intrecci fantasmatici, le relazioni unitive o conflittuali, fino ad essere documentazione del suo cammino per costruire se stessa come opera di una «cultura diversa» da quella che aveva tentato di modellarla nell'infanzia e nella prima adolescenza. E forse le opere let-

terarie più che le memorie ne sono la testimonianza più autentica, perché sono meno « costruite » dalla riflessione interpretativa (tendenzialmente « organica » e perciò meno autentica) e più determinate dalla fantasia creativa, che riflette il vissuto profondo, apparentemente irrazionale, ma più sicuramente capace di mantenere il contatto fra le parti del suo essere-donna-in-cammino. Esula da queste note la domanda se l'autrice sia da collocare fra i « grandi » scrittori, sebbene il premio Goncourt, attribuitole per l'opera « *Les mandarins* » (1954), l'abbia segnalata all'attenzione dei critici più severi. Il gusto dei nostri giorni potrebbe non coincidere con i giudizi espressi dai suoi contemporanei; per di più, come spesso accade, sono le opere meno « riuscite » quelle che possono indicare con maggiore evidenza di segnali le dinamiche del suo cammino interiore.

Nel 1958 la de Beauvoir pubblica *Les mémoires d'une jeune fille rangée*, che descrivono una situazione di « privilegio » determinata dal suo essere nata in una famiglia, nella quale tutto poteva concorrere a fare di lei una donna altrettanto privilegiata; ma tale privilegio, non appena l'età permette una presa di coscienza delle proprie autonome esigenze e sotto l'influsso di amicizie particolarmente vissute, si manifesta come una terribile gabbia dorata, che la riduce ad un insieme di comportamenti voluti da altri, una specie di robot mosso da norme la cui significanza rimane al livello formale dei rapporti con gli altri ed impedisce l'accesso ad un intimo, creativo rapporto con se stessa. Scoppia la ribellione: si accorge di vivere in un universo fittiziamente scisso tra male e bene, tra il corpo con la sessualità, la mente, la religione, la morale, lo studio. Il rapporto con l'amica Zaza le rivela tutta l'ambiguità dei rapporti umani, in quella ambiguità caratteristica dell'adolescenza che idealizza e concretizza, che aspira a grandi cose, ma ha bisogno della realtà minuta palpabile, che crede nel grande amore, ma deve sentirlo nelle sue quotidiane espressioni. L'adolescente « borghese » e « libresco » decide con l'estremismo dell'età di contestare tutto, di ribellarsi a tutto, di costruirsi una « sua » vita nella quale la tensione totale sia rivolta alla « libertà ». La morte dell'amica segna il passaggio definitivo al rifiuto radicale della religione e di tutti i miti borghesi che l'hanno accompagnata. Si dichiara atea e antiborghese. Ciò non significa che passi alla sinistra ed alla classe che lotta contro la borghesia: siamo negli anni intorno al 1923, quando l'autrice ha circa 15 anni ed il processo si acuisce verso il 1928, al momento della scomparsa di Zaza. Lo studio occupa ormai tutta la sua esistenza; uno studio che tende continuamente alla ricerca del « nuovo » non per esibizionismo o curiosità superficiale, ma perché in esso è possibile trovare l'incen-

tivazione al raggiungimento della spogliazione di tutte le scorie del conformismo, per l'affermazione della propria autonomia.

Si dice che Simone fu l'« ombra » di Sartre e che ne accompagnò fedelmente il pensiero e l'azione. Ma sembra un'affermazione piuttosto unilaterale e — forse — espressione di quel bisogno di collocare sempre la donna a fianco e in dipendenza dall'uomo. Essa era già orientata in senso esistenzialista per ragioni inerenti i bisogni del suo Io prima dell'incontro con lui; si può dire, con maggiore verità psicologica, che il loro incontro fu così intenso e così duraturo perché si sintonizzavano sulle medesime istanze di libertà, anche se poi essi si differenziarono nella « qualità » del loro rapporto con la libertà. Simone, nel 1929, quando incontrò il filosofo, era drammaticamente sola: sola sentimentalmente, per avere perduto quello che essa stessa definì il suo « solo rapporto non libresco con la vita » (l'amica) e per avere perduto tutte le « certezze » che la famiglia le aveva trasmesse; contemporaneamente non aveva ancora intravisto le possibilità di realizzazione di quella « autotrascendenza » cui tutta la sua personalità, con l'intensità emotiva di cui era dotata, aspirava come alla soluzione della conflittualità interna. Una solitudine che permea quasi tutti i suoi personaggi femminili, anche quelli apparentemente e temporaneamente vincenti. ma se ben si osserva nessuna donna dei suoi romanzi sarà vincente, perché porta dentro di sé il sentimento dell'incompiutezza, dell'impossibilità di un accordo sentimento-ragione-libertà, perché si sente sempre « la deuxième » e mai la totalità dell'essere. Indubbiamente la teorizzazione filosofica di Sartre e le « bonheur fou » che li legò nei primi anni poterono sembrare un principio risolutivo dell'ambiguità sofferta e non chiarificata e per il momento la vita di Simone parve affiorar ad un sentimento di completezza che la rendeva « follemente felice ». Ma non sappiamo quanto esso fosse veramente integrato con le sue profonde esigenze.

Simone aveva scoperto il corpo, la sessualità, la femminilità durante il suo travaglio adolescenziale; ma anche qui la sua ambiguità rimase come un continuo incentivo alla ricerca. Racconta che in quel periodo decise di non sposarsi mai e fu fedele fino alla morte a tale decisione, scaturita dall'inconscio in un momento di presa di coscienza di ciò che « stava sotto » la sua natura e non solo sotto la sua cultura. Una natura ricca, bisognosa di esprimersi nella totalità dell'abbandono alle pulsioni anche fisiche, al sentimento, alla tenerezza. Ostacolata però da un contesto di norme e di miti, come quello della maternità, che le erano stati presentati come prescrittivi. La repulsione, quasi lo schifo per la maternità, rappresentata dal feto che cresce nell'utero, ebbe radici molto profonde derivate dai rap-

porti interni con il fantasma materno, vissuto come negativo; nè d'altra parte anche il rapporto esterno con la madre parve essere positivo. Ed anche la corporeità che si esprime nel rapporto sessuale fu accettata ma fortemente limitata, nel presupposto programmatico dell'«amore libero», non umiliato nella formalità della vita matrimoniale. Simone ebbe da Sartre una richiesta di matrimonio e parve accettarla; ma subito decise di accantonarla e si allontanò anche da lui, per recarsi ad insegnare a Marsiglia. Qui fu di nuovo sola e riprese il colloquio con se stessa. Ciò che cercava non era il legame, ma la libertà. Essa non riuscì mai a coniugare amore totale e libertà e questo fu il suo lungo, continuo conflitto interiore. Non riuscì nemmeno ad accettare i propri sentimenti come parte integrante di sé e visse razionalizzando tutto ed intellettualizzando, fino a svuotarsi di ogni vitalità. Vi sono due opere che lo testimoniano.

La prima è *L'invitée* (del 1937, pubblicato però nel 1943). La protagonista vive già nella libertà del legame con il suo uomo: una libertà in nome della quale l'apertura ad avventure amorose al di fuori della coppia è mutuamente sancita ed apparentemente accettata. In funzione di questa libertà dovrebbe essere « invitata » a far parte del trio anche la nuova venuta, così da integrare con la sua presenza — ed in un certo senso cementare, come un figlio spesso cementa l'unione dei coniugi — il legame della coppia. Ma il progetto fallisce e la protagonista sopprime la rivale. La scoperta di « essere gelosa » non viene tollerata e si trasforma nella « legittima difesa » (titolo iniziale dell'opera) che sfocia nell'omicidio lucidamente preparato. La razionalizzazione è « la sopravvivenza » della protagonista, che, illusa di poter gestire un rapporto « soffice » con il suo uomo, non tollera poi che tale rapporto arrivi alle sue logiche conseguenze. Come è stata rifiutata la maternità, che introduce l'«altro» nella coppia e che è visceralmente presente, viene rifiutata la presenza dell'« invitata », perchè introduce un ostacolo al legame totalitario della coppia. L'educazione ricevuta ritorna nella sua tradizionalità dell'esclusione dell'altra da parte della moglie e nella sofferenza per il « tradimento » dell'uomo nei riguardi della sua sposa. Ma Simone non riconosce questo persistere dell'impronta ricevuta nell'infanzia, questo radicalismo del sentimento e del legame, che può portare anche alla soppressione dell'altro. Che poi si introducesse anche il tema della gelosia non solo è coerente con la tradizione, ma fa risalire oltre che al rapporto con il padre e alle difficoltà incontrate con la madre ad un rapporto mai trattato direttamente dall'autrice nelle sue memorie, quello con la sorella minore, « Poupette », vezzeggiata anche da lei, ben riuscita come donna secondo il tradizionale stereoti-

po, sposa e madre, certamente « opaca » nella storia del mondo, ma ben presente come termine di confronto sull'« essere donna ». La scoperta della gelosia è veramente traumatica per la protagonista de *L'invitée*; ma la Beauvoir non sembra averla accettata nella riflessione delle sue memorie, facendone una rimozione totale a livello di coscienza, non altrettanto totale a livello fantasmatico. L'« altra » è la nemica: deve morire. E la nascita della sorella, minore di due anni, può avere costituito un trauma totale, che ha indotto a rifiutare matrimonio, maternità e feto, con una violenza che trapela in tutte le opere e che viene razionalizzata nel *Deuxième sexe* come storia della donna nei secoli e condizione dalla sua secondarietà nell'esistenza sociale. La primogenita non è la privilegiata, come l'autrice tenta di dimostrare a se stessa; lo è la secondogenita. Il rapporto si capovolge e diventa traumatico. Insopportabile. Allora Poupette diviene il simbolo della « carne » che ha l'opacità della dipendenza; Simone sarà il simbolo della chiarezza dell'intelligenza e della « libertà ».

L'autotrascendenza allora è lo scopo di tutta la vita. Una tematica esistenzialista, nella cui definizione la trascendenza non è l'uscire da se stessi, in senso agostiniano, per congiungersi ed abbandonarsi all'« Altro » che è fuori e sopra l'uomo, ma trova la sua dimora nel cuore dell'uomo; che è una « scoperta », cioè, dell'alterità presente nell'uomo. La « trascendenza » di Simone è invece « liberazione » dal peso dei sentimenti inconsci e dalle normative tradizionali, per affermare il « per sé », il centro della propria esistenza indipendentemente dai condizionamenti culturali; è il creare una « nuova cultura » della libertà che da molti critici, soprattutto moralisti, è stata interpretata come la divinizzazione dell'arbitrio, del non-riconoscimento del valore dell'altro, dell'egocentrismo individualista. Questo spiega perchè la de Beauvoir è stata mal giudicata; molto probabilmente occorre invece ridimensionare l'interpretazione, intendendola come espressione dell'impulso libertario o radicale tipico dell'adolescenza che si ribella ai legami familiari e vorrebbe distruggere tutto per affermare se stesso.

L'adolescenza, infatti, è il periodo in cui tutte le identificazioni ed i condizionamenti dell'infanzia vengono rimessi in discussione, per realizzare la compiutezza dell'identità personale, secondo criteri di autenticità e di autoaffermazione. È il momento in cui il SÈ originario, formatosi nell'infanzia, come capacità di « autoesperienza », di iniziale autonomia e di responsabilizzazione, trova nelle accresciute e potenti energie a disposizione, fornite dalla maturazione corporea e dall'esperienza precedente, la possibilità dell'integrazione, così da sentirsi capace di affrontare il mondo esterno e distaccarsene, per

realizzare il proprio progetto di vita. Il distacco iniziale avviene nella famiglia, poi nell'ambiente. La de Beauvoir ha parlato spesso del suo « progetto » di vita, delineatosi con stupefacente chiarezza (secondo le sue affermazioni) nell'adolescenza ed ha sostenuto di averlo realmente portato a compimento. Ma questa è la ri-costruzione razionalizzata della sua autobiografia.

In realtà vi sono molti dubbi che veramente così sia accaduto. E che la libertà cercata con tanta passione e simboleggiata nello svincolo totale dalle contingenze del tempo non sia stata che una grave illusione è la tematica del romanzo *Tous les hommes sont mortels*, pubblicato nel 1946. Il protagonista realizza il suo progetto di libertà/immortalità ed all'inizio ne sembra soddisfatto, perchè si butta nell'azione e nell'azione crede di realizzare se stesso. Il mito dell'azione però ben presto si svuota d'interesse e diviene ripetitività, noia, senso di morte. La libertà allora ha come esito la morte psichica, la malattia mentale (il protagonista passa un certo periodo della sua vita in un manicomio) l'incapacità di amare, l'incapacità di trovare uno scopo in quell'esistenza illimitata che si è procurato bevendo il filtro magico. Quest'opera, che non riscosse alcun interesse e venne considerata un insuccesso, corrisponde ad una transizione interiore di Simone, anche sotto la spinta degli avvenimenti bellici, ma più esattamente, forse, ad un momento maturativo, nel quale vi fu la presa di coscienza che quel tipo di libertà assoluta a cui anelava sarebbe risultato in definitiva troppo assoluto dal contesto « reale » della società in cui viveva e l'avrebbe condannata alla solitudine totale. L'autrice aveva allora 38 anni e si avviava verso quella tristezza e quel timore della « vieillesse » che, secondo lei e secondo l'opinione prevalente all'epoca, sarebbe cominciata con i quarant'anni. Un periodo di riflessione e di ri-costruzione interiore, che rimetteva in moto il processo di « umanizzazione » interrotto dall'intellettualismo dell'adolescenza e portato alle estreme conseguenze nel mito dell'« autotrascendenza ». Il protagonista raggiunge una specie di autotrascendenza, ma si svuota progressivamente di ogni lineamento umano o vive, sostanzialmente, nella depressione in senso psichiatrico: la separazione dal proprio sè, l'impossibilità di stabilire una comunicazione interna fra le proprie emozioni, gli ideali e la prospettiva del futuro e di stabilire una comunicazione vitale con gli altri. Un'esperienza di solitudine e di sconforto, dunque, alla quale la vivacità e la ricchezza di risorse dell'autrice rispondono con la ricerca dell'« engagement », l'« impegno » sociale.

L'attività della coppia Sartre-de Beauvoir nell'ambito del sociale è stata notevole: ma sempre caratterizzata dal non-impegno in

profondità. Aderenti alla sinistra, ma mai « organizzati » nella sinistra: con lei impegnata nel femminismo più radicale, ma mai collaborante nel movimento; e così via per tutte le iniziative di cui le cronache dell'epoca hanno abbondantemente parlato.

Tuttavia matura la consapevolezza di essere responsabili verso gli altri: il 1945 vede la pubblicazione di *Le sang des autres*, nonché di *Les bouches inutiles* in cui drammaticamente vengono richiamati i legami consequenziali all'esistere in una società, dei cui membri si è sempre in qualche modo responsabili. La personalità dell'autrice si apre al rapporto sociale, ma rimane legata non tanto al sentimento della solidarietà o della fraternità, ma a quello della responsabilità: in altri termini al « dovere » più che all'amore. Quel dovere che nella sua famiglia era la « norma » dei rapporti interpersonali e contro il quale si è levata la sua contestazione giovanile.

L'azione, dunque, è il mezzo per uscire dalla solitudine, ma soprattutto lo « strumento per esistere ». Manca il sentimento di Sè, che è la chiave che apre la porta all'amore, al « sentirsi esistere », non all'« esistere obiettivamente ». Un passo di *Les mandarins* (1954) sembra sintetizzare ciò che la de Beauvoir « sentiva » di sè: « Non sono nessuno — dice Anne — è facile dirsi: sono io. Chi è questo io? dove incontrami? Bisognerebbe essere dietro tutte le porte, ma se sono io a bussare, nessuno risponderà »... Il romanzo che le ha procurato il successo contiene una drammatica confessione d'insuccesso: basta la libertà per sentirsi esistere? E quale libertà? Nel romanzo non si trovano risposte sul senso della vita, nè vengono superate le contraddizioni e le ambiguità nei riguardi dell'« altro ». Perciò i legami s'intrecciano, ma sono sterili e l'atmosfera globale è cupa, « opaca », per usare l'espressione più pregnante usata dall'autrice per definire ciò da cui cerca sempre di uscire. Come in sospenso sempre tra l'essere e il nulla (*L'être et le Néant* di Sartre), l'autrice cerca di abbarbicarsi a qualcosa, che potrebbe essere l'amore per un uomo. Le sue eroine cercano se stesse. La protagonista de *L'invitée*, realizzata la soppressione della rivale, conclude: « Sola. Aveva agito da sola. Sola come nella morte. Nessuno poteva condannarla o assolverla. Il suo atto le apparteneva totalmente. "Sono io che lo voglio". Era la propria volontà che stava compiendosi; più niente la separava dal proprio essere. Aveva infine scelto. Si era scelta ». Se si riflette sul fatto che il primo romanzo della de Beauvoir deriva da un'esperienza del « trio » con Sartre, si può comprendere fino a qual punto questa scrittrice non avesse realizzato la sua autonomia e dipendesse « per esistere » dall'uomo: quell'uomo che affermava: « l'inferno sono gli altri »! E si capisce perchè sia stato scritto *Deuxième sexe*, qua-

si come risposta «catartica» alla penosa sensazione di essere «seconda», dipendente dagli altri, mai totalmente capace di «esistere da sola» se non a prezzo di immense delusioni e sofferenze.

Non per nulla il rapporto con Sartre fu così ambiguo e terminò così drammaticamente nell'assistere al «disfacimento», alla decadenza senile di un uomo tanto ammirato e — possiamo anche dire — tanto amato. La coppia era unita da legami sotterranei, con una forma di attrazione-repulsione, che diveniva fedeltà nell'infedeltà, possessività nel rifiuto, creatività nella distruzione, dedizione nella sofferenza dell'intollerabilità. Dinamiche contraddittorie, che scudivano e ricucivano il rapporto e davano all'autrice l'esperienza dell'«opacità». Nelle ultime pagine del lavoro citato vi è la terribile affermazione: «L'essere stesso della donna è opacità».

«Si percepisce qui la più importante opposizione tra l'uomo e la donna: quella del soggetto e dell'oggetto, della trascendenza e dell'immanenza, del per-sé (*pour soi*) e dell'in-sé (*en soi*), poichè opacità è il termine più opposto alla chiara coscienza», dice Geneviève Gennari nel 1958, in un volumetto dal titolo *Simone de Beauvoir*. A distanza di tempo, raggiunta la fama grazie alla discussione sulla realtà femminile, l'età (1970) la induce alle riflessioni sulla separazione da Sartre: «Vedrò morire Sartre o morirò prima di lui. È spaventoso non potere consolare qualcuno nel dolore che gli si dà abbandonandolo; è spaventoso che qualcuno vi abbandoni e non dica più nulla».

Nella prospettiva della morte, che caratterizza la vecchiaia, l'autrice afferma: «i vecchi non si amano.. perchè non hanno più futuro. L'unico punto fermo è la morte». E poichè oltre la morte non c'è più nulla, il vecchio si rivolge al passato, lo rivive allucinatoriamente, si «aliena» sempre più da se stesso. La de Beauvoir ha bisogno di fare il bilancio della propria vita e negli scritti esplicitamente autobiografici riesamina il rapporto con Sartre, per difendere la propria autonomia e rivendicarla contro coloro che l'hanno considerata la donna-ombra del filosofo, la testimone della sua opera, non una persona dall'identità ben definita e dalla volontà libera da condizionamenti altrui; non dissociabile nè dal filosofo nè dal femminismo, certamente, ma capace di scelte «sue»: «Non è un caso che io abbia Sartre; perchè, insomma, io l'ho scelto. L'ho seguito con gioia perchè mi portava sulla via che volevo percorrere; dopo abbiamo sempre discusso insieme la nostra strada. Mi ricordo che nel '40 ricevendo una lettera di Brunath, frettolosa e un po' oscura, a una prima lettura una frase mi spaventò: Sartre stava forse per scendere a patti? Nell'attimo in cui questo timore mi attraversò, sentii dal mio irri-

gidimento e dal mio dolore, che se non fossi riuscita a convincerlo avrei vissuto ormai contro di lui. Resta inteso che filosoficamente, politicamente, le iniziative sono sempre partite da lui. Sembra che alcune giovani donne ne siano rimaste deluse; secondo loro avrei accettato quel ruolo «complementare» dal quale le consigliavo di evadere. No. Sartre è ideologicamente un creatore, io no; costretto da questo a delle scelte politiche lui ne ha approfondito le cause più di quanto a me non interessasse fare; avrei tradito la mia libertà se avessi rifiutato di riconoscere questa sua superiorità; mi sarei ostinata nell'atteggiamento di sfida e di malafede, frutto della lotta dei sessi, che è proprio il contrario dell'onestà intellettuale. Ho salvaguardato la mia indipendenza perchè non ho scaricato su Sartre le mie responsabilità; non ho aderito a nessuna idea, non ho preso nessuna risoluzione senza averla criticata e fatta mia. Le mie emozioni sono nate da un contatto diretto col mondo. La mia opera personale ha richiesto ricerche, decisioni, perseveranza, lotte, lavoro. Sartre mi ha aiutata, anch'io l'ho aiutato. Non ho vissuto per suo tramite» (*La force des choses* - 1963).

Il suo sguardo sul passato dipende dalla consapevolezza che ormai per lei non c'è più un futuro. L'avanzare dell'età la spaventa, perchè la pulsione dominante nella sua vita è stata la «progettazione del futuro». È vissuta in questa dinamica; poi ad un certo punto - come tutti - ha compreso che non si può vivere di futuro, che il futuro sfugge ed arriva il momento dell'arresto definitivo. C'è una svolta nel suo progetto di vita: aggrapparsi alle «cose», perchè queste restano, sono obiettivamente «là», nessuno le tocca. Mentre la «volontà» di vivere può venire a mancare. Qui sta il punto debole dell'esistenzialismo pratico di Simone de Beauvoir: il culto della «volontà», il culto delle «scelte» che sono il frutto della volontà. L'arco della vita si svolge certamente sotto la spinta delle scelte personali, ma l'esperienza dimostra che vi sono altre e molte variabili indipendenti dalla volontà del singolo. La maturazione della terza età, per quanto terrificata sia la prospettiva della morte, conduce tuttavia a ridimensionare il mito della volontà ed a ricondurlo alla relazione con il mondo, esistente al di fuori dell'Io soggettivo e condizionante per la sua oggettività: «la mia vecchiaia covava, mi guardava dal fondo dello specchio»... Erikson, delineando le caratteristiche della vecchiaia afferma che la saggezza dell'anziano deriva dal vedere se stesso in cospetto della morte e dal bisogno di lasciare qualcosa alle generazioni future. La de Beauvoir, senza forse volerlo (rinunciando alla sua pervicace «volontà»), si è accostata a questa saggezza.

La domanda iniziale ora esige una risposta: la *donna* Simone de Beauvoir, come ha vissuto la sua femminilità? Nel *Deuxième sexe* vengono messi in evidenza alcuni aspetti fondamentali della femminilità: mettere al mondo un figlio è un impegno, ma la donna è fatta soprattutto per esistere in quanto essere umano e realizzare il suo destino umano. Per conseguenza la maternità non è che *una* delle possibilità di compiutezza della donna e si integra in un grande movimento di pensiero. La donna non può realizzarsi totalmente con la maternità se non a patto che essa abbia scelto liberamente questa maternità.

Sono affermazioni che, dopo vent'anni di ritorno del femminismo alla ribalta della storia, sembrano ovvie; ma quando venivano formulate, quasi quaranta anni fa, risultavano semplicemente scandalose; soprattutto nell'ambiente di origine dell'autrice, ma anche in altri strati sociali, anche nelle sinistre, che sono risultate sempre molto conservatrici a questo riguardo. Personalmente la de Beauvoir tuttavia afferma: «Non negavo la mia situazione di donna, ma non l'assumevo neppure: non ci pensavo... il fatto di essere una donna non ha costituito per me nè intralcio nè alibi» (*La force de l'âge*). Il problema fondamentale dell'autrice, nella valutazione di tutta l'opera, non appare tanto quello di realizzare una femminilità complessiva «nuova» rispetto alla tradizione borghese contemporanea, ma quello di «esistere per sè», cioè di realizzare quella compiutezza della personalità che l'educazione ricevuta aveva minacciato di sopprimere per sempre nelle sue potenzialità. Simone non reagiva al fatto di essere donna se non nella misura in cui alla donna non si consentiva di divenire «persona», relegandola nella condizione di strumento nelle mani dell'uomo, di essere «secondo sesso» rispetto al privilegio di appartenere al primo sesso. La sua esigenza era quindi molto più profonda delle problematiche di rapporto «pratico» portate avanti dal neofemminismo; andava alla radice del senso dell'esistenza, del «bisogno di esistere nella libertà».

Per queste ragioni fu concretamente un'esistenzialista, affidando al suo compagno di vita, al quale riconosceva la superiorità della teorizzazione filosofica (indipendentemente dal suo sesso), il compito di elaborare a livello filosofico metodologicamente ineccepibile la sostanza del suo conflitto con la storia personale e del sesso di appartenenza. Il suo impegno fu quindi di «costruire se stessa», contro tutto e contro tutti. E le memorie sono una testimonianza, resa a se stessa, che il grande impegno esistenziale è stato portato a termine. Come tale, realizzava la sua esistenza di «persona» nella quale anche la donna poteva trovare posto. Non poteva essere inserita quindi

in nessuno stereotipo, nè tradizionale, nè nuovo, della «donna», della femminilità; lo trascendeva, lo lasciava da parte, in una specie di indifferenza che derivava dall'aver focalizzato la tensione di tutta la vita alla costruzione del quotidiano, che, non più ancorato alle certezze morali o religiose o comunque tradizionali nella classe borghese, si rivolgeva all'azione come testimonianza dell'esistere: l'unica certezza, l'unica possibilità di ancoraggio. Poté continuare a vivere con molta fatica, come lei stessa afferma, perchè dalla sua dotazione naturale scaturiva una forza, uno «slancio vitale», per dirla alla Bergson, che la sosteneva nelle difficoltà. La sua tensione era quella di un Io forte, proteso alla espressione ed al consolidamento di sè, andando contro corrente; nella solitudine di tale posizione la de Beauvoir incontrava finalmente se stessa e si riconciliava.

ANNA RIVA

- SIMONE DE BEAUVOIR - *Opere* - (tutte pubblicate da) Gallimard, Parigi.
GENNARI G. - *Simone de Beauvoir* - Paris, Ed. Universitaires 1958
HENRY A.M. - *S.d.B. ou l'échec d'une chrétienté* - Paris, Fayard 1961
HOURLIN G. - *S.d.B. et la liberté* - Paris, Ed. du Cerf. 1964
JULIENNE - CAFFIT S. - *S.d.b.* - Paris NRF-1966
JEANSON F. - *S.d.B. ou l'entreprise de vivre* - Paris Ed. du Seuil - 1966
BIAGINI E. - *E.d.B.* - La nuova Italia, Firenze 1982
SARTRE J. P. - *Autoritratto a settantanni e S.d.B. interroga Sartre sul femminismo* - Saggiatore, Milano 1978
PARCA G. - *L'avventurosa storia del femminismo* (intervista con S.d.B.), Mondadori, Milano 1976.

Addio Simone. Grazie

Simone de Beauvoir, la scrittrice esistenzialista, è morta il 14 aprile del 1986. Parlarne, per me, ha il senso di una testimonianza. Non potrei fare altro per lei e per la sua scomparsa che, come ogni morte, è inevitabile e dolorosa a chi resta.

Sotto il titolo «Simone, la parte femminile di Sartre» si è espresso Carlo Bo, sul Corriere della Sera, a poche ore dalla morte di Simone. «La prima domanda che viene in mente allo spettatore al momento di tracciare un rapidissimo bilancio - quale è imposto dal tempo - dell'opera e soprattutto della figura di Simone de Beauvoir è questa: Che cosa sarebbe stata la scrittrice senza l'amicizia e il sostegno contrastato del suo grande compagno di vita, Sartre?»... Non si vogliono negare i suoi meriti (!) «si vuole dire soltanto che avrebbe avuto una carriera più tranquilla...». Non è certo questa la prima domanda che mi è venuta in mente. Nemmeno l'ultima. Ma sono una donna e più avanti nell'articolo Bo esprime il suo giudizio sulle donne: «Alla fine la Beauvoir era diventata un simbolo e in essa si riconoscevano intere generazioni di giovani donne e di vecchie donne frustrate e sacrificate dalla spietata ruota della vita». A questo linguaggio rivelatore e per certi versi offensivo, vorrei rispondere con alcune parole di Simone de Beauvoir. Ma ahimè mi sento come la protagonista di quei telefilm americani, pane quotidiano delle nostre serate televisive, alla quale il poliziotto dice: la avverto che tutto quanto dirà potrà essere usato contro di lei. Così sarò costretta, come accade tanto spesso nella vita di ogni donna, a difendere e a difendermi, mentre la mia avrebbe voluto essere solo una testimonianza di quanto Simone de Beauvoir mi ha detto, attraverso la sua opera. «Il fatto è che sono una scrittrice; una donna scrittrice non è una donna di casa che scrive, ma qualcuno la cui intera esistenza è condizionata dallo scrivere. È una vita che ne vale un'altra, che ha i suoi motivi, il suo ordine, i suoi fini che si possono giudicare stravaganti, solo se di essa non si capisce niente»¹.

«Dopo il primo anno di università decisi di studiare filosofia... Però preferivo la letteratura. Mi piaceva molto Bergson e la sua critica del linguaggio, ma una frasettina di Barrès sullo stesso argomento mi toccava maggiormente. La voce dei filosofi mi sembrava troppo impersonale»². «Sì, volevo scrivere dei romanzi. Volevo parlare di persona alla gente, così

¹ Simone de Beauvoir, *La forza delle cose*, Einaudi, Torino, 1966, p. 614

² Simone de Beauvoir, *Quando tutte le donne del mondo*, Einaudi, Torino, 1982, p. 31.

come certi scrittori avevano parlato a me»³. « Quanto ai successi, fino a questi ultimi tempi mi hanno dato gioie senza riserve; più che gli elogi dei critici di professione, ho dato valore ai consensi dei lettori, alle lettere ricevute, alle frasi sorprese al volo, alle tracce di una influenza di una azione»⁴. « Mi interesse nello stesso tempo della gente e delle idee. Quando penso qualcosa, scrivo un saggio. Forse espongo le mie idee con un tono troppo perentorio, ma un saggio deve essere una provocazione per il lettore, altrimenti non suscita alcuna reazione. In un romanzo invece si tenta di mostrare. Bisogna rappresentare la vita, la gente, con la loro ambiguità. Il romanzo non deve concludere, è fatto per spiegare quelle incertezze, quel brancolare...»⁵. « *I Mandarini* l'ho cominciato nel '50, ma già nel 1945 avevo voglia di descrivere il momento che stavamo vivendo, l'entusiasmo la speranza. Lo trovavo sconvolgente. E quando tutto ciò ha cominciato a non funzionare più, ho pensato che fosse ora di raccontare quella storia... di un ottimismo difficile, che è nello stesso tempo un ottimismo contestato; era ciò che volevo»⁶. Così Carlo Bo nell'articolo citato « Siamo negli anni dell'impegno e proprio in questo numero della lotteria la scrittrice fonda le sue scelte e riesce a definire meglio la sua storia di donna e quella della sua carriera... ». « La Beauvoir sposa senza riserve o altre puntualizzazioni il partito della ribellione e diventa un personaggio; più giusto sarebbe dire la componente femminile del personaggio mitico che sarebbe stato poi per tutto il mondo Sartre » (...) « Il successo si spiega forse anche per altre ragioni prima fra tutte quella di un certo fiuto, di una chiara facoltà di identificare le parti molli della società... ».

Simone de Beauvoir « Sartre è ideologicamente un creatore, io no. Avrei tradito la mia libertà se avessi rifiutato di riconoscere questa sua superiorità; mi sarei ostinata nell'atteggiamento di sfida e di malafede frutto della lotta dei sessi, che è proprio il contrario dell'onestà intellettuale »⁷. Di lei Colette Audry « Il suo coraggio non aveva limiti ». Sartre di lei « È difficilissimo dire quanto si deve a una persona. In certo qual modo, se volete, le devo tutto ». (...) « Ha rapporti molto giusti con se stessa. È questa la distanza da se stessi, non è solo una questione di letteratura è una questione di vita. (...) Lei pensa a ciò che le sta di fronte. Può essere il deserto, allora lei sentirà il deserto. Castor è la persona la cui spontaneità, credo, è meno contaminata da tutto ciò che potrebbe essere una alienazione, il desiderio di figurare, o qualcosa da conservare, da tenere. Insomma una spontaneità che va verso l'altro perché è libera con se stessa »⁸. Cosa c'è di simile tra la persona che appare da queste parole e il personaggio che ci presenta Carlo Bo?

Negli anni '60 mi piaceva leggere di lei sui quotidiani. Di fronte ad al-

³ Ibidem, p. 32

⁴ *La forza delle cose*, p. 615

⁵ *Quando tutte le donne del mondo*, p. 43

⁶ *ibidem*

⁷ *La forza delle cose*, p. 610

⁸ in *Sartre dans sa vie*, di Francis Jeanson, Le Seuil, 1974, pp. 235-237

cuni avvenimenti della storia mi scoprivo a pensare: cosa dirà o scriverà? Sempre più spesso attorno ai trent'anni, quando la letteratura era divenuta per me il luogo dell'incontro, mi ero immersa nella sua pagina scritta che mi aiutava a vivere; a rendermi ragione della quotidianità. Avevo temuto questo luogo dei gesti ripetuti che si perdono nel nulla e l'opera della de Beauvoir mi faceva intuire la quotidianità come una possibile avventura, emozionante, profonda, ricca di avvenimenti che si aprono in un grande arco, dal dolore più intenso e persistente alla gioia più viva e fugace. Un'amica che ho abbandonato, come qualche volta avviene nella vita, mi aveva sollecitato a leggere *I Mandarinini*. Sapeva del mio amore per la Francia e del mio incessante desiderio di avventura. Da allora non ho più smesso di leggere quanto lei scriveva. Sono così venute le letture del *Secondo sesso*, le *Memorie di una ragazza per bene*, *L'invitata*, *Una morte dolcissima*, *Una donna spezzata* e lunghe pagine delle sue memorie, le interviste, gli interventi su « Temps modernes ». Come ho già detto, l'opera di Simone de Beauvoir mi ha rivelato il grande segreto della vita quotidiana. Amo la cronaca, da sempre. Amo quei brevi scorci di realtà che fra le arti solo la fotografia cattura annota e propone allo sguardo. Realtà interiore ed esterna, realtà ragionata. Ogni tanto mi prende il desiderio di sfogliare i giornali di un luogo, di un'epoca, di un paese, di un momento storico. Per me rivelano sinteticamente e intensamente un'epoca, un'atmosfera, un personaggio, un ambiente, un fare umano. Credo che l'opera di Simone de Beauvoir abbia soddisfatto questi miei desideri di conoscenza. Il suo è stato uno sguardo attento su fatti, avvenimenti, atmosfere, idee, persone, che attraverso la sua presenza e la sua pagina scritta hanno preso corpo anche per i suoi lettori. Facevano parte della sua esistenza; attraverso la letteratura sono entrate a far parte dell'esistenza. Le sue pagine hanno per me un sapore di vita. « Ho ricevuto — dice Simon de Beauvoir — una lettera divertente e simpatica di una ventisettenne che diceva: che delusione vederla scrivere le sue memorie! Vorremmo sapere come cavarcela nella vita, con il marito, la professione, i bambini, il desiderio di realizzarsi e lei ci viene a raccontare i suoi ricordi che interessano solo lei stessa. Penso tuttavia — non è originale; tutti coloro che si sono accinti a parlare di sé lo pensavano — che dicendo con cura la verità su se stessi si aiuta altri a capire la propria. Scrivere di me è in questo momento il modo a me più congeniale per parlare agli altri di loro stessi »⁹. Io credo che questo sia vero. L'America è nata per me dalle parole di Simone de Beauvoir ne *I Mandarinini*. Solo più tardi è fiorita nella mia esperienza. Io che ho passato l'età dei sogni, che vivo quella che Simone de Beauvoir definisce l'età forte, posso ancora gustare intensamente dalle sue pagine ricordi, aspirazioni, lotte, convinzioni profonde e rintracciare in esse appassionandomi difficoltà, delusioni, vittorie. Credo che Simone de Beauvoir non abbia mai descritto l'eccezionale. In un estremo rigore di cronaca ha rivelato in una sorta di *témoignage* l'esperienza quotidiana; il sen-

⁹ *Quando tutte le donne del mondo*, p. 31

so di una vita che diventa più ricca attraverso i piaceri e gli impegni dell'esistenza e alle volte, infrangendo tabù e scandalizzando i benpensanti ha descritto i piaceri intellettuali di una donna che purtroppo pochi riuscivano a perdonare per le sue origini di ragazza per bene.

Di lei ha detto Pierre Henry Simon: « Una vitalità insaziabile, una curiosità appassionata dell'essere in tutte le sue forme, una volontà sportiva di conquistare il mondo con la forza dei polpacci, una passione poetica, per il modo di prenderne coscienza e per il linguaggio con cui le definisce di strappare le cose alla loro notte, un bisogno amichevole di incontrare l'individuo o di aggirarsi tra le folle »¹⁰. Una capacità di descrizione attentissima e rivelatrice, aggiungerei io. Mi sorprende, leggendo il suo diario di viaggio negli Stati Uniti scritto nel 1954 confrontare la sua con la mia esperienza di oggi, tanto deludente. Mi sorprende rintracciare considerazioni e riflessioni tanto simili espresse da lei in modo così attento. « Quante città! Mentre aspetto l'autobus per Oberlin in una grande stazione con ai muri i quadri degli orari guardo affascinata la lista dei nomi. Dedroit, Pittsburg, Saint Louis. Centinaia di città, centinaia di volte la stessa città. Si potrebbe correre per giorni e giorni con lo stesso autobus attraverso la stessa pianura e si arriverebbe ogni sera nella stessa città che avrebbe ogni sera un nome diverso »¹¹. È vero; negli Stati Uniti, se si percorrono enormi distanze, i paesaggi sono diversi, ma l'opera dell'uomo ha creato luoghi di un'uniformità che mozza il fiato. Alcune zone di Memphis sono simili ai quartieri di Boston. Il centro - quel luogo che gli americani chiamano down town - da Atlanta a San Francisco è simile alla zona sud di New York. La descrizione che Simone de Beauvoir dà di quello che vede è agghiacciante; tuttavia credo abbia lo stesso potere creativo dei prodotti della fantasia di Italo Calvino nel descrivere le *Città invisibili*. « Non solo a vendere e a comprare si viene ad Eufemia, ma anche perchè la notte accanto ai fuochi tutt'intorno al mercato, seduti sui sacchi o sdraiati sui mucchi di tappeti a ogni parola che uno dice - come 'lupo' 'sorella' 'tesoro nascosto' 'battaglia' 'scabbia' 'amanti', gli altri raccontano ognuno la storia di lupi, di sorelle, di tesori, di scabbia, di amanti, di battaglie »¹². È Marco che racconta al Kublai Kan delle città visitate nelle sue ambascerie. « Ogni anno nei miei viaggi faccio sosta a Procopia e prendo alloggio nella stessa stanza della stessa locanda. Fin dalla prima volta mi sono soffermato a contemplare il paesaggio che si vede spostando la tendina della finestra: un fosso, un ponte, un muretto, un albero di sorba, un campo di pannocchie, un rovetto con le more, un pollaio, un dosso di collina giallo, una nuvola bianca, un pezzo di cielo azzurro a forma di trapezio »¹³. Diverse le pagine di Calvino e di Simone. Ma ugualmente intense. Si è grandi scrittori in tanti modi. « Io parlo parlo —

¹⁰ Ibidem p. 10.

¹¹ Simone de Beauvoir, *L'America giorno per giorno*, Feltrinelli, Milano, 1955, p. 115

¹² Italo Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino, 1972, p. 43

¹³ Ibidem, p. 152

dice Marco — ma chi m'ascolta ritiene solo le parole che aspetta. Altra è la descrizione del mondo cui tu presti benigno orecchio, altra quella che farà il giro dei capannelli di scaricatori e gondolieri sulle fondamenta di casa mia il giorno del mio ritorno, altra ancora quella che potrei dettare in tarda età (...) chi comanda il racconto non è la voce: è l'orecchio»¹⁴.

Le pagine della de Beauvoir hanno sapore di vita, ma le orecchie che l'hanno ascoltata non sempre erano disposte a rintracciare nella memoria quanto lei con estrema verità intendeva raccontare. Le sue parole attraverso le quali si costruiva il racconto di una vita e di un'epoca, ascoltate attentamente, avrebbero sconsigliato l'ingeneroso e livido apparire di alcuni giudizi sui quotidiani italiani al momento della sua morte. Ancora Carlo Bo « Per molti anni il lavoro della scrittrice vero e proprio si fonderà con il coraggio e la passione della studiosa, di una saggista scorsa da una straordinaria forza di convinzione e di fascino ». Non solo nei saggi aggiungerei io, ma in genere nelle sue parole di analisi della realtà. Vorrei citare dall'*America giorno per giorno* un passo che mi ha profondamente commosso e che sottoscrivo pienamente. A distanza di più di trent'anni le immagini di New York che mi hanno colpito sono le stesse che hanno catturato l'attenzione di Simone de Beauvoir. « Durante il ritorno, seguendo le avenues, sotto la volta nera della ferrovia sopraelevata, concludo che la miseria non mi è mai sembrata così orribile come a New York e a Chicago. Ho visto i sobborghi di Vallecas a Madrid, il Paseo de Gracia a Lisbona, le strade formicolanti di Napoli, nel Sousse marocchino, bambini con gli occhi rovesciati all'indietro e gli occhi cisposi. La miseria dei paesi poveri è spesso tremenda; ma se è dovuta alla povertà del suolo, alla siccità dei corsi d'acqua, è la miseria di una specie animale; certo anche l'ingiustizia si affaccia all'orizzonte e anche la stupidità! Ma il loro volto in un paese ricco, è più vicino e più crudele! A Napoli, a Lisbona, per povera che sia, alla gente sono ancora concessi certi piaceri animali; l'ardore del sole, la freschezza di un'arancia, amplessi nell'ombra dei letti, lì si sente spesso ridere e cantare, e parlano tra loro, sono poveri insieme, insieme curano i loro malati, piangono i loro morti, venerano i loro santi; tutt'attorno ai loro corpi sofferenti, sentono almeno un calore umano. Qui i poveri sono maledetti: è la grande maledizione degli uomini soli. Non hanno né focolare né famiglia, né amici, nessun posto sulla terra; non sono che rifiuti, un'inutile schiuma per cui nessuno prova pietà. (...) L'ottimismo universale li rende sospetti: devono avere un briciolo di colpa. La polizia li tiene d'occhio: e davvero tutto li spinge a diventare colpevoli; sono criminali in potenza... Vivono in un mondo ostile dove i loro nemici hanno facce umane; non hanno altro amico che l'alcool, e questa è un'amicizia che costa cara... »¹⁵. E di Chicago nel 1955 scriveva « Con paura retrospettiva penso che se ieri sera non fossi stata tanto ostinata, non avrei conosciuto di Chicago che uno scenario di pietre e luci e una

¹⁴ Ibidem, p. 143

¹⁵ *L'America giorno per giorno*, p. 127

falsa facciata opulenta e civilizzata. Ho potuto almeno gettare uno sguardo dietro i fondali dipinti. Ho intravisto una vera città, tragica e quotidiana, affascinante come tutte le città dove vivono e lottano milioni di uomini in carne ed ossa». Con questa profonda sensibilità la scrittrice ha ascoltato e guardato ad occhi aperti da documentarista e studiosa il mondo degli uomini, così come lo hanno costruito e vissuto; ha costruito e mostrato per sé e per loro un mondo in cui le idee diventano reali, fatte di piaceri materiali e spirituali quotidiani. Facendo questo, io credo, ha fornito uno spunto per una vita intellettuale in forte contrasto con la società odierna, con la società dei consumi. Ha dimostrato una esistenza in cui si può essere artefici del proprio destino, per quel 50 per cento che la Fortuna mette nelle nostre mani, e condizionati condizionare a nostra volta la realtà. Cos'altro è la sua vita se non la realizzazione del libero arbitrio. Della dura responsabilità del vivere. «Una prima analisi dei rapporti con gli altri mi ha portato a questo risultato: l'altro non mi chiede niente; non è un vuoto che io debba riempire; non posso trovare in lui nessuna giustificazione bell'e fatta di me. E tuttavia ognuno dei miei atti cadendo sul mondo crea per lui una situazione nuova, questi atti io devo assumerli. Voglio certe situazioni, ne rifiuto altre»¹⁶. Documentare è stato per lei agire nel mondo. Tanti dei nomi che compaiono nelle lunghe pagine delle sue biografie a me non dicono nulla, ma dietro quei nomi leggo il difficile cammino dell'amicizia, il formarsi delle idee e il loro rafforzarsi o infrangersi di fronte alla prova concreta. Le strade dell'amore, le mille possibilità che sono state offerte alla sua vita e credo, ad ogni vita consapevole ed attiva.

Quale poteva essere il destino di questa scrittrice che per sua scelta e avventura è stata la compagna di un grande uomo, se non quello di essere ricordata come *la compagna*? 'Ormai non più di moda' 'una scrittrice in fondo non così grande' 'una privilegiata che ha saputo sfruttare bene la sua posizione'! Debbo confessare che conosco la sua opera meglio di quanto io non conosca l'opera di Sartre. L'aver percorso tutto il suo cammino è stata per me, donna, una scelta e una necessità. Lei mi rivelava del mio mondo, della sua Francia, dei Paesi che aveva visitato e osservato, quello che io volevo sapere. I miei timidi interrogativi trovavano una risposta nelle sue pagine; lì le mie ansie si acquetavano. La vita che mi sembrava insoddisfacente, banale, crudele, ricacciata in una nebbia senza tempo, prendeva una forma reale fatta di paesaggi, di incontri amicali, di idee abbozzate e poi riprese lentamente più avanti, di amori tenaci, di amicizie e inimicizie, di desideri che si realizzano, che ci danno la ragione del mondo e che ci spingono a costruirlo come vorremmo. E tutto qui nel nostro tempo. In lei, nelle sue pagine ho scoperto la possibilità di una quotidianità altra, più ricca non di denaro, ma di idee emozioni fatti azioni responsabilità. E la forza necessaria per rompere la quotidianità di una società prefabbricata; il coraggio che legittima le proprie scelte e muove gli altri su queste, che aiuta a mantenere

¹⁶ S. de Beauvoir, *Pyrhus et Cinéas* p. 332

una individualità creativa e impegnata. In una società che libera il nostro tempo e che ci induce ad accettare scelte precostituite per tutte le ore della giornata, rese allettanti dai messaggi pubblicitari - nuova letteratura del nostro tempo -, le parole di Simone de Beauvoir, la sua coscienza morale hanno ancora molto da dire. Lei che aveva cercato, con fatica, per sé una strada diversa, ha descritto mirabilmente l'alienazione che è in agguato per il mondo femminile oggi. I tre racconti del volume *Una donna spezzata* sono emblematici della nostra società al femminile. Con sguardo attento e partecipe la scrittrice descrive i momenti critici di tre esistenze femminili: l'incontro con la vecchiaia, l'exasperazione di una solitudine, la fine brutale di un amore e la malafede con cui lottano le protagoniste¹⁷. Ricordo il profondo dolore con il quale ho letto quelle pagine. Tutto ruotava attorno al rifiuto del tempo. Muriel che ha fermato il tempo, vive in un presente di odio e di rabbia continuamente rinnovato; la donna dell'età della discrezione non ammette che i sentimenti cambiano. E la comunicazione, altro tema centrale dei tre racconti e della vita della de Beauvoir, risulta impossibile nel monologo, quasi impossibile nella donna spezzata, difficile nell'età della discrezione.

Tempo e comunicazione. Due punti centrali nell'opera della de Beauvoir e della vita di ogni essere umano della nostra epoca in cui la comunicazione verbale e visiva sembra moltiplicata all'infinito dai mezzi di trasporto, di relazione e di comunicazione delle idee. Attorno a questo grande rumore odierno esistono sacche profondissime di non comunicazione, visibili oltre i codici comunicativi stereotipati: il viaggio-acquisto; la conversazione - esibizione di sé e delle proprie realizzazioni; l'amore-specchio. Senso del tempo e comunicazione carenti sono rintracciabili nel mondo femminile delle società opulente. Sono le donne che oggi rischiano di veder vanificare le loro consapevolezze, attraverso il meccanismo stereotipato dei modelli pubblicitari che la società propone. La casalinga in abito da sera, che sorride dalle pagine dei rotocalchi, localizzata in una splendida cucina Scavolini, che la Raffaella nazionale rappresenta, è solo un esempio della rivoluzione non solo del codice di comunicazione ma anche del messaggio. Per uscire dal condizionamento c'è per fortuna l'amore. Molto lucidamente Simone de Beauvoir risponde che cosa è l'amore e cosa non è. In un articolo scritto originariamente in inglese, lei, rappresentante della Francia, paese nel cui inconscio collettivo è ancora vincente l'esperienza amorosa, lei più amante che amata, nel 1965 annota: «L'amore non nasce quando la vita colma i tuoi desideri, né quando ti schiaccia, ma si presenta soltanto a coloro che, apertamente o in segreto, desiderano un cambiamento. È allora che ti aspetti l'amore e ciò che l'amore porta: attraverso un'altra persona un mondo nuovo ti viene rivelato e donato. Questo genere di esperienza può essere conseguito con altri mezzi. L'uomo ambizioso, l'uomo d'azione, l'artista possono cambiare il loro rapporto col mondo (questo produce

¹⁷ S. de Beauvoir, *Una donna spezzata*, Einaudi, Torino 19

l'amore) o addirittura cambiare il mondo. Se si lancia corpo e anima nel suo progetto l'amore non ha presa su di lui. Ma non tutti sono in una posizione tale da imporre in questo modo la propria volontà, ed è per ciò che le donne sono oggi particolarmente predisposte all'amore. Possiedono raramente i mezzi - un'arte, una professione - che permettono loro di ampliare o di cambiare l'universo, senza l'aiuto di qualcuno. L'amore è la loro unica possibilità. In molti casi, è una meravigliosa scorciatoia»¹⁸. Ed è un atto di ribellione, dice la de Beauvoir. «Una persona troppo in armonia con la società può non conoscere mai l'amore. In altri tempi, e perfino ai nostri giorni, ci sono state intere civiltà che non hanno conosciuto l'amore romantico (...) Ami per sfidare un marito o una moglie, per sfidare i tuoi genitori, per opposizione agli amici o ad un ambiente, per sfidare tutti coloro che ti hanno contrastato in qualche modo». Aveva iniziato col chiedersi «Perché ci si innamora?» «Nulla di più semplice. Ti innamori perché sei giovane, perché stai invecchiando, perché sei vecchio; perché la primavera se ne va, perché comincia l'autunno; perché hai troppo energia, perché sei stanco; perché sei allegro, perché sei scontento; perché qualcuno ti ama, perché qualcuno non ti ama...».

Simone, la ribelle... «È questo il primo dei miei libri, probabilmente l'unico che voi non avete letto prima che venisse dato alle stampe. Vi è interamente dedicato e non vi tocca. Questo 'voi' che uso è una finzione, un artificio retorico. Nessuno lo ode. Non parlo a nessuno. In realtà è agli amici di Sartre che mi rivolgo: a quanti desiderano saperne di più sui suoi ultimi anni. Li ho raccontati come li ho vissuti»¹⁹. Sono le parole con cui apre la *Cérémonie des adieux*, l'ultimo libro di Simone de Beauvoir che ha fatto scandalo, come negli anni '50 la sua condotta, negli anni '60 le sue prese di posizione politiche. Così si esprime a proposito di questo libro Enrico Filippini su *La Repubblica* al momento della morte della scrittrice, con un livore che raramente appare sui quotidiani. «È un libro che può piacere agli amanti della nequizia. (...) C'è un punto che è la morte, in cui l'esistenza, si deve fermare pena il rischio di violare, oltre che il buon gusto, l'alterità dell'altro e dunque di trasformarsi in una 'buona fede' a mio gusto mostruosa (...) È anche un libro che in un certo senso corrisponde ad uno dei principi cui Sartre si è sempre attenuto. Al principio secondo cui la propria vita deve essere una sorta di permanente autosputtanamento. (...) Ma nel libro della de Beauvoir assume caratteri francamente macabri e a volte persino infami. E ciò principalmente per due ragioni. La prima è che l'auto sputtanamento diventa insensibilmente sputtanamento dell'altro. La seconda è che l'esistenza è vissuta come decomposizione o putrefazione in vita».

Credo francamente che la critica non debba arrivare a questi livelli di feroce malafede. Ho letto il libro e ho visto in questa estrema testimonianza un atto di grandissima intensità. Certo infrange la morale borghese dei

¹⁸ *Quando tutte le donne del mondo* op. cit., p. 58

¹⁹ S. de Beauvoir, *La cerimonia degli addii*, Einaudi, Torino 1983

silenzi di fronte ai fatti estremi e scomodi della vita; mi pareva riallacciato con grande pietà alla tradizione delle lamentatrici. Tutta la prima parte del libro è un lungo lamento per il lento modificarsi di una persona. Una testimonianza estrema, fatta da un'intellettuale, quindi tradotta nella parola. Parlando dall'America, della quale siamo gregari in tanti comportamenti discutibili, essendo questa società per molti il modello, Simone de Beauvoir scriveva « Non si parla volentieri della morte in America. Non ci si imbatte mai in un funerale per la strada. È vero che sulle avenues ho visto spesso le scritte *Funeral home*, che rischiarano allegramente la notte con le loro luci al neon, dal di fuori li si direbbe bar o locali notturni. Ho letto su certi manifesti '*Funeral home*: sale di ricevimento, stanze da gioco per bambini, toilette, guardaroba. Prezzi modici, è qui che il morto offre l'ultimo party prima di essere sepolto: ha il volto scoperto truccato a colori violenti, porta una gardenia o un'orchidea all'occhiello, e gli amici vengono a salutarlo per l'ultima volta. Per quanto mi riguarda queste homes invitanti, che si aprono tra un drug store ed un bar, mi fanno rabbrivire; il fatto è che la verità della morte qui è davvero negata... »²⁰ Così le impudiche e pietose parole di Simone de Beauvoir sulla fine del suo grande compagno generano scandalo. Aveva detto « nella mia vita una cosa è certamente riuscita: i miei rapporti con Sartre (...) Questa lunga unione non ha attenuato l'interesse che le nostre conversazioni ancor oggi suscitano in noi, per afferrare il senso del mondo disponiamo degli stessi strumenti (...) I nostri temperamenti, gli orientamenti, le scelte interiori restano diverse, e le nostre opere non si somigliano, ma germogliano dallo stesso terreno » Dopo il 13 aprile 1980 dirà « Ci separa la sua morte. La mia morte non ci riunirà. Così è; ed è già bello che le nostre vite abbiano potuto tanto a lungo procedere all'unisono ».

Ho chiuso il libro alcuni mesi fa raccolta in una profonda commozione e ricordo di aver pensato « Chi testimonierà per lei? » Mi chiedo ora cosa ci sia di scandaloso in quello che Simone de Beauvoir ha fatto. Solo una estrema pietà ci consente di rivelare la nostra quotidianità, anche quella più dolorosa e intima. Con Colette Audry mi sento di dire « Il suo coraggio non aveva limiti ». Addio Simone, grazie.

MARICLA SELLARI

²⁰ *L'America giorno per giorno*, p. 99.

INTERVENTI

Ripensando a Mircea Eliade

Mircea Eliade, storico delle religioni forse il più noto nel mondo nell'epoca odierna, moriva lo scorso aprile, a 79 anni, a Chicago, dove aveva insegnato Storia delle Religioni dal 1956. Autore eccezionalmente fecondo e brillante, ingegno versatile, dotato di amplissima cultura ed erudizione, scienziato e romanziere, è fra gli intellettuali che hanno contribuito — con Georges Dumézil, Geza Roheim, Georg Devereux e altri — all'apertura di nuovi orizzonti e interessi nelle discipline umane in Europa. Eliade in particolare ha il merito di aver fatto uscire la Storia delle Religioni dalla stretta gabbia dell'accademia, dignitosamente «popolarizzandola», anche in virtù delle traduzioni delle numerose opere nei più vari paesi e nelle lingue più importanti. Eliade e Dumézil, l'uno recuperando all'analisi e alla riflessione critica mondi eterogenei di culture primitive e antiche, l'altro muovendo dalle antiche matrici culturali indo-europee, aprivano infatti, pur da presupposti e con orientamenti speculativi ben diversi, nuove prospettive di studio, proponendo nuovi modelli interpretativi della storia culturale: Dumézil guardando all'organizzazione delle società secondo lo schema tripartito di funzioni religiosa, difensiva, produttiva; Eliade guardando alla religione come vera e unica realtà dell'uomo nel mondo e nella storia.

In effetti chiunque guardi all'opera storico-religiosa di Eliade entro un contesto diacronico e dinamistico in cui si considerino i caratteri e gli sviluppi antecedenti della scienza delle religioni in Occidente — sia il lettore totalmente affascinato dagli scritti di Lui, sia colui che parta da motivate cautele critiche nei suoi riguardi — nessuno può evitare di riconoscere la svolta ch'egli ha impresso alla disciplina trattata, per la sua capacità di abbracciare, uscendo dai settorialisimi tradizionali, un orizzonte amplissimo di culture, di tematiche, di forme e istituzioni religiose. Pertanto la sua opera bene si colloca nel quadro del risveglio d'interessi antropologici e nel filone di quel comparativismo culturale che, in forme varie, maturava con grande vivacità specialmente dal secondo dopoguerra in Occidente. Nè mancò, a incrementare la diffusione dell'opera di questo autore, anche a livello di lettori «non addetti ai lavori», il tono antipedantesco, anzi sottilmente — e, come diremo, «insidiosamente» — fascinoso della sua scrittura. Del resto è ben difficile che chi si sia recentemente dedicato, o si dedichi ora allo studio delle religioni, non abbia da riconoscere un qualche debito verso questo studioso, per quanto può aver ricavato dai suoi lavori nella percezione di problemi e temi attinenti al mondo del mito e del rito: e ciò pur con le più severe riserve circa i compromettenti presupposti ideologici dell'autore.

Personalità complessa, dalle molteplici scritture e dalle molte patrie — potrei chiamarlo, con due grecismi, poligrafo e apolide —, onorato da numerosi riconoscimenti internazionali, è insieme uomo, pensatore, cittadino discusso, criticato e accusato di orientamenti ideologici e di pensiero marcatamente inclini a posizioni che non esitiamo a definire letteralmente «reazionarie». Rumeno di nascita (1907), fonda a Bucarest la «Revista Universitaria», di breve vita, già mostrando il suo attivismo culturale. Dalle lezioni di filosofia della religione di Nae Ionesco — insegnante di metafisica viene sensibilizzato ai problemi dell'esperienza religiosa. Fa un viaggio in Italia

nel 1927, conosce Ernesto Buonaiuti e Vittorio Macchioro, grecista studioso dell'Orfismo: ed ha occasione di rivelare la sua simpatia per il fascismo quando, scrivendone sul giornale rumeno di cui era corrispondente, svela l'antifascismo di Macchioro, direttore del Museo Archeologico di Napoli, così compromettendone la figura tanto che quegli rischiò di perdere il posto. Tornando (1928) in Italia per la sua tesi di laurea su Marsilio Ficino e Giordano Bruno entra in contatto con gli orientalisti locali, in particolare con Giuseppe Tucci, dal quale riceve stimoli che risulteranno poi determinanti per lui, verso lo studio del pensiero e delle religioni d'Oriente. Fu così che nel 1928, messosi in contatto con lo studioso indiano Dasgupta e ottenuta una borsa di e ottenuta una borsa di studio da un Maharajah mecenate, raggiunge la sua seconda patria, l'India, per studiarvi il sanscrito e le religioni antiche. Vive per un periodo in due monasteri. Quindi, conclusa una ricerca sullo Yoga (suo primo lavoro scientifico, poi pubblicato), rientra in Romania, la prima patria, e vi tiene corsi universitari sulla filosofia indiana. Sposa Nina Maresh. Seguendo la sua inclinazione verso un attivismo pratico e culturale, è nominato consigliere culturale all'ambasciata rumena di Londra; ma nel 1941, con la rottura dei rapporti diplomatici dell'Inghilterra con la Romania filonazista, è mandato a Lisbona. Morta la moglie, trova rifugio in Francia e inizia un periodo d'insegnamento nella terza sua patria: Parigi, invitato nel 1944, da Dumézil a tenere corsi all'École des Hautes Etudes, e poi alla Sorbona. In questo periodo risposa e spesso fa viaggi a Roma, dove stabilisce rapporti cordiali — pur nella totale diversità di approcci scientifici — con Raffaele Pettazzoni, presidente dell'Associazione Internazionale di Storia delle Religioni, e con alcuni giovani studiosi (fra cui lo scrivente). Ogni anno si reca in Svizzera dove partecipa alle conferenze del circolo «Eranos» di Ascona.

Con una moltitudine di opere, presto divenute classiche e prevalentemente in lingua francese, ma subito tradotte in altre lingue, si è ormai affermato come autorità internazionale negli studi di scienza delle religioni. Basti citare: *Techniques du yoga* (1948), *Le mythe de l'éternel retour* (1949), *Traité d'histoire des religions* (1949), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), *Images et symboles* (1952), *Forgerons et alchimistes* (1956, da una *editio minor* del 1939 in inglese), *Mythes rêves et mystères* (1957), *Naissances mystiques: essai sur quelques types d'initiation* (1959), *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962), *Aspects du mythe* (1963), *Le sacré et le profane* (1963), *La nostalgie des origines* (1970), *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970), *Religions australiennes* (1972), *Fragments d'un journal* (1973), *Histoire des croyances et des idées religieuses* (1976), *Mémoire I, 1907-1937: Les promesses de l'équinoxe* (1980). La sua affermazione a livello internazionale gli procura nel 1956 la chiamata dall'Università di Chicago come full-professor di Storia delle religioni. In questa sua quarta patria, da allora, egli fonda la rivista «History of Religions», aperta ai contributi internazionali, e pubblica opere quali: *From primitives to Zen* (1967), *Occultism, witchcraft and cultural fashions* (1976). Ultimamente ha progettato e organizzato l'edizione di una grande *Encyclopedia of Religions* con collaboratori internazionali: opera che fra giorni vedrà la luce in 16 volumi presso Macmillan di New York, e farà da suggello all'intensa attività di Eliade.

L'opera di Eliade non ha parlato un linguaggio destinato soltanto agli storici delle religioni, o solo da questi ascoltato. Ha fornito spunti di interesse e di riflessione agli psichiatri e psicanalisti. Basti pensare alla problematica della transe sciamanica, della possessione, dell'estasi, che egli affronta, nonchè ai collegamenti evidenti con la teoria e il principio junghiano degli «archetipi»: archetipi che il nostro autore riconosce e identifica nei miti primitivi e arcaici. La sua opera ha parlato un linguaggio «buono» anche per i filosofi e gli epistemologi. Ricordiamo che il *leit-motiv* dell'«eterno ritorno» e del «tempo ciclico» pervade l'intera sua opera, e che ne *Le*

mythe de 'l'éternel retour si raccoglie — come l'autore sottolinea in Prefazione — una vera « Introduzione alla filosofia della storia ». Si tratta di una filosofia nettamente antistoricista, evasionista, otnologica, in cui l'esperienza del sacro è ipostatizzata come apertura verso una condizione di pienezza otnologica, verso la più autentica, unica, vera auto-realizzazione dell'uomo nel mondo. È evidente, in Eliade, l'enfaticizzazione, su piano speculativo, delle esperienze proprie d'una religiosità mistica quali egli trovò attuale e forse poté rivivere in gioventù, nel movimento legionario-mistico delle Guardie di Ferro in Romania, in un secondo tempo — in India — nella religiosità mistica delle *Upanishad*, e infine, secondo la sua percezione — a sua volta condizionata da presupposti speculativi personali — come egli la vedeva espressa nei miti e riti primitivi o arcaici. Infatti, questi gli si presentano, in una prospettiva e interpretazione squisitamente soggettiva, univoca, e pertanto riduttiva, come immagini nostalgiche d'una realtà pura, « avanti alla caduta e al peccato ». E per Eliade i primitivi, o i popoli arcaici (diversamente dall'uomo moderno) tendono a riattualizzare metodicamente quella realtà con il ricorso alla iterazione rituale, nella quale si ratifica ad ogni occasione la « fuga dalla storia e dal mondo ». Dicevamo, in proposito, che Eliade esprime una ideologia precisamente « reazionaria ». Dobbiamo precisare che, in lui, l'ideologia (anche come falsa coscienza), la filosofia, la mentalità, la cultura trovano una loro unità intrinseca ed organica. L'ideologico, potrei dire, si fonde con il mentale, con il pragmatico, con il morale, con il pensiero scientifico. Ed è questo il motivo più grave della pericolosità e insidiosità della sua storia delle religioni, al di là delle innovative e feconde intuizioni circa le strutture sematiche di determinati complessi mitico-rituali. Perciò le scelte di Eliade nel campo ideologico-politico corrispondono in tutto ai modelli speculativi e interpretativi da lui applicati in rapporto ai fatti e alle manifestazioni più diverse nel campo della religione; e altrettanto bene corrispondono alle sue posizioni teoriche, con il suo antistoricismo viscerale, e con il culto nostalgico del tempo del mito. *In illo tempore*, ossia nel Tempo Pieno, fuori e prima della storia, si ritrova, per Eliade, ogni ragion d'essere dell'uomo, ogni autentico modello esistenziale. E la storia concepita dall'uomo moderno è pia illusione, poichè la storia « vera » può essere solo iterazione dell'identito, delle origini. Così le opere e i giorni dell'uomo, che l'uomo moderno crede di dedicare a costruire un destino meglio accettabile e più aderente a certi ideali terreni, perdono ogni significato, o addirittura si riducono a degradanti attentati contro l'autentica auto-realizzazione dell'uomo. Ecco perchè dunque la cultura moderna, con la sua pretesa obliterazione del tempo del mito e della funzione propulsiva della memoria mitologica, è per Eliade condannata e segnata come rinuncia a partecipare all'unica realtà dotata di significato: la realtà metastorica.

In questo quadro speculativo, i riti d'iniziazione dei vari popoli, le religioni profetiche e messianiche, i riti celebrativi della fecondità-fertilità, le feste calendariali, le religioni misteriche e tante altre manifestazioni religiose delle varie culture e dei tempi più vari, sono intese come altrettante espressioni di un unico bisogno eterno dell'uomo: il bisogno di scavalcare la propria condizione, per afferire a un orizzonte ontologico di valore assoluto. Sono altrettanti segni della « nostalgia del paradiso ». Così un'unica e sempre identica chiave di lettura rende ragione, in Eliade, di tutte le più differenti manifestazioni nel campo mitico-rituale. Si può capire come la suggestiva multiformità di temi e di aspetti trattati ceda poi, di fatto, ad una monotona ripetitività di enunciazioni e conclusioni teoriche.

Se tutto ciò costituisce un limite sul piano teorico e metodologico dell'opera eliadiana, questo non toglie ch'essa ha parlato un linguaggio capace d'offrire spunti di eccezionale interesse anche agli antropologi, anzitutto per « avere conferito — come scrive Massenzio a proposito della fenomenologia religiosa — uno spessore speci-

fico alla riflessione sulla religione»¹, inoltre per avere sviluppato la problematica dei processi simbolici, dei rapporti fra tempo sacro e profano, dei cosiddetti «stati alterati di coscienza» nel complesso sciamanico, ecc.: e sia pure — altro limite metodologico — isolando a nostro avviso impropriamente, il momento religioso dal contesto situazionale, sociale, storico, culturale cui esso appartiene e cui esso è ogni volta funzionalmente legato. Del resto anche gli storici della cultura hanno trovato in Eliade una voce che vale la pena, per loro, conoscere e ascoltare. Basti pensare all'attenzione data ai sistemi mitico-rituali dei popoli coltivatori, con la tipica associazione di simboli mitico-rituali: Terra-donna-luna, e rinascita-fertilità-fecondità. Basti pensare ad una delle più suggestive e intelligenti opere del nostro autore, *Forgerons et alchimistes*², con la messa a punto dei rapporti fra la nascita del pensiero scientifico nell'Europa post-rinascimentale e le persistenze e intrusioni del pensiero magico-astrologico-alchemico.

A questo punto può essere di qualche interesse osservare che l'opera di Eliade ha cominciato a trovare accoglienza e favore, a livello di un vasto pubblico di media cultura, nei paesi europei e in America, precisamente e soprattutto, a partire dagli anni '70. Un buon indice di questa ben databile e circostanziata crescita, o piuttosto «esplosione» di attivi interessi per la sua opera negli anni '70, viene dal fatto, significativo, che in Italia come in America, le grandi edizioni dei libri eliadiani, dell'autobiografia, dei romanzi tardivamente scoperti, si attua proprio a partire dal periodo indicato. Se si pensa che — come sopra s'è visto — un nucleo importante di lavori era già uscito in originale dagli anni '40, e che negli anni '50 e '60 praticamente la *summa* della sua opera era disponibile a chi se ne interessasse — fin allora soltanto gli addetti ai lavori, ossia gli storici delle religioni —; se si sottolinea che prima degli anni '70 in Italia erano uscite solo due opere presso Einaudi, *Tecniche dello Yoga* e il *Trattato*, con prefazioni critiche di Ernesto De Martino, si deduce che l'irruzione tardiva di Eliade nell'ambito della cultura media, da noi come in USA (dove tuttavia trovava seguito già, per la sua presenza a Chicago), corrisponde all'avvento, verificatosi dopo gli anni '60 nella società nostra e negli altri paesi industrializzati e avanzati, di un clima culturale del tutto particolare e — rispetto all'epoca precedente — decisamente contrastante. Era un clima favorevolmente disposto, anzi assetato di opere del tipo eliadiano. Evidentemente, come è norma della civiltà del consumismo, fra l'industria editoriale e le tendenze psicologiche e mentali dell'opinione corrente si stabiliva un'intesa dialettica, per cui gli editori, avvertendo «gli umori» e «le propensioni» del pubblico soprattutto giovanile d'allora, lanciava in grande tutte le ope-

¹ M. Massenzio, *Il problema della destorificazione*, «La ricerca folklorica» 23.1986, p. 26.

² In traduzione italiana: *Arti del metallo e alchimia*, Boringhieri, Torino 1982. Quasi tutte le opere di Eliade sono tradotte in italiano. Ora presso l'edizione Boringhieri anche: *Tecniche dello yoga* e *Trattato di storia delle religioni* (originariamente nella collana viola di Einaudi); poi: *Il sacro e il profano* (1973); *Giornale* (1976). Presso l'editore Borla: *Il mito dell'eterno ritorno* (1975); presso Edizioni Mediterranee: *Lo sciamanesimo* (dopo una vecchia edizione presso Bocca) (1974), *Mefistofele e l'androgino* (1971); presso Sansoni: *Lo yoga: immortalità e libertà* (1973), *Storia delle credenze e delle idee religiose* (1979-1983), *Occultismo e stregoneria* (1982). Jaca Book ha fatto del nome di Eliade quasi una propria bandiera conferendogli ultimamente un premio letterario per la pubblicazione, nei propri tipi, dei romanzi. Ha inoltre pubblicato *Immagini e simboli: saggi sul simbolismo magico-religioso* (1980), *La creatività dello spirito* (1979). Rusconi ha pubblicato: *Miti sogni misteri* (1976), *Mito e realtà* (1974). Presso Morcelliana sono usciti: *La nascita mistica* (1974) e *La nostalgia delle origini* (1980). Ubaldini ha pubblicato: *Da Zalmoxis a Gengis Khan* (1975), opera d'interesse folklorico dedicata al folklore rumeno rapportato all'antica religione della Dacia.

re eliadiane contendendosi fra loro, assecondando e incentivando quelle spontanee tendenze. Era dunque il clima del disimpegno sociale e politico, successivo agli anni della contestazione. Era il periodo nel quale le giovani generazioni ripiegavano su nuovi irrazionalismi, del resto presentati e vissuti da loro come riscoperta di nuove dimensioni esperienziali e psicologiche. Si riscopriva Herman Hesse, il romanziere intriso di neo-misticismi di stampo buddista. Il suo *Siddharta* era un 'vadamecum' del nuovo giovane. Prendeva campo l'evasione dal « moderno », si riscopriva la cultura contemplativa, mistica, intimista dell'India antica. Si fuggiva alla ricerca dei guru e di iniziazioni esoteriche. Lo stesso Occidente era invaso, via via, dalle nuove sette religiose neo-orientali cui con slancio molti giovani aderivano: ed è il clima fino ad oggi in vigore. Si spiega, in tale clima, l'eccezionale successo di Eliade, esponente di un tipo di religiosità laica, senza Dio, spiegata e riavvalorata su basi « scientifiche », nuova ma ancorata all'antico, e soprattutto alternativa e polemica rispetto all'« incongruo presente ». È, questo successo, uno degli aspetti e dei prodotti, nei quali trova espressione quello che convenzionalmente, e secondo un modulo verbale da molti ritenuto datato, chiameremo ancora « neo-irrazionalismo ». La sua pericolosità non tocca unicamente la sfera ideologica e dei comportamenti etico-sociali, ma anche la sfera del puro sapere scientifico, che rischia di esserne contaminato, con effetti di non trascurabili equivoci e misinterpretazioni. Ben se ne avvidero, dall'analisi critica dei lavori di Eliade, parecchi studiosi italiani di storia delle religioni, o semplicemente studiosi di storia culturale. Vale la pena, a questo proposito, rivedere sommariamente da chi, e come veniva accolta da noi, negli anni della sua prima conoscenza, la figura e l'opera del nostro personaggio, rivelatosi come un esponente fondamentale di un metodo e d'un approccio « fenomenologico » alla scienza delle religioni, e insieme di un clima culturale carico di trasparenti implicazioni ideologiche coerentemente indirizzate all'idoleggiamento di una « primitività » decisamente artefatta e falsata. Infatti, alle società « primitive » Eliade attribuisce una del tutto indebita « nostalgia del paradiso », secondo un tipico schema di etnocentrismo (o forse « egocentrismo »?) epistemologico.

Alcuni lustri avanti che si formasse e irrompesse in Italia la corrente di empatia, specialmente giovanile, con il declino della contestazione fine anni '60, i primi ad accogliere da noi l'opera di Eliade, ed eventualmente la persona dello studioso, furono i cultori di studi specialistici. In generale essi gli riservarono un'accoglienza rispettosa, ma presto e in più occasioni espressero, con autonomia di giudizio, le proprie riserve critiche nei confronti delle implicazioni teoriche e metodologiche via via emergenti dalle sue opere, note attraverso le edizioni originali. Ernesto De Martino fu il primo a cogliere la portata ambivalente, o piuttosto ambigua, dell'opera eliadiana. Da un lato essa veniva imponendosi — e non era lecito sottovalutarla — per l'importanza dei temi trattati e per l'impegno di approfondimento esegetico con cui erano affrontati: tempo sacro, spazio sacro e ierofanie; esperienze estatiche, scenario mitico e dramma rituale; mitopoiesi e complessi simbolici. D'altra parte l'impostazione di Eliade si scontrava decisamente con l'impostazione che, con originalità ed energia da noi, benché da epoca appena recente, era stata inaugurata e allora stesso veniva sviluppandosi, di una Storia delle religioni storicisticamente fondata, aperta alla prospettiva dinamistica. Era la scuola del comparativismo storico creata da Raffaele Pettazzoni, seguita e incrementata da De Martino, da Angelo Brelich, dallo scrivente, da Dario Sabbatucci e altri. In diretto collegamento con la tradizionale scuola di pensiero storico già propria dei nostri studi umanistici dopo Vico, le nostre scienze sociali e umane moderne, compresa la storia delle religioni, sentivano forte il richiamo all'osservanza del principio della « contestualizzazione storica » d'ogni fatto e fenomeno oggetto d'analisi. Insieme, altrettanto forte, sentivano l'esigenza di collocare e in-

tendere fatti e fenomeni nell'ordine delle loro trasformazioni, nella loro dinamica storica. Il comparativismo storico nella nostra storia delle religioni si è posto il problema della integrazione fra il momento individuante e particolare ed il momento generalizzante e confrontante. L'assunto è dunque quello di enucleare, per ciascun fatto studiato, le analogie e le differenze con altri fatti che la dinamica storica consente di porre a confronto.

L'assunto di Eliade risponde a criteri ben differenti, se si pensa che un nodo centrale della sua impostazione è nella ricerca di « strutture » archetipali riconoscibili al fondo dei fenomeni religiosi. Ma soprattutto, la incompatibilità con lo storicismo italiano dipende dalla sua stessa concezione negativa della storia: storia che resta annullata nella esperienza dell'*homo religiosus*. Il quale — lo dice bene Crescenzo Fiore nel libro da poco dedicato al « caso » Mircea Eliade — è « il solo in grado di dar senso — trans-storicamente e quindi religiosamente — alla Storia che, privata di tale trascendenza, si ritrova ad essere un cumulo di crimini ». E ancora « Quello che conta, per Eliade, è la partecipazione a una realtà meta-storica »¹.

Ernesto De Martino dunque, che nel campo dell'etnologia e della scienza delle religioni prese presto posizione contro gli equivoci di quello che dapprima egli chiamò (« crociamente ») « naturalismo », poi più comprensivamente qualificò « irrazionalismo », non poteva non avvertire l'equivoco dell'« irrazionalismo » di Eliade. E colse presto l'occasione per prendere le distanze da questo tipo di impostazione. Così nel 1954 egli scrive² nella Prefazione al *Trattato di storia delle religioni* pubblicato allora dall'editore Einaudi nella collana viola: « Mircea Eliade appartiene al nuovo indirizzo tipologico... sensibile ai temi culturali dell'irrazionalismo contemporaneo, e perciò meglio gli converrebbe il titolo di tipologia (o fenomenologia) piuttosto che quello di storia... (Per Eliade) al fondo delle varie religioni operano sempre gli stessi 'archetipi', cioè le stesse immagini e gli stessi simboli fondamentali, nei quali si esprime la condizione umana come tale, al di là di tutte le epoche e di tutte le civiltà. In tal modo la pretesa religiosa di evadere dalla storia, e di risolverla nella ripetizione rituale degli archetipi, ha in certo senso un valore ontologico effettivo: lo storico e il fenomenologo delle religioni... in un punto si confondono con l'uomo religioso in atto, nel senso che confermano l'aspirazione religiosa fondamentale, cioè l'evasione dalla storia ».

In realtà Eliade teorizza in modo esemplare, nel capitolo « Liberté et histoire » de *Le mythe de l'éternel retour*, la sua svalutazione radicale della storia come possibilità umana di creatività autonoma. « La libertà di fare storia, di cui mena vanto l'uomo moderno — scrive — è una libertà illusoria per la quasi totalità del genere umano. Tutt'al più ad esso rimane la libertà di scegliere fra due possibilità: 1) opporsi alla storia fatta da una minuscola minoranza (e in tal caso la libertà è quella di scegliere tra suicidio e deportazione); 2) rifugiarsi in un'esistenza subumana o nell'evasione... » E conclude: « La libertà implicante un'esistenza "storica"... tende

¹ C. Fiore, *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, Bulzoni, Roma 1986, pp. 29, 41.

² Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino 1954, p. IX. Per la polemica demartiniana contro il « naturalismo » (il positivismo antistoricista) ricordiamo *Naturalismo e storicismo in etnologia*, Laterza, Bari 1940. Per l'articolata polemica contro gli irrazionalismi nel campo storico-religioso ed etnologico, cfr. *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, « S.M.S.R. » (« Studi e Materiali di Storia delle Religioni »), 1953-54, pp. 1-25; *Coscienza religiosa e coscienza storica: in margine a un congresso*, « Nuovi Argomenti » 14.1955, pp. 86-94; *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, « S.M.S.R. » 28.1957, pp. 89-107.

a farsi (nell'epoca moderna) inaccessibile, via via che quest'epoca diventa... più estranea a ogni modello trans-storico¹.»

A questo pessimismo antistoricista, che tra l'altro esclude la stessa possibilità di alternative politiche al di là del dispotismo fascista e di quello marxista (egli pensava al regime di Stalin), De Martino risponde con un'argomentazione d'impianto squisitamente «metodologico». Dice che è una confusione di ruoli — il ruolo dello storico e fenomenologo della regione, e il ruolo dell'uomo di religione — quella che sottende l'equivoco speculativo di Eliade. E alla radice v'è per De Martino, la «seduzione» esercitata da certe «forme di spiritualità assai diverse dalla nostra»: e nel dire ciò si riferisce alla spiritualità indù dello yoga, oggetto della ricerca, e tema del libro stesso nella cui Prefazione De Martino nota le sue osservazioni. «Sfugge all'autore — egli sentenzia — di essere ancora impegnato in qualche modo in quella paradossia religiosa, che avrebbe dovuto formare soltanto oggetto di ricerca e di ricostruzione»². Come si vede, la critica di De Martino a Eliade si svolge precisamente e unicamente su un piano di metodologia storiografica. Egli indica in un erraneo comportamento psicologico-speculativo, la radice dell'antistoricismo eliadiano: una questione di «seduzione» subita, da parte dell'oggetto della ricerca.

Su un corrispondente piano di metodologia etnologica e storiografica si muove d'altra parte anche una serie di critiche che lo scrivente, a proposito soprattutto delle tesi eliadiane circa il mito dell'eterno ritorno, fa nel suo libro del 1959, dedicato alle feste di capodanno tra società di livello etnologico. Il tema della festa e del rito, è fra quelli centrali nell'indagine e nella teoria di Eliade. In particolare io scrivevo: «Per Eliade la festa di capodanno (tema di *Mythe de l'éternel retour*) — ma generalmente ogni festa, ogni rito — è espressione di un'esigenza di 'società arcaiche', nonché dell'uomo religioso in genere [ma l'uomo moderno pretenderebbe di avere superato tale esigenza, nell'atto di costituirsi creatore di 'storia'], di liberarsi dalla prigionia del tempo, di 'rigenerarsi periodicamente mediante l'annullamento del tempo'... Ogni festa realizzerebbe a suo modo un *collettivo volo mistico* della società... fuori della storia.... Il senso di tale processo ciclico (per Eliade) è quello di una primigenia, 'archetipale, purificatrice nostalgia del paradiso'. Ma a questa tesi eliadiana io stesso, in base a un'ampia documentazione etnologica, allora obiettavo che, a ben vedere, «la festa di capodanno [e ogni festa, ora aggiungo]... è obiettivamente legata a un momento critico della vita umana [ovvero — ora aggiungo — a una somma di esperienze critiche del tempo ordinario], e tende ad appianare una crisi vitale. Pertanto la rifondazione religiosa del ciclo vitale... non è una rigenerazione 'paradisiaca' (ma) ha una precisa funzionalità, in quanto vale a riaprire il corso normale della vita profana. ...Dunque è in funzione della vita profana che va vista operare la festa, con la sua provvisoria evasione dal mondo.. L'errore di Eliade sta nel sottovalutare — io concludevo — l'immensa portata positiva, il fecondo valore storico-dinamico del momento profano entro le civiltà religiose. Egli finisce con l'invertire i reali rapporti esistenti fra sacro e profano, all'interno di ciascuna cultura». ...Perciò «il cosiddetto complesso dell'eterno ritorno, nella vita religiosa dei popoli primitivi (e non forse anche di civiltà moderne?) è orientato alla conquista e alla preservazione di beni il più

¹ M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallinard, Paris 1949, p. 231.

² E. De Martino, Prefazione a M. Eliade, *Le tecniche dello yoga*, Einaudi, Torino 1952; ripubb. Boringhieri, Torino 1972.

delle volte terreni e concreti, comunque sempre *vitali*, anche se tale conquista e tale preservazione si attuano attraverso una provvisoria evasione dalla storia»¹.

Il vizzo metodologico di Eliade dunque, e che è in generale vizzo comune ai «fenomenologi della religione» per lo più ingiustamente polemici o estranei verso il richiamo alla storia in quanto visione *globale* dei fatti e dei fenomeni, sta nel tralasciare, anzi nel negare per principio la contestualizzazione. Contestualizzare, infatti, significa cogliere attentamente la dinamica interna dei rapporti sincronici tra i diversi e funzionali aspetti della cultura, e insieme cogliere la dinamica dei rapporti diacronici tra i vari momenti dell'esistenza storica d'ogni società presa in esame. E alla dimensione «dinamica», Eliade sfugge aprioristicamente.

Alle riserve metodologiche di De Martino e dello scrivente, Angelo Brelich aggiunge la sua critica forte a Eliade e con lui a una intera categoria di studiosi. Brelich usa termini tali, che gli conferiscono un'autorevolezza e un valore paradigmatici. Lo stesso Crescenzo Fiore riconosce che Brelich «ha fissato i termini del problema con chiarezza ed efficacia», e cita da lui il passo seguente: «Mettiamo le cose nelle parole più brutalmente semplici. Da una parte stanno coloro per i quali nulla di essenziale è mai cambiato, può cambiare o deve cambiare nel mondo; tutto è deciso sin da sempre: da quando Dio ha creato il mondo e l'uomo, oppure da quando l'uomo esiste... con la sua 'natura umana immutabile', ...o da quando l'uomo si è staccato dal piano puramente biologico divenendo uomo, cioè portatore di cultura. Dall'altra parte siamo noi [e qui Brelich pensa proprio a «noi della scuola italiana» Pettazzoni, De Martino, Lanternari, ecc.], coloro per i quali la partita è aperta, per i quali c'è stata, c'è e ci sarà storia..., per i quali l'uomo di oggi non è proprio quello di sempre e nemmeno quello di una generazione fa, e per i quali il domani dell'uomo dipende anche da ciò che oggi si sta facendo»². Brelich dunque avverte imperiosamente e spregiudicatamente il nesso, per lui strutturalmente inevitabile, fra un dato tipo di «metodo» di lavoro scientifico, e un ben determinato tipo di «uomo» ideologicamente impegnato. Brelich non usa i termini «destra» e «sinistra»; ma il suo discorso è chiaro, fermo, trasparente. Eliade è uno scienziato «di destra» perché egli è un «uomo di destra», Brelich vuol dire; «noi» — il «noi» di Brelich intendo dire — siamo studiosi «di sinistra», perché siamo «uomini di sinistra». È un discorso, il suo, spregiudicatamente «di parte»; ma egli coglie, precisamente e con acutezza, il nocciolo del problema nel «caso-Eliade». Le posizioni critiche di De Martino e di Lanternari, che Crescenzo Fiore meditatamente giudica troppo «sfumate», Brelich le supera d'un balzo. Fiore precisa infatti: «La verità è che per lo studioso rumeno il religioso è *solo apparentemente* paradossale (corsivo mio), tutt'al più può esserlo per l'uomo moderno incapace di comprendere, meglio sarebbe dire 'afferrare', l'essenza del sacro». E aggiunge: «È bene sbarazzare il campo dalla ipotesi che Eliade sia giunto alle sue argomentazioni antistoriciste quasi per un inconsapevole eccesso identificatorio con gli universi arcaici e tradizionali che avrebbero dovuto essere 'oggetto' di studio»³. Come dire: la diagnosi di De Martino, e anche quella di Lanternari, non spiegano «tutto» Eliade, ossia «il fondo» di Eliade, «la cui nota misticcheggiante-Fiore precisa (in

¹ V. Lanternari, *La Grande festa*, Saggiatore, Milano 1959; nuova ed. Dedalo, Bari 1976, pp. 539-542.

² A. Brelich, *Perché storicismo e quale storicismo?*, «Religione e civiltà» I.1978; ripubb. in: *Storia delle religioni perché?*, Liguori, Napoli, pp. 209-210.

³ C. Fiore, *op. cit.*, p. 39.

base ad un'aggiornata documentazione non ancora del tutto nota ai tempi di De Martino, di Brelich e dello scrivente) — proviene da molto lontano, dagli anni della sua formazione giovanile».

Ecco dunque che bisogna parlare di altri interventi più recenti, emersi in Italia circa la personalità dello studioso rumeno. Interventi che hanno evidenziato aspetti innanzi oscuri ed inediti, utili a ricostruire storicamente in modo più corretto certe radici, nella figura e nell'opera di questo importante e controverso studioso. Le precisazioni e le riserve che Furio Jesi, o Alfonso M. Di Nola, o C. Fiore introducono sul conto di Eliade toccano ben altri aspetti, oltre quelli d'ordine metodologico e teo-rico affrontati dagli autori finora indicati. Soltanto Brelich, fra questi, ha lasciato intravedere che, sotto la coltre di una questione di metodo non poteva non coprirsi una scelta ideale totalizzante.

Lo stesso Pettazzoni dedica per intero una serie di appunti appena abbozzati — pubblicati postumi a cura di Brelich — a problemi d'impostazione teorica e metodologica che gli venivano allora (era il 1959) suggeriti dai lavori di Eliade. In tutti questi appunti — potremmo dire — Pettazzoni rispetta rigorosamente la regola di un codice di deontologia professionale, e pertanto si limita ad attaccare il collega rumeno con riferimento alla pura sfera teorica — come dicevo pocanzi — e metodologica, senza neppure sfiorare aspetti legati alla personalità dell'uomo, con la sua identità di « cittadino », di soggetto che fa certe scelte nella società di appartenenza. E ciò, benchè chi scrive avesse già sentito dire in quegli anni (era l'epoca « eroica » dell'antifascismo militante) che nella biografia del collega venuto da oriente vi fossero elementi non particolarmente graditi per un Pettazzoni, come allora si diceva, « aperto a sinistra ».

Pettazzoni, dunque, scrive — p. es. — a proposito del mito dell'eterno ritorno: « L'ideologia dell'eterno ritorno, del ciclico ripetersi degli archetipi, è storicamente condizionata, in quanto dipende da un mondo culturale agricolo (cicli di lavorazione e del raccolto, in relazione con i cicli stagionali)¹. Chiaro è il parallelismo di idee con i risultati dati dal mio *La grande festa* uscito in quei giorni, e che Pettazzoni aveva già letto ed annotato. È un richiamo alla contestualizzazione storica del mito in questione. Parlando di 'archetipi', con evidente allusione alle tesi eliadiane, nota Pettazzoni: « Da alcuni anni siamo abituati a ...sentir parlare ...sempre più di Archetipi e di riproduzione inaugurale ciclica, ecc.... Questa nuova ideologia è un fermento suscitatore di un nuovo orientamento nei nostri studi. D'altra parte — egli ribatte — credo non sia da trascurare un aspetto diverso del pensiero primitivo, un atteggiamento dialettico; non per ripetizione di archetipi, bensì piuttosto... per inversione e rovesciamento di una tesi. La tesi è il dato, la realtà; essa serve da punto di partenza per concepire il suo inverso, cioè una non-realtà concepita in modo contrario. Ma questa non-realtà è sentita come realtà, anzi ad essa è attribuita una priorità... ». E quasi contestualmente Pettazzoni annotava: « In fondo è sempre l'uomo che crea il suo mondo ideale. Non è il mondo extra-umano che crea il mondo umano ». In contrapposizione alla tesi di Eliade, dunque egli adombra la teoria marxiana della religione come rappresentazione « rovesciata » dei rapporti dell'uomo con la realtà. Significativamente, nel contesto delle sue note, ripetutamente Pettazzoni ricorda il motto benedettino, riapplicato da lui, quale monito metodologico, alla storiografia religiosa: *ora et labora*. Metaforicamente, il momento del sacro sta — e va valutato — in rap-

¹ R. Pettazzoni, *Gli ultimi appunti di Raffaele Pettazzoni*, a cura di A. Brelich, « S.M.S.R. » 31.1960, pp. 31-49, partic. 31-32.

porto immediato e integrante con l'attività del lavoro umano, cioè con le esperienze della vita quotidiana (profana), di cui è parte complementare.

Queste note pettazzoniane sono dei «pro-memoria». L'idea era certamente di svilupparle debitamente. La loro significatività viene esaltata dal fatto che la morte — appena poche settimane dalle date di questi appunti — suggellò i pensieri qui espressi, quasi conferendo loro il sapore di un testamento. Ha un significato rivelatore, infatti, leggere sentenze così fatte: «La religione di questo mondo — non dell'evasione da questo mondo»; «la religione come fattore positivo di vita». Oppure, senza più reticenze: «Nella teoria pessimistica di Eliade, quanto è dovuto alla suggestione delle religioni dell'India, con la loro ideologia del vuoto, della maya, della realtà che è negazione del mondo». E poi ancora, a proposito di un rito degli isolani di Figi: «... il rito di rigenerazione ha un valore pratico, concreto, *vitale, non per uscire dalla storia, ma per vivere nella storia* (mio corsivo), cioè annullare il tempo cattivo per un tempo buono». Contro l'ipostatizzazione eliadiana degli archetipi: «Per Eliade c'è un'epoca dell'uomo archetipo anteriore all'uomo storico: tutte costruzioni inconsistenti. L'uomo fin da quando comincia ad essere uomo, è insieme archetipico e storico, mitico e razionale. Non esiste una umanità archetipica, anteriore all'uomo storico». Contro quell'etnocentrismo (o «egocentrismo») epistemologico di cui sopra io parlavo: «... si è finito per costruire un uomo primitivo od arcaico che sembra appartenere ad una specie diversa dall'uomo moderno: un essere che vive nel mondo degli archetipi, che per lui è la sola realtà, mentre il mondo della sua vita quotidiana non è reale. Si è dimenticato che gli archetipi non hanno realtà fuori del pensiero umano che li concepisce, e il pensiero umano li concepisce traendoli fuori dalla sua esperienza vitale quotidiana»¹.

Pettazzoni avverte con autorevole compostezza: «La filosofia (sottesa alla «scienza delle religioni») di Eliade è tutta rivolta al passato, come stato paradisiaco da cui procede una decadenza (salvo il ritorno ciclico al tempo aurorale)»². Scrive d'altra parte Eliade nel suo *Giornale*: «*In illo tempore*, prima della «caduta», prima del «peccato», gli uomini vivevano in pace con le fiere, comprendevano il loro linguaggio e parlavano loro amichevolmente... e questa è una sindrome nel contempo paradisiaca ed escatologica. Il giorno in cui il lattante giocherà con la vipera e il capretto rizzerà col leopardo, la storia volgerà alla fine e sarà prossimo il tempo messianico»³. Dunque Eliade sembra voler esporre e capire (intellettualmente) il mito dei popoli «altri»; ma in realtà egli rivive *nel* mito; egli trasfonde e annulla la Storia — quella che per lui è Storia «vera» — nel mito. Fuori resta quella che per noi, moderni uomini d'Occidente, è storia reale, per Eliade invece storia falsa, perchè estranea al mito e al mondo del «sacro». Non senza una propria coerenza logica e psicologica, infatti, troviamo che Eliade imputa una colpa e responsabilità «storica» (nel senso nostro) alla dottrina giudaico-cristiana: la colpa di avere determinato, in Occidente, il processo di «dissacrazione del mondo», avendo essa riconosciuto e affermato fin dall'origine il mondo dei *valori umani*; un mondo di valori dunque che avrebbe aperto la via al pensiero scientifico. Scrive infatti nel suo *Giornale*: «Ho capito che la scienza moderna non sarebbe stata possibile senza la dottrina giudeo-cristiana, che ha sottratto il Sacro al Cosmo e l'ha neutralizzato e banalizzato»³.

¹ Pettazzoni, *op. cit.*, pp. 33, 35, 37, 39 e *passim*. Il motto *ora et labora* è interlineato a più riprese, e posto — in più casi — in testa ai passi citati ripresi dai testi eliadiani: *Images et symboles, Eternel retour, Mythes rêves et mystères*. Tutto lascia pensare che Pettazzoni stava progettando un saggio, o libro dal titolo *Ora et labora*, tutto in polemica con le tesi di Eliade.

² Pettazzoni, *op. cit.*, p. 35.

³ Eliade, *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976, p. 176.

Ne viene fuori, in definitiva — lo avverte proprio Pettazzoni — «una disperazione umana, una viltà, una sfiducia nel corso attuale della vita, e anche un atteggiamento anticristiano», nel senso che «il cristianesimo è... la religione dell'uomo decaduto, in quanto religione dell'uomo moderno per il quale la *storia* e il *progresso* sono una caduta che implica l'abbandono definitivo del Paradiso degli archetipi...»¹.

Partendo da queste premesse, non è senza coerenza logica e psicologica il fatto che Mircea Eliade abbia condiviso fino in fondo l'ideologia «reazionaria» del movimento delle Guardie di Ferro in Romania negli anni giovanili. Le testimonianze della sua adesione al movimento legionario delle Guardie di Ferro fondato da Corneliu Z. Codreanu nel 1927 — movimento militare fondato su un nazionalismo mistico, rituale, per il trionfo del Bene sul Male, della Luce sulle Tenebre, del Cosmo sul Caos (si diceva «Socialismo arcangelico», e «organizzazione Arcangelo Michele») sono oggi inequivocabili. Le riporta Crescenzo Fiore nel suo libro. Adriano Romualdi nel libro *Julius Evola: l'uomo e l'opera*³, «parlando dei rapporti che Evola intrattene con personalità prestigiose della destra internazionale» informa che «a Bucarest s'incontrò con Codreanu e Mircea Eliade, allora facente capo agli ambiente della Guardia di Ferro». Ma Julius Evola ci dà un testimonianza diretta: «A Bucarest conobbi... Mircea Eliade, che dopo la guerra doveva acquistare una notorietà per molte opere di storia delle religioni, e col quale sono rimasto tuttora in contatto. A quel tempo egli faceva parte dell'ambiente di Codreanu, e aveva già seguito l'attività del "Gruppo di Ur"»⁴. Oltre tutto, l'ammettere, da parte di Evola — il teorizzatore della mistica fascista, l'intellettuale più eminente della Destra Tradizionale sostenitore di un «razzismo spiritualista» — il prolungarsi dei contatti con Eliade fino ai primi anni '70, rende plausibile l'idea che nello studioso rumeno le simpatie per la Destra Tradizionale persistessero fino a quell'epoca, senza risipiscenze apparenti. Ma, considerata la sua formazione culturale, la consuetudine originaria con il maestro Nae Ionescu, uno dei dottrinari del movimento di Codreanu imprescindibilmente legato all'ideologia antisemita (del resto tradizionale nella cultura rumena), non è difficile riconoscere un campo di convergenze ideali fra la propensione eliadiana alla esaltazione di un passato «archetipico» e l'ideologia sacrale, messianica, restaurativista del «legionarismo» rumeno.

Furio Jesi ha affermato (1973) che «Eliade è notoriamente un esponente di quella che si definisce la cultura della "destra tradizionale"». Questo giudizio di Jesi per la prima volta in Italia travalica quella sfera propria del dibattito teorico e metodologico, che fin allora aveva occupato i vari Pettazzoni, De Martino, Brelich, Lanternari. Infatti esso tocca l'ambito degli orientamenti socio-culturali e ideologici. Ma prudenzialmente Jesi, che il detto giudizio pronunzia in un suo contributo dedicato ai problemi del mito aggiunge: «Ciò non ci esime dall'esame del pensiero di Eliade circa il mito.... Senza dubbio la genesi del pensiero di Eliade non può oggettivamente essere intesa se la si isola dal suo contesto storico autentico»⁵. Più tar-

¹ Pettazzoni, loc. cit.

² I. P. Culianu, Die blinde Schildkröte, in: *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, a cura di H. P. Dürr, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, p. 231.

³ A. Romualdi, *Julius Evola: l'uomo e l'opera*, Volpe, Roma 1979, p. 56, cit. in: C. Fiore, op. cit., p. 22.

⁴ J. Evola, *Il cammino del cinabro*, Schweiller, Milano 1972, pp. 139-40: cit. in Fiore, op. cit., p. 22.

⁵ F. Jesi, *Mito*, Isedi, Milano 1973, p. 69: cit. in Fiore, op. cit. pp. 17-18.

di (1979) Jesi va oltre e muove un attacco duro a Eliade per il suo *Giornale* autobiografico che — egli nota — è « tutto percorso da un lamento contro la minaccia alla (sua) continuità e unità interiore, (minaccia) rappresentata dall'esilio »¹: insomma è un « diario incentrato sulla nozione del proprio 'esilio' »; senza mai dire che « proprio l'esplicita simpatia per il nazismo impedì a Eliade il ritorno in patria alla fine della guerra »². Per di più, Jesi parla apertamente de « l'antisemita Eliade »³.

A guardare bene, fra il 1973 e il 1978-79 Jesi ha mutato il suo linguaggio su Eliade. Dapprincipio, trattando del mito, con cautela aggiungeva la frase seguente: « ... Non che noi si voglia risolvere, una volta per tutte, il pensiero dell'Eliade con l'etichetta di "fascismo" »⁴. Ma successivamente, riprendendo in esame dai testi di Eliade alcuni passi concernenti il tema del sacrificio umano, egli asserisce: « La tematica del sacrificio umano di fondazione (in Eliade)... sembra collegarsi direttamente alla mistica o religione della morte delle Guardie di Ferro: i legionari dovevano morire per fondare ritualmente la "emancipazione della stirpe" »⁵. Qui Jesi fa una sua suggestione tempo prima avanzata dallo storico della Romania Eugen Weber⁶, e stupisce che proprio qui non lo citi. Comunque, Jesi stabilisce un raccordo fra Eliade e il nazionalismo torbidamente mistico e rituale, proprio del fascismo rumeno. Che cos'era avvenuto a mutare l'atteggiamento di Jesi sì da collegare direttamente Eliade col codreanismo?

Dirò subito che la logica di collegare l'ascetismo rituale delle Guardie di Ferro (con il loro principio di "morire per la salvezza della stirpe") con il rito del sacrificio di fondazione, trattato da Eliade — logica inaugurata da E. Weber e fatta propria da Jesi — mi sembra forzata e soggettiva. Sapevamo già, del resto, che la propensione di Eliade ad una visione retrospettiva e misticheggiante gli veniva dall'insegnamento del Maestro Ionescu, l'unico « intellettuale che in Romania — lo dichiara Eliade stesso — in epoca di positivismo e agnosticismo, mostrava la validità della metafisica, parlava con acume di misticismo e di esperienza religiosa ». Ionescu era esponente delle Guardie di Ferro. Poi Eliade trovò occasione in India di « scoprire » la propria identificazione con la religiosità dei testi sacri dell'India. Ma quanto a Jesi, il fatto nuovo è ch'era uscito nel 1977 un articolo di Alfonso Di Nola dal titolo « M. Eliade e l'antisemitismo »⁷, che Jesi menziona ed utilizza in modo esplicito. Da tale articolo la figura di Eliade sembra gravemente compromessa con il fascismo rumeno, fino a dividerne pienamente il pregiudizio antisemita, anzi il razzismo persecutorio. La fonte di Di Nola è data da un « dossier su Eliade », scoperto per la prima volta in una tesi di laurea da un allievo universitario. Si tratterebbe di un dossier⁸ di cui peraltro non si indicano nomi di autori, salvo uno, Mihail Sebastian,

¹ F. Jesi, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979, p. 39. Il capitolo su Eliade era già uscito in « Comunità » 179, 1978, pp. 1-30.

² Op. cit., pp. 40, 44.

³ Op. cit., p. 44.

⁴ Fiore, op. cit., p. 39.

⁵ F. Jesi, *Cultura di destra*, cit., p. 41.

⁶ E. Weber, *Romania*, in: *The European Right. A historical profile*, a cura di H. Rogger. E. Weber, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1965, pp. 523-525. Il passo sotto citato di Eliade su Ionescu è citato ivi da Weber, p. 535, dall'opera di Eliade *Conversations*, Freiburg 1951.

⁷ A. M. Di Nola, in « Rassegna mensile di Israel », genn.-febb. 1977, pp. 12-15. Cfr. Jesi, cit.

⁸ « Toladot. Buletinul Institutului Dr. J. Niemirower » I. 1972. Il testo ha il titolo: *Dosarul (Dossier) Mircea Eliade*.

ex-collega e amico di Eliade presso la redazione d'una rivista rumena. Scritto in rumeno, uscito in Israele nella rivista «*Todalot*» (ebraico = «La storia») con sottotitolo in rumeno, l'articolo parla di Eliade come «antisemita e filonazista», che avrebbe scritto in un'altra rivista rumena («*Buna Vestire*») lamentando che «la stirpe... (è) sfinita dalla miseria e dalla sifilide, invasa da ebrei e indebolita dagli stranieri». Vi si «rivela» che Eliade «avrebbe messo una fascia a lutto al braccio per l'assassinio di Codreanu avvenuto nel 1938»; e vi si sottolinea che Eliade, come funzionario ufficiale del governo rumeno (addetto culturale all'estero); «pur avendo certamente avuto conoscenza dell'invio in campo di concentramento di ebrei in Romania, avrebbe mostrato una totale indifferenza alla cosa»¹.

L'intervento di Di Nola ha provocato vaste ripercussioni. Vari studiosi e autori in Italia hanno ripetuto e fatto propri i termini dell'«accusa». Ambrogio Donini definisce Eliade «antisemita e filonazista» nell'*Enciclopedia delle religioni*², ma ciò fa sulla base di informazioni autonomamente ottenute (v. oltre). Il primo ad appropriarsi della tesi di Di Nola fu Jesi, e da Jesi essa rifluisce in Crescenzo Fiore, sia pure limitatamente all'aspetto «fascista» di Eliade, e con il supporto di altre testimonianze. Del resto Fiore omette la fonte di Jesi, cioè Di Nola, in questo punto³. Di Nola stesso ha ripetuto il senso del suo intervento ne «Il Mattino» di Napoli (24 aprile 1986).

Ma all'apposto, un giovane studioso rumeno, ex allievo di Eliade: Ioan Petru Culianu, ha recentemente dedicato un articolo per contestare e tentar di confutare, a una a una, tutte le attribuzioni fatte al suo Maestro e derivanti dall'unica fonte suddetta divulgata in Italia nei suoi contenuti da Di Nola. Ne è nato quasi un «giallo internazionale». Culianu si preoccupa di dimostrare che le asserzioni contenute nel periodico «*Toladot*» sono false. Tra l'altro, egli asserisce, Eliade non è autore dello scritto imputato a lui nella rivista rumena, lo stile e il tono del quale scritto sono del tutto inconciliabili con quelli propri dello scienziato. Diremo subito, a questo proposito, che al Culianu non si può non dar credito quando sottolinea la banalità del presunto «scritto di Eliade» (da me sopra citato) riportato da «*Toladot*», e la del tutto plausibile inautenticità della sua attribuzione. Viene fatto di pensare, infatti, ad un'artificiosa e sciocca — forse malevola — invenzione. Circa la sostanza degli altri punti contestati dal Culianu, in mancanza di «altre» fonti dirette, debbo ammettere di non essere in grado di esprimermi responsabilmente. Tuttavia sono d'accordo con Fiore, quando egli raccomanda «la necessaria cautela che s'impone circa le affermazioni di un autore (Culianu) che lo stesso Eliade definisce «*eliadiano*»»⁴, e che — io qui aggiungo — da alcuni contributi risulta essere apologeta del proprio «Maestro» presso la «*Divinity School*» di Chicago⁵.

Dunque Culianu, non senza note di pungente ironia, polemizza con Di Nola e con Jesi sostenendo non fededegna la fonte rumena originaria di entrambi. (Da tale fonte il solo Di Nola avrebbe attinto direttamente i dati, senza però — secondo Cu-

¹ I passi, energicamente contestati (v. oltre), del testo in discussione sono anche riassunti in tedesco da I. P. Culianu, *Mircea Eliade und die blinde Schildkröte*, in: *Die Mitte der Welt*, cit., pp. 234-235.

² A. Donini, *Enciclopedia delle religioni*, Teti, Milano 1977, p. 189.

³ Anche E. Filippini («*La Repubblica*» 4 maggio 1979) e F. Jesi («*Tutto-libri*» 5.1979) ripetono i termini delle attribuzioni date da Di Nola.

⁴ Fiore, op. cit., p. 22.

⁵ Cfr. il curriculum e la bibliografia di I. P. Culianu in *Die Mitte der Welt*, cit., p. 370. Vedi anche, a proposito del suo libro *Mircea Eliade* (Cittadella, Assisi 1978) e il carattere apologetico di esso, Fiore, op. cit., p. 18.

lianu — sottoporli a un preciso vaglio critico e storico). Ciò che emerge comunque dall'intera controversia, almeno attraverso la carta stampata, è che mentre rimane in qualche modo *sub judice* — in attesa di altre informazioni più dirette — il quesito circa la «patente di antisemita» di Eliade, «non sembra più possibile affermare la estraneità dell'Eliade dal movimento delle Guardie di Ferro»¹, e in genere dalla Destra tradizionale. Il nome di Eliade risulta legato al movimento legionario da testimonianze (di parte fascista) di Evola, di Romualdi, di Ion Marii e Claudio Mutti². Il suo nome figura nel comitato scientifico della rivista «Nouvelle Ecole» organo della «nuova destra» francese³. Ambrogio Donini, poi, m'informa personalmente di aver ricevuto nel dopoguerra (egli fu ambasciatore a Varsavia) ragguagli diretti circa il passato di Eliade come «antisemita e filonazista» — per cui egli, caduto il governo rumeno, trovò rifugio in Francia — da un diplomatico rumeno (ambasciatore a Varsavia), oltrechè da colleghi in Francia.

Culianu dunque si sforza di negare tale aspetto del suo Maestro. Egli asserisce che «Eliade prese le difese degli ebrei, contro i rappresentanti delle Guardie di Ferro e pure contro gli insegnamenti del suo Maestro Nae Ionescu»⁴. Secondo lui, quanto sostenuto da alcuni, che «Eliade abbia rappresentato la posizione ideologica della Legione, pur non essendo egli incluso fra i suoi membri», costituisce «un'assurda leggenda nera sul conto dello scienziato»⁵. Ciò nonostante, erra Culianu e commette una *gaffe*, quando, con la pretesa di «perseguire le tracce di questa leggenda nera fino all'origine», egli tocca l'argomento delle prime pubblicazioni dei libri di Eliade in Italia. Val la pena seguire il suo discorso.

«L'edizione — Culianu ricorda — che per prima pubblicò in Italia opere dello studioso rumeno, fu l'Einaudi: edizione seria, notoriamente di sinistra, i cui consulenti erano l'etnologo De Martino e lo scrittore Pavese». Ma, continua Culianu, «malgrado l'ostentata ammirazione per i lavori di Eliade, De Martino non voleva che essi fossero tradotti in italiano, cosicchè i libri di Eliade poterono poi apparire in Italia solo perchè in Pavese essi trovarono un favore più che entusiasta». A questo punto Culianu si chiede: «Perchè De Martino dissuase l'editore?» E così risponde: «La ragione di fondo sta nel fatto che un comunista di rigida osservanza moscovita, Ambrogio Donini, aveva scritto che Eliade era stato "antisemita e filonazista"»⁶.

Ora, è quasi incredibile — vien fatto di dire — che uno studioso, proprio nel fervore d'una polemica con cui si intende sconfessare errori, artificiose invenzioni, malevole attribuzioni di altri, cada a sua volta in una così patente e assurda incongruenza. Basti pensare che la definizione data da Donini a Eliade (vedi sopra) è del 1977, quando De Martino era morto da 12 anni. Basta ricordare che De Martino fu consulente dell'edizione Einaudi negli anni '50, e come tale egli adottò sistematicamente — anche nei confronti delle opere di Eliade come di tutti gli autori della collana viola — un criterio di scelta d'ordine puramente teorico e metodologico, nell'ambito della battaglia da lui combattuta metodicamente (vedi sopra) contro tutti gli irrazionalismi nel campo delle scienze umane nuove. Basti leggere la sua prefazione apposta alle due uniche opere di Eliade uscite presso l'editore Einaudi, e di cui innanzi s'è qui fatta menzione. De Martino nè sfiorò, nè mai con precisione conobbe i «precedenti» politici di Eliade, che — ripeto — emergono tra noi con chiarezza ora, solo a partire dagli ultimi anni. Dunque Culianu fa una confusione torbida, in-

¹ Fiore, op. cit., p. 22

² Fiore, loc. cit.

³ Fiore, op. cit., p. 19.

⁴ Culianu, op. cit., p. 234.

⁵ Culianu, op. cit., p. 233.

⁶ Op. cit., pp. 233-234.

sieme, di date e di rapporti fra autori. De Martino nelle scelte editoriali non dipende che da se stesso, e comunque da criteri di coerenza scientifica.

Indubbiamente dunque, «Eliade trasse — Fiore asserisce e noi sottoscriviamo — dall'ambiente guardista e dalla cultura reazionaria rumena, alcune tematiche caratterizzanti»¹. Tuttavia, una volta così «storicizzato» e «contestualizzato» il carattere della sua opera e della sua personalità, il giudizio sullo scienziato non può fondarsi che sulla sua opera, per cui certi elementi biografici non possono che restare ai margini, e in tale posizione conviene siano lasciati, ai fini di un giudizio scientifico: che è poi l'unico giudizio che qui c'interessa.

In definitiva, si diceva all'inizio di un'«ambiguità» sostanziale dell'opera eliadiana di Storia delle religioni. Ora, dopo aver indicato sommariamente alcune caratteristiche salienti di quest'opera, ribadiamo anzitutto che con essa, nel contesto della innovatrice espansione delle discipline antropologiche avviata proprio tra gli anni '40 e '60 nel mondo scientifico internazionale, la scienza delle religioni ha varcato, su scala internazionale, un valico importante, passando da una fase di circuito restrittivamente accademico ad una di ben più ampia risonanza, nella quale l'erudizione è utilizzata come strumento di approfondimento, ormai a livello di grande divulgazione accessibile alla cultura media, della conoscenza e — ancor più — di autoconoscenza della nostra civiltà occidentale, posta in un metodico confronto con culture «altre».

A proposito dei rapporti di Eliade con il fascismo e l'antisemitismo, l'antropologo rumeno ebreo Isac Chiva, vissuto in patria sotto il fascismo, testimone dei pogrom antiebraici, oggi a Parigi membro del Laboratoire d'Anthropologie Sociale, m'informa per iscritto che «Eliade non solo fu vicino agli ambienti dell'estrema destra, ma appartenne al movimento legionario di Codreanu». Quanto alla questione dell'antisemitismo, le informazioni date dagli scritti surriportati risultano, a un rigoroso esame, tutte indirette e nient'affatto garantite. Nessuno degli autori su citati, né Jesi (ovviamente), né Di Nola, e neppure Culianu (che pure si rifà a Di Nola) ha consultato *personalmente* il dossier rumeno uscito nel «Bollettino» del 1972 in Israele. Lo studente, l'unico che pare averlo consultato (per la tesi di laurea) tace i nomi degli autori, tranne un solo nome: Mihail Sebastian. Ma proprio di questo letterato e giornalista ebreo parla a lungo Eliade nel volume di memorie (*Memoire*, 1980) come dell'amico e collega prediletto e stimato. Il Sebastian fu amico di Eliade fino al 1937, quando si chiude il libro di memorie, e morì nel 1945 (*Memoire*, p. 455). Il dossier di cui qui è questione usciva nel 1972. Ci si chiede quale rapporto vi possa essere fra la «denuncia» di antisemitismo che Sebastian avrebbe mosso a Eliade (quando?) secondo lo studente (e poi secondo Di Nola e Jesi), e la realtà dei fatti. Eliade narra, tra l'altro, due episodi (op. cit., pp. 327, 397-98) nei quali il Sebastian, beffato o offeso come ebreo da antisemiti, trovò proprio in Eliade il suo maggior supporto e conforto. E ciò anche quando (nel secondo episodio) fu il loro comune Maestro, Nae Ionesco, il diretto responsabile dell'affronto recatogli per aver espresso, nella prefazione scritta per l'allievo al romanzo di lui in corso di pubblicazione, la propria tesi con la quale egli giustificava le persecuzioni antiebraiche di tutti i tempi in base al criterio religioso della «colpa» originaria di non avere, gli ebrei, creduto in Cristo messia. Eliade contestò direttamente al suo Maestro la tesi dell'antisemitismo religioso, e gli oppose altrettante ragioni «dottrinali». Infatti Eliade non affronta mai negli scritti il problema ideologico dell'antisemitismo. Tuttavia nella prassi privata, e negli scritti offre elementi fin qui che non lo fanno appa-

¹ Fiore, op. cit., p. 22.

rire un antisemita. Per quanto riguarda l'uomo nella vita pubblica (sempre sul problema «antisemitismo») si esigono ancora informazioni dirette e fonti probanti.

Per di più, agli addetti ai lavori nel campo specialistico degli studi di scienza delle religioni, l'opera di Eliade ha proposto come nodi problematici grandi complessi mitico-rituali e simbolici, e li ha ordinati entro una visione d'assieme di amplissime dimensioni, sulla base d'una vastissima erudizione. Perciò difficilmente uno studioso di fatti e fenomeni religiosi, laico e aggiornato, può disconoscere a Eliade il merito di aver offerto contributi utili e fecondi, degni d'attenta considerazione.

Nello stesso tempo l'opera eliadiana contiene in se stessa, sul piano della elaborazione teorica — prescindendo da ogni riferimento ad eventuali connessioni con la biografia dell'autore — elementi che, per il sottile richiamo che ne emana ad esperienze mentali, psichiche e culturali di fuga irrazionale dal mondo e dalla storia reale; per l'invito insistente, che percorre segretamente l'intera opera, al ripiegamento verso la dimensione del sacro, esercitano un'insidiosa attrazione, favoriscono un clima di abbandono a lusinghiere illusioni. Ne consegue il rischio di facili cadute, in chi è disposto a cogliere tali richiami ed inviti, fuori dalla dimensione della storicità, nell'inerte nostalgia di epoche mitiche, nella polemica pessimista contro il « moderno », contro l'opera attiva e trasformatrice.

In realtà, il fascino del richiamo evasione di Eliade, s'è visto, ha sortito successo in età recente nella società contemporanea, per avere trovato un clima mentale e culturale eccezionalmente disposto ad accoglierlo e a farne oggetto di esperienza vissuta. Ciò, in generale, ha però effetti constatabili oggi stesso su piano collettivo, e specialmente fra le giovani generazioni attratte dai sogni evasione e financo — per certi gruppi — ideologicamente restaurativi e « nostalgici ». Sono gli effetti di una sorta di masturbazione spirituale collettiva. L'hanno mostrato, e ancor oggi lo mostrano le « fughe massicce », reali, verso l'Oriente, o quelle simboliche dietro letture e infatuazioni metafisiche, misticheggianti, e dietro religioni carismatiche « alternative » — portate in Occidente dai vari guru —, o infine verso i mortiferi paradisi artificiali degli allucinogeni e degli stupefacenti.

VITTORIO LANTERNARI

A proposito del rapporto fra storia e quotidianità

L'ultimo lavoro di Ferrarotti (*La storia e il quotidiano*, Laterza, 1986) si propone come un punto d'intersezione delle analisi dei nodi più cruciali all'interno delle scienze sociali e della stessa elaborazione filosofica. Le questioni intorno a cui l'autore articola le tre parti che compongono il volume e nelle quali questi nodi vengono intersecati, sono tutte orientate ad un fine di fondo che ci sembra opportuno chiarificare preliminarmente prima di addentrarci nella lettura del testo: quello, sostanzialmente, di rinnovare e dinamicizzare la ricerca sociologica e anche ciò che proprio Ferrarotti definisce l'adeguata conoscenza sociologica dell'oggi. E, in questo, vengono focalizzati anche come riferimenti negativi, verso i quali cioè si appunta maggiormente la critica dell'autore, un arco di diffuse e in questo momento estremamente dibattute posizioni teoriche che per Ferrarotti, pur nella loro ricorrente auto-dislocazione come interpreti di quella che viene chiamata la realtà della post-modernità, in effetti si mantengono in un'ottica di chiusura quando non di negazione di quelle che invece emergono come le più concrete espressioni di questa fase storica, che noi ci sentiamo di definire meglio come tardo-moderna. Ma seguiamo un po' più da presso l'autore nelle importanti questioni qui messe in rilievo, tra l'altro in una maniera particolarmente piana e scorrevole, tale cioè da farsi leggere e raccogliere perlomeno come invito alla discussione da chiunque. Delle tre parti che compongono il volume, a nostro parere la terza risulta essere la più densa di indicazioni personali e costruttive, vale a dire maggiormente sganciate dalle critiche mosse alle posizioni teoriche prese in esame; e non a caso questa è la parte del lavoro che definiremmo dal predominante carattere metodologico.

Ma è già nella prima parte tuttavia che vengono delineate le asserzioni e le prospettive che verranno poi svolte nell'intero lavoro. La sociologia rinnovata auspicata da Ferrarotti, attenta alle determinate espressioni odierne del sociale, è al quotidiano che deve prestare ascolto preliminare e costitutivo, a ciò che si muove, si relaziona, si fa sentire, in breve che emerge nella quotidianità; ma, ed ecco qui un primo essenziale elemento caratterizzante il discorso dell'autore, si tratta di un privilegiamento della dimensione del quotidiano che non nega l'inesauribile importanza della Storia. Il problema infatti non è mettere in antitesi i due termini facendo divergere i loro significati; la questione insieme teorica, metodologica ed etica (dal punto di vista dello studioso) piuttosto è quella di consentire al quotidiano di ciascuno, che è quello diffuso e comune, di farsi Storia, facendolo risaltare nell'intera portata dei suoi significati peculiari, cioè di riconoscere ad esso la sua valenza di terreno eminentemente ed immediatamente storico. Da questo assunto, da un lato si apre il problema di come procedere in questa investigazione del quotidiano così insostituibile per cercare di cogliere la natura dei processi e dei soggetti sociali tra i quali si vive; dall'altro lato si sfocia nella questione di cosa la sociologia debba tentare di diventare, quindi di cosa non deve rimanere (ed essere) o credere di mantenere, per poter comprendere realmente in un'epoca di tardo-modernità, dalle intersezioni generalizzate e complesse, quelle che sono le più dirette e insieme profonde espressioni del sociale. Da un lato, dunque, l'autore sostiene con decisione il ricorso al veicolo della

storia orale come punto di mediazione consapevole fra « la storia storica e il vissuto del quotidiano » (p. 11). Dall'altro Ferrarotti, nello sforzo che proseguirà per tutto il volume e che è uno degli elementi più significativi e positivi dell'intero lavoro, comincia a proporre i lineamenti di una vera e propria guida metodologica dell'impostazione aperta e « diretta » della ricerca sociologica. Vale a dire, in sintesi, che, per un verso, è a ciò che deve rappresentare la *conoscenza sociologica* che l'autore si riferisce; per l'altro, è ciò che costituisce la *ricerca sociologica* che egli sviluppa. Dove è da tenere ben presente che i due piani del discorso oltre che intrecciati sono qui, più che altrove, inestricabilmente interagenti e intersignificanti. La storia orale, come si diceva, è il primo momento di apertura del problema; questo, per il fatto che essa è specificamente la più diretta espressione della quotidianità, da raccogliere il più ampiamente possibile, il suo proprio « autoascolto », che assume anche un'immediata funzione critica potenzialmente molto dirompente, quella di costituire un veicolo « demistificante la macrostoria » (p. 13). La storia orale allora, che è proprio l'ambito privilegiato di emergenza attiva della sensibilità collettiva, si propone (certamente ed autonomamente) come storia della non-ufficialità, terreno che al di sotto delle pressioni deformanti della storia ufficiale attenta solo ai « grandi eventi » e diacronica, e cioè attraverso « le crepe e gli spiragli » che è possibile aprire in essa (e che comunque emergono irriducibilmente), fa venire alla luce le profonde « rappresentazioni mentali » dei concreti soggetti sociali (p. 18). La conoscenza sociologica deve intanto assumere il fatto di fondo per cui alla logica unilineare imposta alla successione degli eventi sociali o arbitrariamente riconosciuta in essi, oggi si va invece marcatamente sostituendo (e cioè riconoscendo come tale) una « simultaneità sincronica » di affermazione delle manifestazioni del sociale (p. 26).

In questo senso, nota Ferrarotti, se è vero che Mc Luhan, come studioso in specifico dei fenomeni di comunicazione di massa nelle società avanzate, è riuscito a cogliere questo profondo spostamento di accento nell'emergenza dei processi e delle attività del sociale, dalla logica diacronica dominante alla continua interazione di molteplici variabili tutte protagoniste dei loro atti, è vero però soprattutto, precisa l'autore con l'evidente volontà di legittimare una priorità intellettuale, che è stato il maestro di Mc Luhan, H. Innis, ad introdurre con forza il senso delle « interconnessioni del sociale » a partire proprio dal riflesso in esso delle variare personali concezioni della storia, cioè della sfera del vissuto temporale. ed è a questo proposito che Ferrarotti innesta, a nostro parere, l'analisi (correlata alla questione della storia orale) di quella che è la natura e la funzione dei mezzi di comunicazione di massa nel tessuto sociale contemporaneo. Perché alla rilevazione di Innis, per cui esistono nella realtà molteplici concezioni del tempo, fondamentalmente dipendenti dai vari modi di vissuto che lo riguardano, e quindi differenziati nei vari settori o gruppi della società, fa séguito la considerazione che ciò che importa preminentemente per rendere funzionali ed efficaci le forme di controllo da parte del potere costituito è allora proprio l'impossessamento del controllo del tempo, la sua omologazione generalizzata e in definitiva, e conseguentemente, « il potere di definire che cos'è la realtà » (p. 41). Questo è ciò che avviene sistematicamente con i mass-media, che distruggendo qualsiasi opportunità di presa di contatto diretto con gli avvenimenti, con l'impossessarsi dell'esclusività e della pubblicizzazione di essi, e col rovesciare flussi indifferenziati di informazioni che inabilitano le possibilità di reale conoscenza degli avvenimenti, col massificare perciò indistintamente il rapporto tra il fatto e il soggetto che lo percepisce negando i significati dell'uno e l'autonomia dell'altro, provocano come effetti appunto altamente funzionali per il controllo dei vissuti temporali, e della percezione della storia e del sociale, assuefazione e passività, condizione di semipnosi, atrofie delle facoltà d'immaginazione (p. 38).

Ecco perché, a partire dal significato e dalle implicazioni proprie della storia orale e di contro ai processi invece di massificazione deformante e riduttiva dei mass-media, non bisogna confondere per l'autore la conoscenza vera, approfondita e diretta, da quella che è la mera informazione, indotta e informe. L'una infatti, costitutivamente, comporta presa di contatto e partecipazione complessiva con le cose, mentre l'altra si riduce all'assunzione di flussi di indicazioni dal tragitto unidirezionale e dalla veridicità estremamente artificiale. Quello che la conoscenza sociologica deve dunque evitare di ribadire è la « colonizzazione interiore », la « proletarizzazione dell'anima », l'« impersonalità del vissuto », lo « sfruttamento verticale », l'« agonia dell'autonomia dell'individuo »; mentre ciò che la sociologia deve ricercare e che deve progressivamente accogliere come privilegiato ambito di conoscenza è proprio la « parola parlata » (p. 57), che è sempre scambio di rappresentazioni dense di significati tra soggetti vivi e inconfondibili della realtà sociale. Quello a cui si assiste oggi, insiste Ferrarotti, è l'insorgenza sempre più affermata e diffusa di una pluralità di suoni culturali, differenziati e tuttavia legati reciprocamente dalla sincronicità delle « interdipendenze funzionali sistemiche » che muovono il reale (p. 63).

Qui si colloca bene, a nostro avviso, la seconda critica serrata dell'autore, indirizzata a quegli iper-intellettuali fautori (da tempo, notiamo noi) della cosiddetta fine della storia, tout court identificata con la crisi delle ideologie e dei paradigmi d'impronta storicista. Per Ferrarotti, e noi ci sentiamo di condividere pienamente qui le sue asserzioni, anzi rilevando in questo spunto critico una posizione che saremmo lieti di vedere sostenuta più frequentemente con questa chiarezza, l'intensità e la frequenza con cui viene riproposta questa supposta fine della storia nell'attuale pensiero occidentale non nascondono altro che un senso d'assedio, da « tribù bianca », che al di là dell'« avanguardismo » di maniera (seppur raffinato), originale nelle forme attuali rispetto ad altre passate, continua a non riuscire a cogliere (o a non porsi il problema di farlo) « l'alterità degli altri », le concrete diversità culturali, in breve ciò che appunto costituisce oggi — a svariati livelli — l'effettiva pluralità di espressioni culturali negli insiemi umani organizzati.

È vero che lo storicismo è in crisi « storica », che non racchiude più le griglie di spiegazione o anche solo di osservazione del reale, che la diacronicità dei processi monolineari evolutivi spiega pochissimo, anche e soprattutto a partire dal momento in cui, nota Ferrarotti, lo sviluppo tecnico-scientifico (testimonianza insostituibile di esso) si autonomizza e si ramifica senza pause. ma « perché mai il trionfo della tecnica dovrebbe coincidere con la fine della storia? Si può concordare che una certa nozione di storia, e di cultura e di modo di vita e anche di politica, sia entrata con essa in crisi, ma perché mai ciò dovrebbe significare la fine della storia, di qualsiasi storia, il suo blocco, il suo congelamento, la de-storificazione dell'esperienza umana? » (p. 72). Ferrarotti, così, inquadra criticamente i due poli che rappresentano il versante incapace di comprendere la versatilità del sociale nel « catastrofismo romantico », che nega la attualità della storia, e nell'« onni-calcolabilità meccanica », che vorrebbe quantificare il qualitativo anche laddove ne ignora i nodi significativi più specifici.

Bisogna perciò ritornare, o cominciare a fermarsi approfonditamente, su ciò che fa storia nel quotidiano, sulla temporalità vissuta e manifestata nei gesti comuni e continui da tutti quei soggetti del sociale nuovi solo perché finora compressi o ignorati, che occupano il « sottosuolo », che rappresentano le « culture inedite » o interi « popoli esclusi », e per i quali aggiungiamo noi non risulterebbe molto congeniale sentir parlare di fine di una storia che spesso essi devono ancora cominciare a gestire compiutamente e liberamente. Tutto nella vita delle conformazioni sociali è di natura interindividuale, cioè è processuale, dialettico e relazionale, come bene

sottolinea l'autore, perfino un fenomeno-limite come il carisma (di un individuo) in questa sede assunto a prolungato esempio particolare. In questo contesto questo riferimento consente a Ferrarotti di dimostrare che se la formazione di una massa più o meno indifferenziata di individui si costituisce a partire da un definito rapporto con un determinato centro o soggetto di potere (di dominazione, di controllo, di influenza totale, ecc.), d'altra parte è in base alle possibilità e agli strumenti di monopolizzazione di un insieme di individui, che non sono più comunità o popolo o classi (gruppi) sociali, ma decadono a massa succube e spersonalizzata, che una personalità singola o un'entità strutturata può diventare rappresentante di un carisma indiscusso e tuttavia mai irrelazionato.

È però nella terza parte del volume che decisamente e ampiamente l'autore passa a svolgere il piano del lavoro che all'inizio definivamo come il più metodologico, nel senso che ora ci si sposta dalla conoscenza sociologica (dai suoi contenuti) alla vera e propria ricerca sociologica (i suoi essenziali metodi di lavoro). Primo presupposto di una corretta e attenta ricerca sociologica è il condurla sul campo; cioè il superare quella fobia della «contaminazione manuale» che prende gli iperintellettuali e che spesso conduce all'elaborazione di un «pensiero predatorio», che come prima deleteria caratteristica ha precisamente quella dell'indifferenza verso l'ascolto diretto delle sue vive fonti di ricerca, quella per cui ad uno sforzo complessivo mirato a comprendere l'insieme delle motivazioni e dei significati del diverso che si ha di fronte, si preferisce «citarsi e re-citarsi di continuo... (provocando) un sapere a struttura autoritaria... (rappresentato da) un io latente rimasto infantile» (p. 118). Invece è l'apporto dal basso e dal di fuori che si rivela decisivo per la comprensione degli effettivi processi del sociale, la raccolta accurata di quelle testimonianze dirette, presenti, mutevoli, per la gran parte orali che inoltre possono realmente aiutare a focalizzare lo stesso senso dei materiali documentari. «La storia così "complessificata" sfugge alle categorie tradizionalizzate, forse comode ma anguste. Gli steccati disciplinari ne sono scossi; la storia politica e al più intellettuale, vale a dire la storia di vertice è costretta ad ampliare le sue prospettive, a farsi storia sociale e delle istituzioni, storia del costume, dei comportamenti medi, dell'economia e della mentalità. Da storia storica, più o meno marmorizzata, si scioglie nella fluidità problematica delle storie di vita. La storia dei principi deve accogliere, e accettare di venire riscritta, come storia dei sudditi. Storico e vissuto cominciano a dar luogo ad una stottile, inesplorata dialettica relazionale». (p. 117). Per cui il fine essenziale per Ferrarotti è quello di far convergere in un'unica determinata prospettiva di ricerca la storia e la sociologia, la narrazione e l'analisi empirica sul terreno, e dunque l'accoglimento delle storie di vita come fondamentale strumento interpretativo per una ricerca sociologica che sia innanzitutto «metodologia dell'ascolto».

Basarsi sulle storie di vita può consentire la costruzione di quel nuovo storicismo critico che, piuttosto che negare teoreticisticamente la storia, rispecchia la polimorfia e il polimorfismo del sociale, estendendo dunque la dimensione di ciò che è storico e sottolineando insieme la pienezza e la generalità della vita storica. Il compito di questa prospettiva è dunque quello di saldare la riflessione con la partecipazione globale all'oggetto di studio, il dato biografico «di vita» alle categorie concettuali, l'empiria del materiale (e quindi il suo carattere di «vissuto») con la progettualità teorica. La teorizzazione della «ripercorribilità» o della «ripetibilità» dell'evento (o fenomeno sociale), propria di linee di pensiero fautrici della monolinerità dei concreti processi temporali, può essere sostenuta solo riducendo alla sfera della tipicità e dell'uniformità le forme d'insorgenza dei fenomeni sociali. Ma ciò che si muove nel sociale non può essere pienamente ripercorribile per il fatto essenziale (anche se di frequente ignorato o mascherato) che comporta una multiformità

e dinamicità di sviluppi tali da risultare sempre profondamente eccentrico e centrifugo rispetto alle catalogazioni cui è sottoposto.

La ricerca sociologica in realtà, con questa impostazione, si « complessifica vivificandosi », se ci è concesso di dire così; essa infatti deve dare più di sé e anzi in certi casi deve proprio cercare di uscire da sé, nel senso di una ricerca di pura impronta intellettuale, per relazionarsi globalmente, progressivamente e certo anche faticosamente a questa particolarissima *dimensione d'esperienza* che è il mondo del sociale. Sul terreno strettamente metodologico perciò Ferrarotti procede ad enucleare tutto un arco di operazioni che, seppur a volte poco più che abbozzate come egli stesso anticipa nella prefazione del volume, tuttavia secondo noi costituiscono uno dei momenti più significativi del lavoro e più densamente ricchi di suggerimenti. È appunto al campo delle ricerche micro-sociologiche che bisogna rivolgersi premientemente, perché è nei fenomeni determinati del quotidiano vissuto (e comune) che si può rintracciare « la sostanza dello stile di vita »; e in questo, nel rifiutare decisamente qualsiasi intenzione o teorizzazione della « ripercorribilità » degli elementi del sociale, è piuttosto con i metodi qualitativi che va condotta progressivamente la ricerca, operando una messa in relazione continua con ciò che si va a rilevare fondato « sul rispetto e sull'ascolto ». L'interazione siffatta che si viene ad attuare racchiude insieme « la sfida del qualitativo », « il fascino della narrazione », e rappresenta concretamente lo sviluppo più efficace di una metodologia « intero (ancor più) post-disciplinare » (p. 164); è all'occultato, all'apparentemente irrilevante, al meno noto che essa deve rivolgersi col fine di farlo emergere.

Lo studioso sociale allora, conclude Ferrarotti facendo convergere le sue analisi « operative », ha il compito cruciale da un lato di autocollocarsi socialmente per inquadrare la sua medesima storia, e di interrogarsi costantemente per acquisire quella criticità di fondo che è anche complessiva disponibilità di base, senza la quale ogni approccio di ricerca sarebbe isterilito in partenza; e dall'altro lato di costruirsi un'attrezzatura di lavoro, modificabile ed elastica ma anche accurata e necessaria, che lo sostenga in questa con-ricerca, in questa interazione globale che è costituzione di una relazione profonda con i soggetti che andrà a contattare. Qui, anche opportunamente in effetti, le considerazioni metodologiche di Ferrarotti si fanno addirittura tecniche, anche se non per questo scisse o scindibili dal precedente contesto: nell'evidenziare il problema, qui evidentemente centrale, della trascrizione dei racconti di vita in seguito a questa primaria « osservazione partecipante » del ricercatore (p. 172); nell'impostare le diverse e necessarie attività preparatorie, essenziali per la costituzione di quel « patto fiduciario » che apre la strada all'effettiva interazione reciproca; nel mantenere costante e crescente l'attenzione al contesto, che è « il quadro storico specifico » in cui si situa ogni specifica esperienza contattata e che riflette come nient'altro quelle che sono le coordinate d'esistenza di ciascuna peculiare soggettività; nel coordinare tutta la mole dei « materiali biografici » che vengono spontaneamente alla luce e che delucidano assai efficacemente il contorno di vita attraverso cui si articola un determinato vissuto. In definitiva, riassume Ferrarotti, e noi crediamo di renderne il senso considerando queste affermazioni come rappresentative dell'intero lavoro, il nesso fondamentale da rintracciare è proprio quello fra tempo e vissuto: « Di qui, il nesso fondamentale fra contesto e tempo e, simmetricamente, fra tempo e vissuto. Ogni contesto ha una sua temporalità specifica, il suo ritmo evolutivo, il tempo del suo movimento. D'altro canto, *OGNI STORIA DI VITA È UN VISSUTO NEL QUADRO DELLA SUA TEMPORALITÀ* (sott. dell'autore)... Il quotidiano ripresenta con forza il tempo di vita nella sua connotazione esistenziale, differenziandolo rispetto al tempo storico e al tempo istituzionale. Si fanno qui evidenti i limiti delle concezioni del quotidiano che lo riportano e ne esauriscono il senso nella

pura ripetitività, ossia nell'iterazione e nella riproduzione come strumento di ordine e di controllo sociale» (pp. 185-7).

Ci si consenta in sede conclusiva di osservare che, quasi paradossalmente, quello che più ci è mancato nella presente lettura è stata semmai una maggiore organicità tra le parti di un discorso anche potenzialmente così proficuo. Vale a dire l'impressione a volte di una latente slegatezza tra alcuni dei suoi passaggi maggiormente significativi, e quindi l'esigenza da parte nostra di assistere ad un maggiore svolgimento di alcuni degli spunti considerati, di un loro più marcato approfondimento «in sincronia», e questo proprio a partire dal grado di condivisione e di interesse che si può provare verso di essi. Per fare un esempio, che è per noi fortemente indicativo, a proposito dell'analisi cruciale sul controllo delle temporalità vissute, cioè sul potere che si micro-articola a livello di dominio delle temporalità individuali (del senso individuale del tempo), l'autore ci avrebbe potuto offrire degli sviluppi molto più estesi di quelli proposti, che la fondatezza e la carica stimolante delle considerazioni di base ci fanno senz'altro desiderare.

CARMELO GAMBACORTA

Il ritorno di Léon Walras

La recente pubblicazione del *corpus* degli scritti monetari walrasiani è un evento editoriale di grande rilievo: per l'importanza dei testi che vengono presentati e per la lettura che ne propone la lunga introduzione di Gaspare De Caro [*Léon Walras dalla teoria monetaria alla teoria generale della produzione di merci*, pp. 5-200], davvero aria nuova in un dibattito ai limiti dell'asfissia, come è da decenni quello su Walras*. Raccolti per la prima volta, questi scritti walrasiani — di economia pura, economia applicata e politica economica — attestano un quarantennio di riflessioni sul tema, dal 1860, l'anno dell'esordio di Walras negli studi economici, al 1899, alla vigilia della quarta edizione degli *Eléments d'économie politique pure* che di fatto concluse la sua attività teorica. Sono scritti largamente dimenticati dall'attuale dibattito teorico, che pure continua ad avere in Walras un ricorrente punto di riferimento, o addirittura inediti (vanno ricordati almeno quelli relativi agli *Eléments d'économie politique appliquée*, un trattato sinora sconosciuto, scoperto nel *Fonds Walras*, di Losanna). Ma, come si è detto, le intenzioni e i risultati della raccolta non sono meramente celebrativi. Al lettore che conosca i termini del dibattito su Walras negli ultimi cinquanta anni, il titolo stesso appare provocatorio.

Non si è sostenuta — da John Hicks a Joan Robinson, da Patinkin a Morishima — l'irrelevanza della moneta nel sistema teorico di Walras, la necessaria incongruenza tra l'approccio statico dell'economia pura walrasiana e i problemi monetari, peculiaramente dinamici? Non è universalmente acquisita l'incapacità del sistema dell'equilibrio generale, fondato su ipotesi di conoscenza perfetta, di assoluta trasparenza del mercato, a dar conto dei fenomeni monetari che, come insisteva Keynes, sono caratteristica necessaria di un mondo economico dominato dall'incertezza?

Ora, gli scritti raccolti in questa antologia sollevano molte perplessità su tali valutazioni. Per fare un solo esempio: come accreditare a Walras una teoria della neutralità della moneta, quando per un quarantennio egli andò proponendo provvedimenti sempre più radicali di riforma monetaria, di neutralizzazione politica degli squilibri originati nella circolazione? Ma, d'altra parte, come conciliare tali preoccupazioni con l'effettiva riduzione walrasiana della moneta al quadro statico dell'economia pura? Qui evidentemente si pone un problema che investe non solo la tematica monetaria, ma in generale i significati essenziali della concezione scientifica di Walras. E il problema non può essere risolto semplicemente eludendo gli scritti che lo mettono in evidenza, come avviene nell'attuale dibattito, che sostanzialmente insiste a frequentare un solo testo walrasiano, la quarta ed ultima edizione degli *Eléments d'économie politique pure*. Con notevoli rischi interpretativi, sostiene De Caro, poiché qui Walras, nel suo eroico sforzo di formalizzazione, lascia troppo im-

* Cfr. LÓN WALRAS, *L'economia monetaria*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1985, 2 voll., pp. 949; introduzione di Gaspare De Caro.

plite o riassume troppo drasticamente le ragioni profonde — epistemologiche, metodologiche, politiche — che dettarono la versione definitiva della sua economia pura. E tale ermetismo è senza dubbio all'origine di molti equivoci degli interpreti. Ma soprattutto pesanti elementi di distorsione derivano dalla interessata dislocazione della teoria walrasiana in altri contesti metodologici e politici. Questo, rileva ancora De Caro, è avvenuto soprattutto con l'annessione di Walras alla « controversia keynesiana », mutilato nei contenuti e svuotato dalle ragioni peculiari che secondo Walras autorizzano la statica a dar conto dei fenomeni della dinamica: sicché questa larva teorica, valicando i limiti del dibattito economico, è diventata « un feticcio epistemologico per l'intera area delle scienze sociali ».

Sono constatazioni che mettono in grande evidenza la necessità di tornare direttamente ai testi walrasiani. E alla loro storia interna. Infatti in un quarantennio di ricerche l'economia pura walrasiana subisce, attraverso le quattro edizioni degli *Eléments*, un'evoluzione i cui termini devono essere chiariti se davvero si vogliono comprenderne i risultati finali. E tale evoluzione appare tutt'altro che indipendente dai drammatici eventi di cui Walras, come risulta da questi scritti, fu attento e appassionato osservatore, dall'episodio espansionistico del Secondo Impero con la sua conclusione catastrofica agli anni della Grande Depressione: sicché tra gli impulsi essenziali della ricerca walrasiana non deve essere ritenuto secondario quello di dare una risposta ai rischi, ritenuti imminenti, di « dissoluzione sociale ».

Nella ricostruzione di questa vicenda scientifica, ed essenzialmente col supporto degli scritti monetari, la lettura proposta da De Caro ottiene due risultati di grande importanza e novità: una precisa periodizzazione della biografia scientifica di Walras e una plausibile definizione, all'interno di ciascun periodo, del nesso tra le proposte politiche walrasiane e le formulazioni dell'economia pura. Un problema, quest'ultimo, che da Schumpeter in poi troppo facilmente si è ritenuto di risolvere separando le « discutibili filosofie » di Walras sulla « giustizia sociale », il suo « progetto di nazionalizzazione della terra », i suoi « progetti di controllo monetario », dal suo « superbo risultato in economia pura ».

Senza entrare nei dettagli di una ricostruzione assai ricca, mi limiterò ad elencare le tappe di questo itinerario scientifico. Nel periodo iniziale, concluso con la prima edizione degli *Eléments* (1874), Walras si colloca sostanzialmente su posizioni di ortodossia liberale. L'economia matematica rimuove, con la teoria marginalista del valore, le implicazioni antagonistiche dell'economia classica; ma di questa accoglie esplicitamente l'eredità epistemologica. La statica si propone come ripetizione astratta delle regolarità del mercato atomistico e come garanzia teorica della sua convergenza all'equilibrio. La tensione realistica del modello impone peraltro alla statica un fondamento dinamico: l'equilibrio generale definito dall'economia pura ha come condizione costitutiva la garanzia istituzionale che la moneta conservi il suo valore nel tempo; ma questa garanzia, in conformità con l'ortodossia liberale si limita alla ricognizione del valore merceologico della moneta. Va tuttavia rilevato che questo approccio dinamico alla problematica monetaria consente ora all'economia walrasiana una accurata rilevazione delle caratteristiche squilibranti della moneta, alle quali secondo i suoi critici keynesiani ed antikeynesiani Walras sarebbe stato del tutto insensibile; laddove — ed è questo il vero problema ermeneutico — tali caratteristiche furono deliberatamente rimosse dalle successive versioni dell'economia pura.

Nel secondo periodo, culminato con *Théorie de la monnaie* (1886), il succedersi di gravi crisi monetarie infirma questo quadro armonico. Walras continua a credere nella capacità di autoregolazione dei settori « reali » dell'economia, ma non crede più nella capacità del mercato monetario di conseguire autonomamente l'equilibrio. La teoria monetaria applicata viene pertanto nettamente separata e contrapposta

all'economia pura, diventa il terreno di ricerca di un sempre più accentuato interventismo statale sui fenomeni della circolazione. E questa separazione comporta l'introduzione di importanti innovazioni analitiche nel modello puro dell'equilibrio generale, che nella seconda e nella terza edizione degli *Eléments* preludono ad un radicale cambiamento di significato dell'economia matematica.

Nell'ultimo periodo Walras deve prendere atto delle resistenze sociali alla riforma monetaria. L'analisi parziale dello squilibrio monetario si rivela improduttiva perchè manca la condizione essenziale della sua validità, la tendenza all'equilibrio nel settore « reale »: la crisi appare ora a Walras come la condizione « regolare e permanente » del mercato atomistico in tutti i suoi settori. E la proposta politica si conforma a questa constatazione: lo Stato pianificatore, l'« entrepreneur unique », garante dell'equilibrio nell'intero sistema, si presenta come l'approdo necessario della lunga ricerca walrasiana.

È abbastanza singolare che il dibattito su Walras abbia sostanzialmente ignorato questa conclusione, accreditando piuttosto, nella tesi di una essenziale continuità di preoccupazioni scientifiche e politiche, la leggenda di un Walras pertinace codificatore matematico dell'ordine economico liberale. Tanto più singolare è questa rimozione in quanto, come suggerisce plausibilmente De Caro, appunto l'introduzione dell'ipotesi socialista nell'ultima edizione degli *Eléments* (ma era già formulata negli scritti di economia sociale e di economia applicata dell'ultimo periodo) può dar ragione di alcune fondamentali innovazioni analitiche, tra le più controverse nel dibattito degli economisti: prima tra tutte la riduzione altrimenti incomprensibile della moneta alla statica. Secondo la lettura proposta da De Caro, annettendo al modello dell'equilibrio l'ipotesi dell'imprenditore socialista Walras deve riformulare l'economia pura nei termini di un « teoria generale della produzione di merci », di una teoria cioè che dia conto di entrambe le possibili varianti istituzionali del sistema economico, il mercato decentrato e il mercato pianificato. È evidente che in questa duplice destinazione l'economia pura si colloca in una nuova dimensione epistemologica rispetto alla prima edizione, rompendo allo stesso tempo con le tradizioni del pensiero economico classico e con le altre varianti del pensiero marginalista. Essa non si propone più come riflesso teorico immediato dell'esistente, ma come diretta prefigurazione di un'economia possibile. Infatti soltanto l'ipotesi socialista realizza le condizioni statiche richieste dal modello, garantendo che durante il mercato « periodico » (il periodo di validità del piano) non ci saranno cambiamenti nelle qualità e nei prezzi. Rispetto alla dinamica del mercato « permanente » il modello afferma invece la propria generalità con un peculiare procedimento analitico: se la presenza degli squilibri è esclusa per definizione, le condizioni di equilibrio imposte al sistema ne recepiscono formalmente la possibilità. Ma la generalità del modello, la sua rilevanza anche per la dinamica del mercato atomistico, non può essere affidata ad un passaggio diretto, *puro*, giacché nella definizione del mercato permanente cadono esplicitamente le ipotesi dell'economia pura: nessuna « conoscenza perfetta » è più ipotizzabile, nessun costo nullo dell'informazione, nessuna sterilizzazione del tempo. Perciò il passaggio non può che essere indiretto e parziale: come Walras, inascoltato, avverte con grande forza, esso richiede analisi applicate e mediazioni politiche che hanno una sede scientifica separata, l'economia applicata, in cui vigono pienamente dinamica e incertezza. E comunque, in tali condizioni, l'equilibrio generale definito dalla teoria pura non può mai essere conseguito. Si può dunque concludere che i modi e i fini della presenza di Walras nell'attuale dibattito sono sostanzialmente abusivi.

Limitandomi a questo resoconto assai sommario dei termini nuovi che la lettura di De Caro propone alla discussione dell'economia walrasiana e rinunciando a ri-

cordarne gli ampi sviluppi storici e analitici, in questa sede mi sembra importante richiamare l'attenzione su un altro aspetto essenziale del problema Walras, sul quale già aveva insistito un precedente studio di De Caro [*Sulla genesi dell'economia pura. Questione sociale e rivoluzione scientifica in Léon Walras*, in L. Walras, *Introduzione alla Questione sociale*, Roma 1980, pp. 1-92] e che ora viene riproposto con forza dalla lettura del sistema walrasiano nei termini di una «teoria generale»: l'irrinunciabile solidarietà, fermamente invocata da Walras, tra economia e sociologia.

All'origine di tutte le incomprensioni e deformazioni che la storia del pensiero economico ha riservato a Walras, certamente un posto di rilievo spetta ai suoi pretesi continuatori della Scuola di Losanna, a Pareto in particolare, la cui programmatica sterilizzazione dell'equilibrio generale dai significati politici originari portò appunto il suo attacco essenziale all'unità walrasiana di economia e sociologia, «relegando la sociologia — scrive De Caro — alla conoscenza per cataloghi, dubbiamente esaustiva, del reale alogico» e destinando l'economia «alla gratuità speculativa, all'analisi di comportamenti ritenuti impossibili». Andava così perduto l'essenziale ancoraggio ai dati di osservazione preteso dalla «meccanica economica» walrasiana, e con esso il fondamento della asserita omogeneità tra economia di mercato ed economia socialista. Che cosa fonda infatti la possibilità di una teoria generale? La risposta di Walras è esplicita: il rapporto salariale è un «residuo irriducibile», è condizione sociale irrinunciabile, perché è la garanzia della produttività sociale, la molla che traduce in dinamismo del sistema «lo stimolo del bisogno, del desiderio del consumo». Ed è in riferimento a questa condizione sociologica che il modello economico può pretendere di definire le soluzioni *generali* che assicurano l'efficienza e l'equilibrio del sistema sociale. Tradotta in termini di *économie sociale* — di sociologia, perché, come scriveva Walras al sociologo americano Giddings, «se la parola non c'è la cosa vi si trova» — la Teoria generale della produzione di merci si rivela Teoria generale del lavoro salariato. E la possibilità economica dell'imprenditore unico, in alternativa al dato storico dell'imprenditore multiplo, ha importanza scientifica solo in quanto l'economia sociale accerta la sua capacità di garantire un quadro istituzionale più adeguato al sussistere del «residuo irriducibile». Le «condizioni ideali» della sociologia walrasiana liberano la produzione di merci dall'ipoteca privatistica che grava sin qui sulla scienza economica, separano efficienza e proprietà privata dei mezzi di produzione, polarizzano la dialettica sociale sui due «tipi ideali» dello Stato, soggetto collettivo, e del lavoratore salariato, ultimo depositario dell'«individualismo». Lo Stato è «l'agente naturale e necessario» delle «condizioni sociali generali» del lavoro salariato: a cominciare dalla proprietà pubblica delle risorse naturali. Questa vecchia indicazione liberale di Walras, chiamata dapprima a perfezionare la separazione tra Stato e mercato, rivela infine altre essenziali possibilità, esaltate dall'ipotesi socialista: esclude radicalmente il salariato dalla ricchezza non prodotta, e dunque lo riduce definitivamente alla sua differenza specifica, al nesso necessario tra bisogno e prestazione lavorativa. E l'estraneità degli individui alla determinazione delle condizioni sociali generali viene legittimata come loro uguaglianza naturale in quanto portatori di capacità produttive.

Così l'«economista» Walras ricomponne l'unità dell'oggetto di scienza, riconoscendo l'astrattezza della distinzione tra i punti di vista dell'economia e della sociologia, indicando queste come articolazioni di una sola scienza sociale; e il metodo stabilisce — contro le operazioni chirurgiche degli interpreti — «la necessità di non separare la teoria della società economica dalla teoria della società in generale».

GAETANO CONGI

La California come mito*

L'avventura parte dalla California. È lì che la Nuova Gerusalemme ha le sue basi, in Filmore Avenue. È in California, a San Francisco, che il reverendo Jim Jones ha trovato dimora per la sua chiesa, ha organizzato il suo quartier generale. La cosa non è di poco conto. La California non è uno stato come un altro. È una terra speciale. Si affaccia sul Pacifico. È la porta dell'Oriente. È la fine del mondo. Bisogna averla conosciuta in prima persona, averci vissuto. È forse la sola regione del mondo in cui si possa realizzare in pieno il vivere relativo. La demarcazione fra sonno, sogno e veglia si fa sottile, quasi inesistente. prevale la leggerezza dell'essere, un vivere attraverso, camminare verso il non sapere esattamente per dove, l'impermeabile aperto, disposti al sole o alla pioggia, che è del resto leggera e discreta come una carezza inesperta o timida, per lo più surrogata dalla nebbia che grava, a banchi irregolari, anche d'estate sulla baia, autentico tunnel d'entrata nel mondo dell'ignoto.

Sta di fatto che in nessun altro Stato dell'Unione si ha la sensazione netta d'aver lasciato l'Occidente alle spalle, d'aver bruciato i ponti con il vecchio mondo. New York è ancora Europa. Il suo fascino è una nostalgia. È un cocktail di razze, di lingue, di cucine. Non è una città. È una sala d'aspetto. Nessuno sa bene di che cosa. La sua fretta è spesso la vorticoso attivissima angoscia del formicaio in pericolo. Il brusio del suo traffico è un basso profondo di Bach interrotto da improvvisi colpi secchi, clangori metallici d'incerta provenienza, misteriosi messaggi ultraterrestri. New York è la sublimazione di una claustrofobia. La rocciosa isola di Manhattan tenta l'assalto al cielo con le sue torri di vetro e acciaio. È una San Gimignano priva

* È il testo introduttivo della ricerca «Sacro, sangue, potere», riguardante il «Suicidio di massa nella Guyana dei membri del People's Temple», disegnata da F. Ferrarotti e affidata a E. Pozzi (per la struttura socio-psicologica dei seguaci del Rev. Jim Jones) e a E. Campelli (per la trattazione del fatto nella stampa italiana). Per una prima anticipazione della ricerca, cfr. F. Ferrarotti, «Il nostro inviato al Tempio della morte», in *Corriere della Sera — Supplemento*, 3 marzo 1979; di prossima ripubblicazione in AA.VV., *Nuovi movimenti religiosi*, ed. Ianaa, Roma.

del senso del limite. O una torre di Babele che si contenta e lussureggia nella sua confusione. In ogni caso cresce su se stessa con la cupa gioia d'una formazione neoplastica in cui trionfo e morte coincidono. Bisogna cominciare a risparmiare l'acqua, a vivere accalcati senza toccarsi, a raccogliere con devota attenzione la merda del proprio cane, a non fermarsi la notte in certe strade, ed evitare il parco all'imbrunire. Presto l'aria sarà razionata. Il contatto umano lo è già. Prevale la spinta anonima, la gomitata a tradimento.

La California ha ancora il fascino della frontiera. Nuova o vecchia, che importa? L'importante è che non sorga il senso del limite, l'angustia dello steccato, la parete divisoria fra reale e irreale, fra concreto e immaginario. Fiumi di parole si sono versati sulla frontiera, sulla sua funzione nella storia americana, sui fantasmi che è capace di creare questa idea di una porta che resta spalancata su spazi illimitati, dove uno può incontrare, indifferentemente, il vecchio rude pioniere e *Easy Rider*, il *cow boy* a cavallo e il *drop out* in motocicletta. In California la frontiera non è un tema di dissertazione accademica, non è il pretesto per una dotta discussione intellettuale. È un'esperienza esistenziale, un fatto della vita. Pesa su tutti i gesti, gli atti, gli atteggiamenti e i comportamenti quotidiani delle persone.

La California è la sola regione del mondo in cui i versi di Goethe, nel *Chorus Mysticus* alla fine del *Faust*, hanno una perfetta corrispondenza nella quotidianità: «*Alles Vergängliche — ist nur ein Gleichnis...*». Tutto ciò che esiste, che è oggettivamente reale, presente, non è che una similitudine, tiene il posto di ciò che esiste realmente, ma che è nascosto, non ancora rivelato, in attesa di venire scoperto. La vita, le cose, le persone che si vedono in giro, che passeggiano alla Fisherman's Wharf e che si attardano ad ammirare gli stupendi tramonti dal ponte della *Golden Gate* sono solo maschere, labili larve d'un mondo più vero e non ancora raggiunto, il paradiso di cui la California è insieme la premessa, la promessa e il presentimento. Per questa ragione era chiamata la *Lotus Land*, la terra del piacere, ma in primo luogo la terra della dimenticanza, dell'oblio, della dolce atarassia più zen che stoica, che trascura la scelta perché sa che le scelte, non importa quanto scientifiche o razionalmente calcolate, sono tutte egualmente irrilevanti tranne la scelta suprema di non scegliere, di lasciarsi andare, di accettare gli altri e se stessi, al di fuori della spirale nevrotica della concorrenza e del confronto, della violenza e della sopraffazione.

Questa dolcezza maliarda, attirante e perfidamente, sottilmente svuotante dall'interno, questa blanda tentazione verso l'indistinto che smussa ogni istinto troppo marcato e scorge e denuncia in ogni

posizione troppo precisa e rigida il precoce irrigidimento del cadavere, è già scritta nel clima, morbido ed elusivo. La California è una donna che si è addormentata sulle rive alte e burrascose del Pacifico, una bagnante formosa e distratta che ha fatto tardi, troppo tardi per ricordare l'indirizzo di casa. C'è ovunque in California questo senso di distratta provvisorietà, dove persino le case e gli alberghi del *Camino Real* hanno l'apparenza (o anche la sostanza?) di case di carta, quinte di teatro, messe su in fretta per il divertimento di qualche turista di passaggio. Forse qui più che altrove è stato preso sul serio il detto evangelico che « non abbiamo su questa terra cittadinanza permanente ». Ma la massima paolina del « *non habemus hic manentem civitatem* », che in altre culture, presso i calvinisti di Ginevra o i riformati di Prussia o nelle grandi libere città marinare della Lega Anseatica, ha voluto dire la rinuncia alle pompe edonistiche romane e il reinvestimento produttivo del capitale con la foga maniacale di chi si senta perduto al di fuori dei binari della professione-vocazione, in California si stempera nella rinuncia a cercare domicilio permanente. Ci si contenta di un soggiorno precario, purché il vento non spiri troppo forte e il sole non cacci tutte le nebbie che impediscono di guardare il mondo troppo da vicino e la pioggia sia più simile a quella con cui Giove fecondava le sue concubine del momento che agli autentici acquazzoni che fanno straripare i torrenti. Nel clima variato e incerto della California, così eternamente sospeso fra primavera e autunno, salvo gli intermittenti furori pre-messicani del Sud, già si leggono i caratteri della regione sacra al « non più » e al « non ancora ».

Da qui si salpa, si levano le ancore. Per dove? Non ha importanza. Si va in California; anzi, si fugge in California. Ci si rifugia. Senza programmi. In primo luogo, per salvarsi dall'Occidente e dal suo naufragio; quindi, per crescere con il resto del paese o con il mondo che si salverà, se avrà da salvarsi: « *Go west, young man — and grow up with the country* ». C'è dunque, nella crescita della California, un primo aspetto negativo: la fuga da un mondo divenuto ormai insopportabile, invivibile. Un tempo l'Europa era rifuggita e abbandonata, in fretta, clandestinamente, dai Padri Pellegrini, come si abbandona velocemente una nave che affonda. Ma perché fuggire in California? La risposta a questa domanda non è strettamente necessaria. La California sembra essere un bene in sé, incarna l'El-dorado odierno. Non è essenziale arrivarci con dei piani, idee, progetti. L'importante è arrivarci: *just being there*. Ci fosse o meno l'oro, date queste premesse, la « febbre dell'oro » non può sorprendere. Né può essere motivo di sorpresa che appunto in California si

sia sviluppata l'industria del futuro: l'oro si è tramutato in silicio. Forse solo in California poteva verificarsi il fenomeno della « Silicon Valley ».

La bella addormentata lungo le coste del Pacifico si è svegliata come potenza economica. Con venticinque milioni di abitanti, ha la base demografica più ricca fra tutti gli Stati dell'Unione. Il suo prodotto nazionale lordo costituisce il dodici per cento di quello nazionale. Ad eccezione dell'Alaska, favorita dalle medie statistiche perché galleggia su un mare di petrolio e conta solo mezzo milione di abitanti, e dello Stato del Connecticut, in cui per tradizione vanno a risiedere i ricchi dirigenti industriali e i professionisti di successo che non vogliono venire strangolati dal fisco aggressivo della città di New York, è lo Stato con il più alto reddito *pro capite* (quattordici mila dollari all'anno, circa 25 milioni di lire). Ma non è tanto la cifra del reddito che conta quanto il modo con cui è prodotto. La California produce reddito con industrie giovani e con il terziario avanzato.

I giornali informano che San Francisco e Los Angeles sono un autentico concentrato di talenti, un serbatoio di intelligenza, con il quattordici per cento dei laureati in fisica e in ingegneria di tutta l'America. Poco più d'un decennio fa, le università californiane, dalla Stanford all'UCLA (Università della California a Los Angeles), al CALTEX (California Institute of Technology) e specialmente all'università di Berkeley, erano gli *hot beds*, come si dice, vale a dire i luoghi privilegiati della contestazione studentesca e della protesta giovanile. Erano i tempi delle primissime fasi d'un movimento che doveva esplodere su scala mondiale. Qui i detonatori erano chiarissimi e prontamente individuabili: le discriminazioni razziali insieme con l'autoritarismo accademico e la guerra del Vietnam, con i convogli che partivano per l'Oriente appunto dalla baia di San Francisco, con gli studenti che cercavano di impedire alle navi di salpare e che mi ricordavano, con una punta di commozione, i primi socialisti italiani, quelli del 1911, che si stendevano con le loro donne e i loro figli sui binari per impedire la partenza dei treni con le truppe per la Libia.

Erano tempi eroici e talvolta comici, idealistici e pacchiani nello stesso tempo, in cui era già possibile cogliere le due facce del fenomeno California, con il suo caratteristico dualismo di calcolo scientifico e di manipolazione psicologizzante. Mario Di Savio, il leader di origine italiana del *Free Speech Movement* a Berkeley, parlando al microfono nelle grandi riunioni studentesche, fingeva di balbettare non tanto per imitare la famosa esitazione del raffinato accento di Oxford quanto per apparire alla folla del tutto spontaneo, autentico,

se non addirittura ipacciato e timido. A Watts, un sobborgo povero di Los Angeles — finiva l'estate del 1964 — erano intanto scoppiati i primi veri e propri moti neri, i *riots*, con scontri, incendio e saccheggi, intere notti di lotta con la polizia, la guardia nazionale la minaccia di secessione dei *Black Muslims*, la violenza pura delle *Black Panthers*, le teorizzazioni e gli esperimenti pratici dei capi studenteschi della contestazione globale.

Ceneri del passato. Ceneri? Soltanto ceneri? E fino a quando? Per ora l'avvenire non ha nulla di chiliastico, la Nuova Gerusalemme sembra ricacciata negli ipogei d'una consapevolezza tutta assorbita dalla razionalità, dalla scienza e dalle sue applicazioni pratiche in forma tecnica. Trionfano le industrie del futuro: l'elettronica, l'aeronautica, la spaziale, quella dei computer, la telematica. Nuove tecnologie e superarmi, le cosiddette « armi assolute », la cui funzionalità è lecito credere che consista nel rendere del tutto inutile qualsiasi funzionalità, hanno qui il loro luogo di nascita e il loro battesimo, le prove sperimentali che le rendono operative. Si chiarisce qui il mistero dell'economia californiana che sembra essere a prova di crisi. Il mistero si risolve pensando che questa economia non dipende per gran parte dall'andamento ciclico del mercato. Dipende da un committente relativamente sicuro e rigido, al di sopra delle vicissitudini del mercato capitalistico. Questo committente è il Pentagono. Basti pensare che l'industria manifatturiera che impiega il maggior numero di persone, circa il trenta per cento di tutta la forza lavoro disponibile, è quella delle tecnologie e che il suo cliente fisso ed esclusivo è il Pentagono.

Il benessere californiano, dunque, gronda sangue? È facile cadere nel demagogico, ma la questione andrebbe sollevata e, se i dati fossero aperti al pubblico, studiata a fondo. Nessun dubbio che nelle ambivalenze della California, Stato delle Industrie d'avanguardia e delle ricerche scientifiche sovraraffinate e nello stesso tempo culla delle religioni e dei culti più irrazionali e discutibili, sede del Caltex e di Stanford, ma anche della setta del « People's Temple » del reverendo Jim Jones, responsabile di oltre novecento suicidi, questa contraddizione, per quanto mascherata e « mediata » dalle buoni ragioni dell'opportunismo, sia da tenersi presente. Non è senza ragione che appunto nello Stato in cui la scienza si pone come forza direttamente produttiva anche il sacro celebri e consumi il suo paradosso, si ponga nello stesso tempo come promessa di beatitudine e tragica uscita finale dalla storia.

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

Max Weber, Su Simmel

Il testo qui presentato per la prima volta in italiano è ricavato dalla pubblicazione in inglese di alcune pagine weberiane conservate presso il « Max Weber Institut » dell'Università di Monaco. La traduzione, compiuta direttamente sul manoscritto da Donald N. Levine, è apparsa, con una breve introduzione, sulla rivista « Social Research » (vol. 39, 1972, pp. 155-63), col titolo Georg Simmel as Sociologist. E, vista la perdurante inaccessibilità del manoscritto, è proprio a quella traduzione di Levine cui si continua a ricorrere nella letteratura critica, anche da parte di autori tedeschi (si veda H. J. Dahme, Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie, Stuttgart 1981, pp. 21-24, in cui si ha una prima analisi critica del frammento).

Si tratta delle pagine introduttive ad uno studio su Simmel, cui Weber aveva dato come titolo Georg Simmel als Soziologe und Theoretiker der Geldwirtschaft ed al quale aveva incominciato a lavorare (è questa l'opinione di Johannes Winckelmann, riportata da Levine) nel 1908, subito dopo la pubblicazione della simmeliana Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Leipzig 1908, 1983). Ma il saggio weberiano, pur programmato già da qualche anno (come risulta da una nota al suo lavoro del 1905 su Knies und das Irrationalitätsproblem Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, 1973, p. 97), non fu mai completato, per il timore di Weber di poter in qualche modo danneggiare l'amico, che aspirava ad una cattedra universitaria di filosofia resasi disponibile a Heidelberg proprio nel 1908. Le gelosie accademiche, così presenti nel mondo universitario tedesco dell'epoca, che con tanta virulenza si accanì contro Simmel (cfr. Buch des Dankes an Georg Simmel: Briefe, Erinnerungen, Bibliographie, a cura di K. Gassen e M. Landmann, Berlin 1958, passim), devono, infatti, aver avuto gran peso nel demotivare Weber dall'aprire il capitolo del suo rapporto intellettuale con Simmel. Il frammento qui presentato costituisce così l'unico luogo, nella sterminata produzione weberiana, in cui quel tema risulta almeno programmaticamente impostato. Da qui il suo indubbio interesse: esso può arricchire di spunti e di suggestioni la riflessione sul rapporto Weber-Simmel.

Manca a tutt'oggi, nella ormai vasta bibliografia relativa a quegli autori, uno studio organico che abbia posto alcune fondamentali domande riguardo ai loro rapporti.

Quando ed in quali circostanze ha inizio uno scambio intellettuale che si sa dalle fonti biografiche essere stato così lungo ed intenso, come attesta-no, da un lato, Marianne Weber in Max Weber: ein Lebensbild (Tübingen

1926, 1950, passim), e, dall'altro, alcune lettere (oltre che il ricordo di Marianne stessa) in *Buch des Dankes...*, cit., pp. 127-35; 213-19)? Dalla biografia di Marianne si ricava la notizia che la *Philosophie des Geldes* (1900, 1977) fu la prima lettera impegnativa compiuta da Weber all'uscita dalla sua lunga crisi nervosa; mentre ne emerge l'immagine di un Simmel ingegnoso osservatore dei fenomeni culturali, e uomo dotato di calda umanità e sensibilità estetica, oltre che di eccezionali capacità di conversazione.

Ma ci sono altre domande che attendono una risposta: che cosa conobbero delle rispettive opere? Che cosa ne accettarono o ne rifiutarono? Fino a che punto, ed in che senso, si può parlare di reciproche influenze?

Proviamo allora a tracciare una breve rassegna delle risposte che la letteratura finora disponibile ha dato agli interrogativi che abbiamo sommariamente enunciato, tenendo conto che essa si è per lo più soffermata su aspetti particolari della relazione fra i due autori, lasciando sullo sfondo la complessa questione del confronto fra le loro intere produzioni (un esame, questo, che sarà pur necessario avviare, come ha osservato David Frisby nell'introduzione a *The Philosophy of Money*, tr. ingl. di T. Bottomore, London 1978, p. 14).

E così Ernest Troeltsch, in *Der Historismus und seine Probleme* (Gesammelte Schriften, Tübingen 1922, 1961, vol. III, pp. 573-74) ha sottolineato la decisiva influenza di Simmel nell'interpretazione weberiana di Nietzsche; una direzione di ricerca ripresa in anni più recenti da Eugene Fleischmann che, in *De Weber à Nietzsche* («Archives européennes de sociologie», V, 1964, pp. 190-238 in particolare le pp. 225 sgg. ha analizzato gli appunti weberiani in margine alla sua copia, fortunatamente pervenutaci, di G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907, 1923 (tr. it. parziale, con introduz. di G. Perticone, Torino 1923).

Altri, come Friedrich H. Tenbruck nel saggio *Formal Sociology* (contenuto in *Georg Simmel 1858-1918*, a cura di K. H. Wolff, Columbus 1959, pp. 61-99), pur partendo dal presupposto che l'influenza di Simmel su Weber è più grande di quanto non si sia disposti ad ammettere, ha preferito concentrarsi su quello che a lui appare un parallelismo epistemologico e metodologico, sostenendo che la «sociologia formale» simmeliana condivide con quella «comprendente» di Weber l'istanza di fondare il sapere su strutture «ideali»; considerazione, questa, fatta propria anche da L. A. Coser, *Masters, of Sociological Thought*, New York 1971 (tr. it. di F. Montanari Orsello, Bologna 1983). E sul comune retroterra kantiano di una tale impostazione si è soffermato Don Martindale *The Nature and Types of Sociological Theory*, Boston 1960 (tr. it. di N. Greppi e G. Piazzi, a cura di A. Izzo, Bologna 1968).

Convinto del comune debito con la tradizione neo-kantiana (che però non impedisce in Weber ed in Simmel esiti radicalmente diversi riguardo alla natura ed allo scopo della sociologia) appare anche Donald Levine, nella breve introduzione al frammento qui presentato. Ma del Levine, che è fra coloro che con maggiore continuità sono venuti insistendo sulla necessità di uno studio sistematico della mutua influenza dei nostri due autori, soprat-

tutto sul versante epistemologico (e ciò al fine di meglio capire il complessivo sviluppo del pensiero sociologico classico), si veda l'introduzione a Georg Simmel on Individuality and Social Forms, a cura di D. N. Levine, Chicago 1971 ed il saggio Ambivalente Begegnungen: «Negationen» Simmels durch Durkheim, Weber, Lukács, Park and Parsons nel volume collettaneo Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien, a cura di H. J. Dahme e O. Rammstedt, Frankfurt a M. 1984, pp. 318-87 (quel saggio è poi stato ripubblicato in Id. The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory, Chicago 1985, pp. 89-141).

Tesi a fare emergere sia in Simmel che in Weber una comune pessimistica filosofia della storia, appaiono gli studi di Arthur Mitzman: The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber, New York 1970, e Sociology and Estrangement, New York 1973. Egli insiste sulla complementarietà delle idee di Simmel e di Weber nel costruire una «sociologia della reificazione» che, nel contesto di una visione tragica della cultura, rende conto dell'«inevitabile trionfo» delle «creazioni umane sull'uomo creatore» (cfr. The Iron Cage..., cit., p. 176). Questo tema è presente anche in J. Faught, Neglected Affinities: Max Weber and Georg Simmel, «British Journal of Sociology», XXXVI, 1985, pp. 155-74.

Sul versante interpretativo tracciato da Mitzman a noi pare che possa collocarsi anche D. Frisby, Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory, London 1981. Ma il Frisby va più in là, sostenendo che l'«impressionismo sociologico» simmeliano, inteso come capacità di vedere la «scomposizione» e «differenziazione» rigida degli ordini vitali (rispetto al loro incessante fluire) cui è condannata la cultura moderna, dev'essere inteso non come semplice apporto suggestivo e stimolante alla sociologia weberiana, ma come autonomo e compiuto contributo ad una teoria sociale che sia in grado di riflettere sul destino tragico della civiltà moderna. È da notare, che Frisby prende le mosse dalla definizione che Lukács dette del pensiero di Simmel (subito dopo la sua morte), come «impressionismo filosofico» (cfr. Buch des Dankes..., cit. pp. 171-76 (tr. it. G. Lukács, Ricordo di Simmel, in G. Simmel, Arte e civiltà, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Milano 1976, pp. 115-22, in particolare p. 122).

Fra i contributi che, negli ultimi anni, hanno cercato di fare il punto sullo status questionis si rinvia a P. E. Schnabel, Die soziologische Gesamtkonzeption Georg Simmels. Eine wissenschaftshistorische und wissenschaftstheoretische Untersuchungen, Stuttgart 1974, che si sofferma sulle influenze esercitate da Simmel su Weber (pp. 102-114). Pure da vedere il volume Georg Simmel und die Moderne, cit., che raccoglie gli atti di un convegno tenutosi a Bielefeld nel 1982, con scritti, fra gli altri, di Frisby, Coser, Wolff, Levine, Nedelmann, Accarino, ed in particolare il saggio dei curatori Dahme e Rammstedt, Die zeitlose Modernität der soziologischen Klassiker. Überlegungen zur Theorie Konstruktion von Durkheim, Tönnies, Weber und besonders Simmel, pp. 449-78. Interessante, poi, è il lavoro di Yoshio Atoji, Georg Simmel and Max Weber, «Soka daigaku sociologica», 7, 1982, pp. 1-49 (poi in Id. Sociology at the Turn of the Century,

Tokio 1984, pp. 47-95), nel quale, fra le altre cose, si ipotizza che lo scambîo intellettuale fra Weber e Simmel abbia avuto inizio piuttosto tardi (nel 1908).

Desideriamo infine soffermarci, prima di un breve cenno sui contributi italiani, su di uno studio, ancora inedito, di Lawrence A. Scaff, presentato dall'autore nel corso di un seminario presso l'Istituto Universitario Europeo: *Weber's and Simmel's Germany: Culture, Science and Politics* («Summer School on Comparative European Politics», 23/6/86-11/7/86). Lo Scaff tenta di fornire una lettura del rapporto Weber-Simmel che si collochi su di una linea diversa rispetto a quella, definita come dominante, che, da Tenbruck a Levine, avrebbe insistito sulle somiglianze o divergenze epistemologiche e metodologiche. Quella interpretazione poggia a suo parere essenzialmente sull'ipotesi che Weber si sia per la prima volta accostato a Simmel leggendo *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (Leipzig 1892, 1905, 1923, tr. it. di G. Cunico, intr. di V. D'Anna, Casale Monferrato 1982), nel pieno della sua riflessione sul metodo delle scienze storicosociali, a partire dal 1902. Lo Scaff sostiene invece, anche sulla base del nuovo materiale documentario da lui presentato (da cui risulta, per esempio che il primo riferimento weberiano a Simmel, si ha in una lettera a Marianne del 1894), che i nostri due autori abbiano manifestato attenzione l'uno per l'altro sin dagli esordi della loro vicenda intellettuale, caratterizzata dal tentativo, da entrambi condiviso, di definire una sociologia della cultura capace di far fronte alla «trasvalutazione dei valori» imposta dalla modernità. Ma, in questo contesto problematico, l'«impressionismo sociologico» simmeliano si trasformerebbe, agli occhi di Weber, in un'«estetica dello psicologismo», del tutto inutilizzabile per penetrare la storicità delle tensioni ed antinomie emergenti dal conflitto fra sfere di valori e modelli di condotta (cfr. Scaff, op. cit., pp. 80-114).

Non molti, infine, i contributi in lingua italiana (prevalentemente sul versante dei lavori su Simmel) che si siano proposti la questione.

Pietro Rossi, collocando entrambi i nostri autori nel solco della tradizione dello storicismo tedesco contemporaneo, e soffermandosi, in particolare, sul confronto weberiano con *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, ha posto così in evidenza le critiche di Weber contro l'interpretazione psicologico-intuizionista della conoscenza storica in Simmel (cfr. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1956, 1971, pp. 207-15; 268-75). Osservazioni, queste, sviluppate più di recente da Vittorio D'Anna, che ha insistito sul «carattere estetico della storiografia simmeliana», a fronte dell'organizzazione in Weber del materiale storico in forma logico-concettuale (si veda l'introduzione a G. Simmel, *I problemi della filosofia della storia*, cit., pp. XV-XX).

Interessato al rapporto, sia in Simmel che in Weber, fra 'forme' e 'vita' in vista della conoscenza storica, appare Carlo Mongardini nella sua introduzione, *Aspetti della sociologia di Georg Simmel, a G. Simmel, Il conflitto della cultura moderna e altri saggi* (a cura di C. Mongardini, Roma 1976): «Weber va alla ricerca delle interazioni fra l'economia e gli altri

contenuti del sociale... Simmel invece vuole comprendere il significato delle forme economiche dall'interno delle forme stesse... esaminandole sul piano delle relazioni che esse instaurano con i soggetti agenti, che... danno ad esse significato e valore» (pp. CXVI-CXVII; ma passim).

Bruno Accarino, anche se in modo non sistematico, ha messo quindi in risalto forse più di altri, quel rapporto alla luce di alcuni nodi concettuali (imputazione - responsabilità - competenza), assumendo come tratto generale delle relazioni fra Simmel e Weber la tendenza di quest'ultimo ad « accentuare in chiave epistemologica » ciò che Simmel « ha interesse a sviluppare soprattutto sul filo della relazione individuo-gruppo » (cfr. La democrazia insicura. Etica e politica in Georg Simmel, Napoli 1982, p. 86 e passim).

Volte ad orientare la ricerca sulle differenze psicologiche e d'ambiente familiare e culturale dei due autori appaiono invece le osservazioni svolte da Franco Ferrarotti nella sua prefazione a G. Simmel, La differenziazione sociale (1890), a cura di B. Accarino, Bari-Roma 1982.

Nella loro introduzione alla Filosofia del denaro (Torino 1984) Alessandro Cavalli e Lucio Perucchi hanno poi sottolineato alcuni dei temi presenti nel 'classico' simmeliano meritevoli, ai loro occhi, di un puntuale confronto con sviluppi successivi del pensiero di Weber (il rapporto mezzi-fini nell'agire intenzionale; le nozioni di calcolabilità e di razionalizzazione nella vita moderna) (cfr. le pp. 15-18; il saggio introduttivo di Cavalli e Perucchi può anche vedersi ne «La Critica Sociologica», n. 69/1984, pp. 122-64).

Concludendo questa sommaria rassegna, bisogna peraltro ricordare che, al pari di Dahme e Scaff, anche Accarino, Cavalli e Perucchi prendono parzialmente spunto, per le loro considerazioni, dal frammento weberiano qui presentato (esso risulta inoltre citato da A. Dal Lago nell'introduzione a G. Simmel, Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia (1917) tr. it. di C. Tommasi, Milano 1983).

PIETRO L. DI GIORGI

Max Weber

George Simmel come sociologo e come teorico dell'economia del denaro

Le diverse reazioni suscitate dall'opera di Georg Simmel testimoniano che la valutazione del suo lavoro presenta aspetti fortemente contraddittori. Da un lato, si è portati a reagire alle opere di Simmel con un moto di irresistibile contrapposizione. In particolare, aspetti cruciali della sua metodologia risultano inaccettabili. Ai suoi esiti concreti bisogna guardare con riserva con inaspettata frequenza, e non è raro che essi debbano essere del tutto rigettati. In più, il suo modo di esposizione appare a volte curioso, e spesso esso risulta, per lo meno, poco congeniale. D'altra parte, non si può fare altro che riconoscere quanto la sua esposizione sia davvero brillante, e, ciò che è più importante, capace di ottenere risultati del tutto peculiari, ed irraggiungibili per chiunque volesse imitarlo. In verità, quasi tutti i suoi lavori abbondano di originali ed importanti spunti teoretici e delle più sottili annotazioni che in gran parte si trovano in volumi in cui non solo le osservazioni valide, ma perfino quelle erronee, contengono una tale ricchezza di stimoli per l'ulteriore corso del pensiero, che, a paragone, la maggior parte dei risultati, anche i più ragguardevoli, degli altri studiosi si rivela singolarmente povera ed asfittica. Lo stesso vale per le sue basi epistemologiche e metodologiche, e di nuovo, tanto più meno sostenibili esse forse appaiono in ultima istanza. Nell'insieme perciò, Simmel, anche quando si trova su posizioni sbagliate, mantiene a buon diritto la sua reputazione di pensatore fra i più eminenti, uno stimolo di prim'ordine per la gioventù universitaria e per i colleghi accademici (per quanto lo spirito di questi ultimi non appaia troppo pronto, né la loro vanità e/o cattiva coscienza troppo disponibile, a lasciarsi « sollecitare » da un uomo di cinquant'anni che nella carriera non è andato aldilà della posizione di professore straordinario, e che appartiene perciò ovviamente alla categoria degli « uomini non di successo »). Come possono essere ammortizzati questi contraddittori giudizi? Presentando un esame critico dello stile scientifico di Simmel nei suoi due maggiori scritti sociologici [*la Soziologie* (1908) e *la Philosophie des Geldes* (1900)], le seguenti considerazioni possono aiutare a rispondere a quella domanda ed a valutare la posizione di Simmel come scienziato, una questione singolarmente problematica per così tanti aspetti.

È superfluo dire che *nessun* problema è posto dal fatto che Simmel sia tuttora privo di quel riconoscimento « ufficiale » che sarebbe dato dal conferimento dello *status* di Ordinario cui egli avrebbe avuto diritto ben quindici anni orsono: i motivi di ciò - così banali - sono accertabili a Berlino ed in Prussia da chiunque voglia farlo. E, per quanto riguarda ciò che avviene fuori dalla Prussia, l'esperienza ha mostrato che ogni sforzo compiuto da

altre facoltà per offrire una cattedra a Simmel sarà vano finché le competenti autorità governative non si decideranno ad emanciparsi dalla tutela di quei personaggi prussiani che si sentirebbero sconfessati da una qualsiasi nomina di Simmel presso qualunque sede.

Crea molti più problemi invece il fatto che, a parte un certo entusiasmo acritico per Simmel, che obbiettivamente è scarsamente significativo, e non volendo considerare l'esistenza di un gruppo di estimatori molto competenti ed intellettualmente molto raffinati, che, pur muovendo critiche ad aspetti marginali del suo lavoro, concedono a Simmel un riconoscimento pieno e senza riserve del suo valore, la qual cosa vuol dire obbiettivamente molto; a parte tutto ciò, il fatto è che, non solo un gran numero di specialisti in *filosofia* lo detesta in modo evidente - ed il tipico carattere di convenzionalità delle attuali «scuole» filosofiche, a *nessuna* delle quali Simmel appartiene, basta da solo a spiegare ciò (prescindendo dall'eventuale incidenza di altre ragioni) - ma anche studiosi, cui bisogna guardare con molto rispetto in campi disciplinari attigui a quello sociologico simmeliano, pur inclini, per lo meno ad un primo esame, a riconoscere la validità della lezione di Simmel per certi dettagli, ne rifiutano poi in blocco l'opera. Fra gli economisti, per esempio, si può assistere a delle vere e proprie esplosioni di rabbia nei suoi confronti - alcuni particolari relativi a siffatti sfoghi umorali sono stati persino pubblicizzati - per non dire che dal medesimo circolo di specialisti proviene l'affermazione che l'arte di Simmel consiste in ultima istanza nel «dividere l'aria e poi rimetterla insieme». Certo questo atteggiamento molto diffuso che a volte rasenta l'astio, curiosamente *non si è mai* trasformato in una critica a Simmel coerentemente *sistematica*. Al contrario, tutti i suoi maggiori e più seri critici si sono finora venuti a trovare in una posizione simile a quella cui mi sono dovuto sopra riferire. Tuttavia, questo orientamento deve pur avere qualche fondamento per la sua esistenza, se non per la sua giustificazione come giudizio di valore. Quel ridicolo 'farsi la croce' davanti al *nome* stesso di Sociologia, che altri studiosi di primo piano e di riconosciuto talento hanno dovuto subire, a tutt'oggi, in Germania, non è sufficiente, in questo caso, a spiegare la strisciante animosità che appare chiara all'osservatore attento. Per capire ciò, può qui essere sufficiente fare un'osservazione molto generale: Simmel si serve di esempi tratti dai più diversi campi del sapere per illustrare un argomento sociologico, e ciò utilizzando di frequente l'«analogia». Questo procedimento analogico sarà qui criticato per l'incertezza dei suoi principi basilari (particolarmente pronunciati nel trattamento che Simmel riserva ai problemi sociologici).

Ora, si dà spesso il caso che per i particolari scopi simmelliani l'«analogia» possa rivelarsi utile in misura accettabile; ma lo specialista che deve occuparsi di quegli argomenti, guardando alla loro intrinseca natura od al loro specifico contesto, *deve*, dal *suo* punto di vista, considerare il loro aspetto, «analogico» come qualcosa di «estrinseco». Egli non può non considerare il fenomeno, ricostruito grazie a quella figura, come qualcosa di assolutamente «distorto» nella propria «essenza» e di incomprensibile

nelle proprie componenti causali. E non si tratta di una divergenza di poco conto, ma, come sarà discusso più avanti, essa si fonda su elementi inerenti proprio al tipo di ricostruzione « analogica » che Simmel trova utile per i suoi scopi. Ed allora, *dato che*, nel momento stesso in cui l'errore (dal punto di vista dello specialista) viene commesso, viene contemporaneamente alla luce una quantità apprezzabile di lavoro intellettuale creativo, mentre, d'altra parte, non è facile per lo specialista analizzare le basi ultime della propria sensazione di trovarsi di fronte ad un « errore »; ecco che, dopo un certo numero di esperienze di tale tipo, l'economista getta via stizzito il libro in un angolo e finisce così col non considerarlo più. Di solito, o almeno molto spesso, il punto decisivo è che, laddove lo specialista ha a che fare con questioni di « fattibilità », con problemi empirici, Simmel è invece volto a considerare il « significato » che si può estrarre dal fenomeno (o che si crede di poter ricavare).

Non è questo il luogo per indagare se i colleghi filosofi di Simmel, constatando come difficili problemi logici ed altre questioni filosofiche siano utilizzati da Simmel in termini « analogici », per illustrare argomenti di carattere totalmente eterogeneo, non finiscano poi per trovare in questo procedimento, che certo spesso colpisce per la sua caratteristica di *divertissement*, una legittimazione a non occuparsene seriamente — trascurando quindi di accertare se poi Simmel stesso con quel metodo raggiunga i suoi scopi. D'altra parte, poiché gli *interessi* ultimi di Simmel sono rivolti ai problemi metafisici, al « *significato* » della vita, e questi interessi sono molto presenti nel modo in cui egli affronta questioni essenzialmente tecniche, si può essere molto facilmente indotti a non dare giusto rilievo al fatto che egli ha anche contribuito all'approfondimento, all'interno del suo campo disciplinare, di problemi squisitamente tecnici, anche se a volte più come prodotti secondari; e ciò in maniera forse più apprezzabile di tanti professori di filosofia del giorno d'oggi.

Ma andiamo avanti. Le precedenti osservazioni erano doverose, ma ciò non significa che vi sia intenzione da parte nostra di tentare di convincere il lettore del valore delle opere di Simmel, le cui opinioni sono già abbastanza note. Lasciando da parte ciò, il nostro scopo è piuttosto quello di esaminare il suo stile sociologico nelle sue due maggiori opere sociologiche, con particolare riferimento sia al metodo che ai contenuti. Non c'è alcuna ragione d'indugiare troppo sulle spiegazioni dello stesso Simmel riguardo alla natura della sociologia ed al significato del suo metodo sociologico; preferiamo piuttosto capire il suo metodo seguendo il suo modo di trattare i problemi particolari. Considerato però che ci troviamo in un periodo in cui, anche da parte di sociologi che devono essere molto considerati si tiene ferma la tesi che il *solo* compito della teoria sociologica sia la definizione del concetto di società, non possiamo non affrontare prioritariamente anche tali questioni¹.

¹ Rilevanti a questo proposito le evidenti critiche che il Dr. O. Spann ha fatto ad alcuni punti essenziali dei concetti simmeliani di « società » e di « sociologia », prima però che appa-

Incominciando a parlare delle nozioni più generali: la «sociologia» è per Simmel una scienza che ha a che fare con «interazioni» fra individui. Ora, è chiaro che il concetto di «interazione» presenta ampi margini di ambiguità. Nel più ampio significato di *reciproco* influenzarsi di molteplici «unità» (in qualsiasi modo individuale), «interazioni» si danno, per es., in meccanica, fisica, chimica, ed in tutte le scienze naturali, nelle più diverse forme, con il risultato che l'interazione è considerata addirittura come «assiomatica».

La gravitazione è sempre gravitazione reciproca; non solo la collisione di due corpi che si muovono in direzioni opposte, ma anche l'impatto di un corpo in movimento su di uno immobile producono un'influenza su entrambi (mediante trasmissione di movimento, alterazione della velocità e della direzione dell'energia cinetica, generazione di calore). In realtà, si può dire che, in generale, entro l'ambito della realtà fisica, risulta difficilmente concepibile un'influenza che non sia in qualche modo «reciproca», nel senso più stretto della parola e come fenomeno *generale*. Questo si dà persino per le radiazioni solari sulla terra. Sebbene la terra riceva solo una minuscola parte dell'energia termica e luminosa proveniente dai raggi solari, essa non può non esercitare una qualche influenza sul sole, per una sorta di irradiazione di ritorno; sia essa infinitamente piccola, pure essa non è uguale a zero, se paragonata all'effetto di ritorno nullo della gran massa di raggi solari che si perdono nell'universo senza incontrare ostacoli.

Allorché allora si dice nella *Soziologie* di Simmel (p. 134) che l'«astratto desiderio di dominio», che si appaga nel constatare l'influenza (non importa *quale* carattere essa presenti) esercitata dalla persona dominante sull'altro individuo, si fonda su di un'«interazione»; e quando da ciò si desume, come non può non farsi, che i medesimi risultati sono garantiti dalla semplice possibilità di esercitare una qualche forma d'influenza (sul destino degli altri, perfino di coloro sulla cui esistenza la persona che vuole imporsi non conosce nulla; un dato questo comune anche a chi è costretto ad obbedire, che — lo si può riscontrare abbastanza spesso durante l'addestramento delle reclute — può non avere la più pallida conoscenza del nome oltre che della concreta esistenza di «chi comanda», ma sa solo di gendarmi, sindaci, piccoli funzionari, ecc.); ecco che allora, allo stesso

risse l'ultimo lavoro di Simmel (*Soziologie*). Mi riferisco alla discussione condotta nel suo volume *Wirtschaft und Gesellschaft* (Dresden 1907), in particolare le pp. 192 sgg. Nel seguito della mia esposizione non citerò il suo lavoro in relazione ad ogni singola osservazione. Farò qualche osservazione relativamente ai più importanti punti di accordo e di disaccordo. Rispetto agli studi precedenti su cui si appuntano le critiche di Spann, la *Soziologie* simmeliana, recentemente pubblicata, presenta modifiche notevoli, anche se non fondamentali. [L'opera di Othmar Spann citata da Weber può ora trovarsi in *Gesamtausgabe*, Bd. 1, *Frühe Schriften*, Graz 1974. Sul rapporto Spann-Weber, con particolare riferimento alle critiche a Simmel emerse nel testo weberiano qui tradotto, si rinvia a H. J. Dahme, *Soziologie als exakte Wissenschaft...*, cit., pp. 17-24 (n.d.t.)].

modo che nell'esempio sopra riportato tratto dal mondo fisico, si avrà un concetto di « interazione » così esteso che solo con il massimo di artificio si potrà parlare di un'influenza di tipo puramente « unidirezionale », per es. il caso di un uomo influenzato da un altro *senza che* che dia qualche elemento d'« interazione ».

(trad. it. di Pietro L. Di Giorgi).

RELIGIONI E SOCIETÀ

Rivista di scienze sociali della religione

*Pubblicazione semestrale - Anno I - gennaio-giugno
1986*

N. I Visibile/invisibile
**Contributi sull'identità del
fenomeno religioso**

Ed. IANUA - Officina libraria in Roma
Direzione: via S. Agostino 16 - 50125 Firenze

Autobiografia e carisma. Le memorie di un sacerdote «lazzarettista».

1. Il contesto

1.1 Le campagne del centro-Italia, nella seconda metà dell'Ottocento, furono attraversate da correnti di inquietudine e di oscure insoddisfazioni popolari, che talvolta dettero brusche scosse ai modelli socio-culturali «*di orientamento all'azione*»¹ dell'*ancien régime*; talaltra sfociarono in uragani impetuosi e distruttivi di ruoli sociali, valori condivisi, comportamenti collettivi; per lo più rimasero latenti, lavorando in profondità nelle pieghe nascoste della vita sociale, nelle opacità della storia. In un contesto di ridefinizione, non proprio pacifica, dell'assetto politico europeo, e di consolidamento degli stati nazionali al loro interno, in Italia veniva portato a termine il processo di unificazione nazionale, non senza un pesante fardello di «questioni» irrisolte: «meridionale», «sociale» e «romana». Quest'ultima, non solo fu l'espressione di un grosso conflitto politico che produsse laceranti contraddizioni nella società civile, ma soprattutto ne consentì la rappresentazione a livello simbolico. La «questione romana» fu il principale terreno di scontro su cui si misurarono a lungo due irriducibili concezioni del mondo: quella «religiosa» della società tradizionale e quella «profana» dell'emergente cultura nazionale, laica e «progressiva». La cosiddetta «*modernizzazione*»² non fu un processo lineare ma piuttosto una cesura netta³,

¹ I «modelli culturali di orientamento all'azione» («MOC») rappresentano categorie interpretative di medio raggio, circoscritte e definite dal contesto storico. Questo strumento analitico è stato approntato da T. Tentori nell'ambito di una ricerca sui ceti medi italiani (T. Tentori, *Modelli culturali di orientamento all'azione*, dattiloscritto in corso di pubblicazione).

² Intendo per «modernizzazione» quel peculiare momento della storia della cultura europea, in cui si andarono organizzando gli schemi cognitivi e socio-culturali propri della società industriale. L'aspetto che, in questo contesto, riveste un interesse maggiore riguarda le categorie e gli atteggiamenti della cultura laica nei confronti di quella tradizionale, che caratterizzava l'*ancien régime*. La mentalità moderna si fonda sulla riappropriazione del «profano», come rifondazione di uno spazio legittimo, affrancato dal dominio del «sacro» e dalle impermeabilità della cultura cosiddetta «popolare».

La scelta di utilizzare questo termine, per definire la laicizzazione mentale della società industriale, non è priva di dubbi. È noto, infatti, il dibattito sul significato e l'opportunità di definire «eclissi del sacro» un insieme di realtà tanto contraddittorie. Avendo, comunque,

una ridefinizione traumatica di zone della cultura, una trasformazione di modelli e comportamenti culturali, sopravvivenze, convivenze, utopie. Recenti studi di storici delle mentalità cominciano, in questi anni, a ricomporre un mosaico della vita delle classi subalterne italiane di fine Ottocento, assai meno segnata dall'immobilismo e dalla passività socio-culturali di quanto finora non si sia pensato⁴. Ne emerge un mondo di conflitti di mentalità, di resistenze e di irriducibilità sociali, di pratiche individuali e collettive che esprimono capacità di presa di coscienza delle trasformazioni, bisogni di rinnovamento e progettualità da parte degli « esclusi » dalla storia. Ne emerge, soprattutto, una revisione della categoria abusata della mentalità, non più imprigionata nella formula della « lunga durata »⁵, ma

precisato il significato circoscritto con il quale ritengo sia utile, in questa sede, servirsi del termine « modernizzazione », rimando alle riflessioni di A. Caracciolo sulla questione — per esempio nella *Premessa: modi di approccio e risultati di ricerca a Subalterni in tempo di modernizzazione, Nove studi sulla società romana nell'Ottocento*, Annali della Fondazione Lelio e Lisli Basso-Issoco (Roma), vol. VII, Milano, Angeli, 1985, p. 9-15 — in cui egli utilizza il termine con l'avvertenza di superare la lettura positivista, di sviluppo lineare e non contraddittorio, del processo di trasformazione delle coscienze sociali.

È opportuno confrontare la voce *Modernizzazione* di L. Gallino sul *Dizionario di Sociologia*, Torino, UTET, 1978, p. 438-441, e diversi altri autori, tra i quali citerò quelli che mi sono stati più utili nella messa a punto del concetto: P. Berger, it., *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, Sugarco, 1984; F. Ferrarotti (a cura di), *Forme evolutive dei valori nel quadro della mobilità odierna di grandi gruppi umani*, Quaderni di « Affari Sociali Internazionali », Milano, Angeli, 1982; T. Luckmann, it., *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino, 1969; M.I. Macioti, *Religione Chiesa e strutture sociali*, Napoli, Li-guori, 1974; M. Vovelle *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII siècle*, Paris, 1978. Il termine « alternativo » di « decristianizzazione » o « scristianizzazione » è criticato da molti autori in quanto « etnocentrico » e circoscritto alle vicissitudini del cristianesimo ufficiale (Cfr. A. De Clementi, *Confraternite e confratelli. Vita religiosa e vita sociale in una comunità contadina*, in *Subalterni in tempo di modernizzazione*, cit., p. 245-290; nota 116, p. 289).

È comunque da tenere presente — soprattutto in una concezione non lineare e contraddittoria dello sviluppo della coscienza « moderna » — la discussione di J. Delumeau sulla scristianizzazione, interpretata come interiorizzazione del sacro e individualizzazione della devozionalità nella società « secolarizzata » (J. Delumeau, it., *Il cristianesimo sta per morire?*, Torino, SEI, 1978).

³ Cfr. A. De Clementi, *Confraternite e confratelli...*, cit.

⁴ Sul ribellismo rurale, latente o manifesto, nell'Ottocento italiano, cfr. la ricerca di P. Brunello in Italia settentrionale (*Ribelli, questuanti e banditi. Proteste contadine in Veneto e il Friuli 1814-1866*, Padova, Marsilio, 1981); e soprattutto quella realizzata in Italia centrale dalla Fondazione Basso-Issoco di Roma sotto la direzione di A. Caracciolo (*Subalterni in tempo di modernizzazione...*, cit.).

⁵ Per un approccio al concetto di « storia delle mentalità » e al ruolo della rivista francese « Annales ESC », che ne è stata, sin dall'inizio, uno dei principali veicoli, vedere preliminarmente: J. Le Goff, P. Nora (a cura di), *Fare storia*, Torino, Einaudi, 1981; J. Le Goff (a cura di), *La nuova storia*, Milano, Mondadori, 1980; F. Pitocco (a cura di), *Introduzione alla storia delle mentalità. Materiali*, Roma, Bulzoni, 1984.

aperta ai sussulti della storia evenemenziale e al contributo dei gruppi intermedi e dei singoli alla produzione del processo storico⁶.

1.2 Questo nuovo punto di vista consente di proporre un'interpretazione più ricca e articolata di un movimento carismatico e millenarista, quello di David Lazzaretti, finora studiato prevalentemente come un caso esemplare, e sostanzialmente isolato, di rivolta religiosa⁷. Lazzaretti (Arcidosso, 1834-1878) era un carrettiere toscano della regione amiatina che, dopo una gioventù particolarmente avventurosa e « peccaminosa », aveva vissuto l'esperienza sconvolgente della « conversione » e aveva trasformato completamente la propria esistenza, dicendosi « chiamato da Dio » ad una missione escatologica. Le sue profezie di fine del mondo, la fama dei suoi eccezionali carismi avevano, in breve tempo, aggregato intorno a lui centinaia di seguaci. Dal 1868 al 1878 fu il *leader* di un movimento millenarista, caratterizzato da una complessa articolazione interna in strutture comunitarie, la cui estensione geografica (Toscana, Lazio) e il cui peso culturale assunsero dimensioni tali da provocare la reazione violenta delle istituzioni, civili ed ecclesiastiche⁸.

⁶ Fra gli altri, sono particolarmente stimolanti i punti di vista di: F. Ferrarotti, *Storia e storie di vita*, Bari, Laterza, 1981; F. Pitocco, *Tazza rotta, tazza nuova. L'evangelo in Sabina*, in *Subalterni in tempo di modernizzazione...*, cit., p. 319-372; M. Vovelle, *Histoire des mentalités histoire des résistances, ou les prisons de longue durée in Idéologie et mentalités*, Paris, 1982.

⁷ Per un'esauriente bibliografia sul lazzarettismo vedere: A. Moscato, *Riforma religiosa e riforme sociali nel movimento millenarista di David Lazzaretti*, in A. Moscato, M.N. Pierini, *Rivolta religiosa nelle campagne*, Roma, Samonà e Savelli, 1965, p. 27-140; S. Giusti, *Messianesimo in Toscana nella seconda metà dell'Ottocento. La riforma di David Lazzaretti*, Cassino, Garigliano, 1979; L. Graziani, *Studio Bibliografico su Davide Lazzaretti*, Roma, La Torre Davidica, 1964. Recenti e aggiornati studi storico-sociali sul tema sono in C. Pazzagli (a cura di), *Davide Lazzaretti e il Monte Amiata. Protesta sociale e rinnovamento religioso*, Firenze, Nuova Guaraldi, 1981, (Atti del Convegno tenutosi a Siena e Arcidosso dall'11 al 13 maggio 1979). Vedere anche V. Lanternari, *Prefazione* alla seconda edizione di *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1977.

Per una ricognizione storiografica, vedere la ricostruzione della storia del movimento da parte di un discepolo: F. Imperiuzzi, *Storia di Davide Lazzaretti, profeta di Arcidosso*, Siena, 1905; e G. Barzellotti, *Davide Lazzaretti da Arcidosso detto il Santo: i suoi seguaci e la sua leggenda*, Bologna, 1885 (2 ed., *Monte Amiata e il suo profeta*, Milano, 1909), i quali rappresentano, insieme alla stampa dell'epoca, le fonti più utilizzate dagli studiosi del lazzarettismo per la ricostruzione dell'uccisione del profeta. Sui versanti etno-antropologico e sociologico, sono da segnalare, oltre al già citato testo di V. Lanternari, M.I. Pereira de Queiroz, it., *Riforma e rivoluzione nelle società tradizionali. Storia ed etnologia dei movimenti messianici*, Milano, Feltrinelli, 1970; e J. Ségué, *Davide Lazzaretti et la secte apocalyptique des Giurisdavidici*, in « Archives de Sociologie des Religions » (1958), n. 5, p. 71-87.

⁸ La processione di fedeli che il 18 agosto 1878 scese da « Montelabaro » — il sacro monte dove erano stati edificati i luoghi di culto dei lazzarettisti e che aveva lo scopo di inaugurare la discesa dello « Spirito » e l'inizio del « Regno di Dio » — fu bloccata dalle fucilate della poli-

In sede storica, l'attenzione e l'interesse per questo episodio di storia religiosa italiana sono stati fin dall'inizio subordinati alla pur comprensibile esigenza degli studiosi di esplorare quell'humus di pratiche collettive di resistenza e ribellismo subalterno, da cui prese le mosse il processo di presa di coscienza sociale agli albori del movimento operaio. Tali studi sono stati condizionati dalle posizioni di A. Gramsci, E. Hobsbawm e, in genere, della storiografia di origine marxista, che ha letto il lazzarettismo come un fenomeno di ribellismo pre-politico, qualcosa di incompiuto e di immaturo, non ancora giunto alla pienezza «razionale» della «coscienza di classe»⁹. Non molto diversamente, le letture operate in sede sociologica ed etnologica, basandosi spesso sul medesimo assunto, di sostanziale «bizzarria»¹⁰ del fenomeno, hanno interpretato la vicenda lazzarettista come una sopravvivenza o un residuo arcaici¹¹, o come una forma inconsapevole e inespressa di protesta sociale¹². Questo lavoro intende, invece, tener conto dell'ampliamento di prospettiva acquisito nelle ricerche più recenti sull'800 italiano, collocandosi nel solco di quegli studi che vedono nel lazzarettismo non un fenomeno isolato e «bizzarro», non un ingombrante residuo di arcaismo in un mondo già corrugato dai conflitti della «modernità»; bensì la punta di un *iceberg*, la tessera di un mosaico, ancora in parte sconosciuto, di resistenze e spinte locali al rinnovamento, che accompagnarono la delicata fase di transizione inaugurata dalle classi dirigenti italiane con la formazione dello Stato unitario e di una cultura nazionale laica¹³.

zia, benché nessuno dei fedeli fosse armato. Chiesa e Stato, nonostante la questione del potere temporale, e nonostante le profonde contraddizioni interne alle stesse strutture istituzionali, furono sostanzialmente concordi e solidali nella repressione fisica e culturale della comunità lazzarettista.

⁹ Per una ricostruzione del ruolo ricoperto dal lazzarettismo nella letteratura marxista, vedere A. Mattone, *Messianismo e sovversivismo. La lettura gramsciana di Lazzaretti*, in C. Pazzagli (a cura di), cit., p. 291-306, un'utile riflessione sulle conseguenze degli orientamenti della storiografia marxista sullo studio del fenomeno religioso, e del lazzarettismo in particolare è in F. Pitocco, *Utopia sociale e rivolta religiosa nel movimento lazzarettista*, in C. Pazzagli (a cura di), cit., p. 157-171.

¹⁰ Ivi.

¹¹ È l'interpretazione di S. Giusti, *Messianesimo in Toscana...*, cit. Afferma l'Autrice: «È... necessario distinguere chiaramente tra le esigenze da cui scaturiscono i movimenti messianici e il linguaggio con il quale essi si esprimono. Le esigenze sono di rinnovamento sociale e morale, il linguaggio è arcaico;... da questo quadro sono emersi gli elementi che ci hanno permesso di individuare in questo movimento messianico una spinta iniziale autenticamente rinnovatrice che, nella dinamica delle interferenze e sovrapposizioni culturali verificatesi nel suo svolgimento, si è ripiegata in una forma involuta di interiorizzazione simbolica, greve tuttavia di ribellismo» (dall'*Introduzione*, p. XXI-XXIV).

¹² A. Moscati, *Riforma religiosa e riforme sociali...*, cit.

¹³ Cfr. *Subalterni in tempo di modernizzazione...*, cit.

Come altri episodi, meno conosciuti e meno esemplari, che vanno via via emergendo dall'instancabile spoglio degli archivi, il lazzaretismo fu su una scala decisamente vasta un « segno », o un « sintomo », del mutamento di mentalità. Mutamento che consistette nella caduta delle categorie mentali di riferimento garantite dalla tradizione e dell'ineguale ma sicuro consolidarsi, in determinate sfere del sociale, di una nuova concezione, laica, del mondo. Lungi dall'essere un « caso » di sopravvivenza culturale, e quindi della componente dura, passiva, immobile della mentalità collettiva, il fenomeno lazzarettista ci appare oggi molto più legato agli aspetti « evenemenziali », di brusco cambiamento e di rottura col passato, potenzialmente presenti nella cultura « popolare ». Inoltre, non soltanto l'analisi di quella vicenda religiosa ci svela una dimensione intensa e reattiva, tutt'altro che immobile, della cultura contadina *ancien régime*, ma rivaluta il peso e il ruolo significativo che le comunità locali, i gruppi intermedi, gl'individui hanno nella elaborazione dei conflitti socio-culturali, nell'operazione di « decontestualizzazione » del passato, del vecchio, e di « ricontestualizzazione » di una nuova cultura, in una progettualità proiettata nel futuro¹⁴.

2. Le memorie autobiografiche di Don Giovanni Battista Polverini

Don Giovanni Battista Polverini (Gradoli, 1837-1927) ebbe un ruolo di primo piano nel movimento lazzarettista: fu quasi sempre al fianco del profeta di Arcidosso, fino a pochi mesi prima della drammatica conclusione della vicenda. Tuttavia, dopo essere stato processato dal S. Uffizio e costretto alla pubblica abiura, egli « rinnegò » Lazzaretti e la comunità che aveva contribuito a « creare ». Trentacinque anni dopo gli avvenimenti, scrisse le sue memorie (1913-1915) — dal titolo: *Io e Montelabaro: ossia la storia del misterioso David Lazzaretti sorto nel 1868, scomparso tragicamente dalla scena nel 1878*¹⁵. È la storia di un prete di campagna il quale — non

¹⁴ F. Pitocco, *Tazza rotta, tazza nuova...*, cit.; F. Ferrarotti, *Storia e storie di vita*, cit.

¹⁵ Il manoscritto è composto di 190 capitoli 199 carte. È conservato dal 1963 presso la biblioteca dell'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano (Roma), Busta 913/44, dove è stato rinvenuto da V.E. Giuntella. Il manoscritto è inedito in versione integrale. Alcuni brevissimi brani sono trascritti nell'articolo di V.E. Giuntella *Una fonte importante per la storia di David Lazzaretti e del suo movimento*, in *Studi in onore di A. Pincherle. Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. I, Roma 1967; ampi stralci, invece, sono riportati da S. Giusti in *Messianesimo in Toscana...*, cit., p. 199-290.

riuscendo più a «riconoscere» come reali gli avvenimenti, che mutano fin nei minimi particolari la materialità della sua vita di canonico, così come la sensibilità, il vissuto «spirituale» di un'anima in cerca di «ragioni» — finisce con il «riconoscere» in un modesto carrettier, analfabeta e rozzo, la persona del «Cristo in seconda venuta», giunto messaggero di un'oscura vendetta divina, di un terrifico *Dies irae* che è per abbattersi sull'umanità intera. Dal punto di vista del genere, il manoscritto di Polverini può essere definito come «memorie autobiografiche». Esso contiene, oltre alla storia del gruppo, la *storia di vita* del narrante (che è in parte un'*autobiografia spirituale*), ma anche le parziali *biografie* di molti discepoli e seguaci (quella che Max Weber ha chiamato l'«aristocrazia carismatica»), in *primis* quella del profeta.

3. Il rapporto carismatico

Il legame del *carisma* con il *mutamento* (la «crisi») è a fondamento dell'idealtipo weberiano¹⁶. La maggior parte degli studi contemporanei sui movimenti millenaristi e messianici ha sottolineato i vari aspetti di questo rapporto, compresi i nessi con i miti di fondazione, di ritorno alle origini, la fenomenologia della festa, i riti di distruzione-rigenerazione. Ne è scaturita una nozione di carisma a un tempo generica e inflazionata¹⁷: tuttavia utilizzerò questo concetto, tenendo conto del fatto che le componenti fondamentali di esso, su cui tutti concordano, sono due: a. il legame diretto o indiretto con fasi storiche di «crisi», conflittualità diffusa, transizione e trasformazione sociale; b. la qualità individuale, personale del carisma, che ne fa, quale che sia l'interpretazione del fenomeno, una dote non ordinaria dell'individuo, proveniente da un dono gratuito.

Che, infatti, il carisma sia visto come una forma di *dominio* da parte di un *leader* sui membri, più o meno passivi, di un gruppo; oppure, come una *proiezione* delle ansie e delle attese di riscatto del gruppo su una sorta di capro espiatorio, rappresentante simbolico della comunità; resta il fatto che, comunque, è *tramite l'individuo*

¹⁶ Cfr. M. Weber, it., *Economia e società*, Milano, Comunità, 1981, vol. I, p. 238-247; vol. II, p. 139.

¹⁷ Cfr. J.-M. Sallmann, *Introduzione* a Ph. Levillain e J.-M. Sallmann (a cura di), *Forme di potere e pratica del carisma*. Napoli, Liguori, 1984, che riporta il dibattito sul carisma e i movimenti promosso dall'Ecole Française di Roma. La rilevanza di quel seminario fu soprattutto, nell'aver consentito un confronto non usuale, ma estremamente auspicabile, tra storici ed etnologi su un tema tradizionalmente attribuito alle scienze etno-antropologiche.

che si manifestano, in un contesto intersoggettivo, quei requisiti e quelle qualità che definiscono il carisma come *dono gratuito divino*, fluido o potere eccezionale concesso da Dio per operare il riscatto collettivo. Senza voler ripercorrere la vastissima letteratura sul tema¹⁸, occorre qui ricordare che per M. Weber il fenomeno carismatico consiste in un complesso di qualità eccezionali e strettamente *personali* emergenti in determinate condizioni¹⁹. Tuttavia, la qualificazione conferita dal carisma è, per lui, piuttosto una prerogativa esclusiva del *leader*, che un possesso condiviso anche dagli altri membri del gruppo. Questi ultimi, in quanto massa, sono portati o destinati ad essere « dominati », a subire, in modo tendenzialmente passivo e acritico, l'« influenza » del capo carismatico²⁰. Non bisogna dimenticare infatti che, in *Economia e società*, il carisma è, anche e soprattutto, una delle forme del potere e, quindi, uno dei tre tipi « puri » della legittimazione politica. Non è un caso, dunque, che la letteratura antropologica, a partire dagli anni '60, abbia messo in evidenza proprio questo aspetto sociale, *relazionale* del carisma e che lo abbia fatto ben oltre Weber. Una delle interpretazioni più interessanti del concetto è, come noto, contenuta nelle critiche di P. Worsley²¹ all'impostazione weberiana — a suo parere troppo squilibrata dal lato soggettivo del rapporto. Del resto, molte ricerche, da *The Trumpet Shall Sound* in poi, hanno contribuito a ridimensionare il ruolo inerte e atono dei seguaci, come irrigiditi all'altro polo della relazione carismatica, rivalutando la dimensione dialettica e intersoggettiva dei contenuti carismatici. Sino a squilibrare, a mio parere, il rapporto leader-masse dal lato opposto, quello collettivo²². Nel corso della ricerca, ho privilegiato questo contenuto relazionale,

¹⁸ Per la quale rimando a L. Cavalli, *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Bologna, Il Mulino, 1981; e al già citato seminario dell'Ecole Française de Rome (vedi nota 17).

¹⁹ Cfr. M. Weber, cit., vol. II, p. 139 e segg.

²⁰ M. Weber non tralasciò di segnalare l'importanza degli studi di psicologia sociale nella definizione idealtipica del carisma: elaborando la categoria del « dominio carismatico », per esempio, egli dette una certa preferenza al concetto di « influenza » di W. Hellpach piuttosto che a quello di « imitazione » di Tarde (cfr. L. Cavalli, *Il capo carismatico...* , cit., p. 79-80; vedere anche la nota n. 42 a p. 86).

²¹ P. Worsley, it., *La tromba suonerà. I culti millenaristici della Melanesia*, Torino, Einaudi, 1961. Sull'importanza di questo libro per le ricerche etno-antropologiche sui movimenti carismatici, dagli anni '60 in poi, cfr. V. Lanternari, *Prefazione a ... movimenti religiosi...* , cit.

²² Cfr. Ph. Levillain e J.-M. Sallmann (a cura di), *Forme di potere...* , cit. In particolare, C. Gallini, *La figura del capo carismatico nel rapporto leader-masse* , p. 11-28; M. Massenzio, *Genesi e dinamica della leadership carismatica* , p. 29-39.

dinamico del carisma che, in sede analitica, si è rivelato assai fecondo. L'ipotesi di lavoro, che ne è scaturita, infatti, è fondata sull'impossibilità della costituzione e manifestazione del dono di grazia al di fuori di un rapporto sociale specifico: quello che si stabilisce tra profeta e seguace, e che funziona come nucleo centrale del *processo carismatico*. Tuttavia, l'attenzione all'elemento dinamico del fenomeno impedisce di scivolare nella polarizzazione che oppone, schematicamente, la « creatività » del *leader* all'inerzia e alla statica dipendenza del gruppo, recuperando — il che è della massima importanza — tutta la qualità soggettiva e individuante, oltre che individuale, senza cui andrebbe perduta per l'analisi sociologica una fetta determinante della realtà del processo carismatico.

4. L'« Io carismatico »

I doni dello « Spirito »²³ qualificano e definiscono una precisa modalità e manifestazione dell'essere religioso: la *conversione*. Questa categoria ha un preciso significato e una ancor più precisa funzione nella storia della *sensibilità* religiosa dell'Occidente. Come hanno mirabilmente mostrato sia A.D. Nock²⁴ che G. Filoramo²⁵, alla tipologia della conversione spetta un posto di primo piano nella caratterizzazione dell'*homo religious* che, nel II secolo dopo Cristo, si stacca dallo sfondo arcaico della cultura greca e del mondo antico, per conquistare quel senso di sé e della propria soggettività che si compiranno, molti secoli dopo, nella concezione dell'*individuo*, attore sociale e creatore di storia, che noi conosciamo. Proprio come se quel poderoso sconvolgimento di allora, quell'epoca densa di trasformazioni culturali, fossero divenuti il prototipo del *mutamento* nella storia religiosa dell'Occidente, la conversione fornisce un modello sorprendentemente efficace alla rappresentazione del mutamento culturale, di quella alchimia delle coordinate mentali che va nel senso di una maggiore individualizzazione o autoconsapevolezza

²³ Cfr. soprattutto M.I. Macioti, *Teoria e tecnica della pace interiore*, Napoli, Liguori; M.I. Macioti e G. De Lutiis, *Aspetti e problemi del fenomeno carismatico nell'Italia centrale*, in R. Cipriani (a cura di), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Liguori, 1979, p. 292-302; V. Lanternari, *Religione popolare: prospettiva storico antropologica*, in V. Lanternari (a cura di), *Festa carisma apocalisse*, Palermo, Sellerio, 1983; C. Prandi, *La religione popolare tra potere e tradizione. Per una sociologia della tradizione religiosa*, Milano, Angeli, 1983.

²⁴ A.D. Nock, it., *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Bari, Laterza, 1985 (2).

²⁵ G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari, Laterza, 1983.

del singolo nella società²⁶. Di *ogni singolo*: di colui che tende ad assumere il ruolo di leader nella formazione del gruppo carismatico, come di colui che interpreta la parte del discepolo, del seguace o del semplice simpatizzante. È come se la crisi e il rischio della perdita del *senso*, dei quadri mentali fino ad allora disponibili, e la necessità di approntarne di *nuovi*, rendessero possibile l'emergere — translando da una terminologia letteraria — di un «*Io carismatico*», cioè di un «*Io*» cosciente della capacità di elaborazione simbolica e che, proprio come l'«*Io autobiografico*», sottende un implicito «*patto*»²⁷ con degli interlocutori, ingaggia una relazione sociale più o meno esplicitata.

5. Il lazzarettismo tra oralità e struttura

5.1. L'obiettivo della ricerca sul testo di Polverini è stato, in parte, quello di individuare il punto d'incontro fra la dimensione privata, esistenziale del mutamento di mentalità e quella comunitaria, di gruppo. I risultati cui sono giunta, allo stato attuale, mettono in evidenza come, tra le altre componenti, spicchino due particolari articolazioni del *processo carismatico*, come meccanismo di aggregazione fondato sulla relazione dei seguaci con il profeta — e che assume rilevanza sociologica in quanto fenomeno collettivo di creazione e innovazione culturali. Le due componenti cui mi riferisco sono, il fenomeno della *scrittura autobiografica*²⁸ e quello dell'autoconsapevolezza del *carisma*²⁹: relativamente costanti nella dialettica del movimento lazzarettista, e più particolarmente del suo gruppo dirigente. Connesse in modo complesso con la dimensione della «*crisi*» culturale e del mutamento, sono entrambe dei fecondi parametri del fenomeno carismatico. Essi hanno in comune caratteristiche come *l'emergenza della soggettività*, *il processo di individuazione*, *la tendenza*, nel movimento collettivo, *alla autoconsapevolezza* e *alla pre-*

²⁶ Cfr. F. Pitocco, *Tazza rotta, tazza nuova. L'evangelo in Sabina*, in *Subalterni in tempo di modernizzazione...*, cit., p. 319-372. Cfr. anche il poco conosciuto E. Hoffer, *The true believer. Thoughts on the nature of mass movements*, Harper e Row Publishers, New York, 1951.

²⁷ Ph. Lejeune, *La pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.

²⁸ Per una introduzione al tema: Ph. Lejeune, *Je est un autre. L'autobiographie de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, 1980; C. Delhez-Sarlet, M. Catani (a cura di), *Individualisme et autobiographie en occident*, «*Revue de l'Institut de Sociologie*» (1982) n. 1-2.

²⁹ Cfr. F. Pitocco, *Millennio e/o utopia*, in «*Studi storico-religiosi*» (1977) 1, 2, p. 347-372.

cisazione dei confini e delle potenzialità individuali all'interno dell'universo comunitario. L'emergenza di un « Io », che si pone come « autobiografico » e contemporaneamente « carismatico » — quindi che si ridefinisce in rapporto all'esperienza della *scrittura* come in rapporto a quella del *sacro* — sembra costituire un momento fondamentale nella formazione della comunità religiosa, nel processo di aggregazione del movimento collettivo. Allo stesso tempo, l'approccio biografico che così si rende necessario, risulta essere lo strumento metodologico più affinato, se non l'unico possibile — allo stato delle fonti storiche e dei dati sociologici — per esplorare l'universo cangiante e polisemico del *mutamento*, il territorio non delimitabile e oscuro di un *processo*, insomma di una situazione in *stato nascente*³⁰.

5.2. Le memorie autobiografiche di don Giovanni Battista Polverini non rappresentano un caso isolato nella pratica del movimento lazzarettista: il manoscritto, ancora quasi del tutto inedito, appartiene a un *corpus* non trascurabile di testimonianze di seguaci sugli episodi più significativi della storia del lazzarettismo e, naturalmente, della vita del profeta. Possediamo, infatti, centinaia e centinaia di pagine, in parte manoscritte e in parte date alle stampe, ad opera dei seguaci di Lazzaretti, dei suoi contemporanei come dei loro successori³¹. Si tratta di una mole considerevole di memorie, di biografie e di autobiografie: il fenomeno della scrittura, lungi dall'essere raro e isolato, in una cultura fondata sostanzialmente sulla comunicazione e trasmissione orali, è invece un fenomeno di vaste proporzioni³², tanto da assumere rilevanza sociologica. La pratica sociale e culturale dei lazzarettisti era ed è, tuttora, caratterizzata dall'esperienza della scrittura, spesso in forma poetica, sempre con

³⁰ L. Gallino sottolinea a più riprese (*Sull'uso delle autobiografie come strumenti di indagine*, in « Quaderni di sociologia » (1962) XI, 1; *Introduzione* a W.I. Thomas, F. Znaniecki, it., *Il contadino polacco in Europa e in America*, Milano, Comunità, 1968) una delle tematiche di fondo della « Nota metodologica » di W.I. Thomas e F. Znaniecki a *Il contadino polacco*: l'approccio biografico è un prezioso strumento euristico nell'analisi delle situazioni sociali in trasformazione, poiché è in grado di cogliere quelle componenti del mutamento socio-culturale che si manifestano nello specifico individuale.

³¹ Numerosi manoscritti, inediti, sono conservati presso l'Archivio giurisdavidico di Poggio Marco (Arcidosso) e presso l'Archivio della « Chiesa Universale Giuris -Davidica della SS.ma Trinità di Dio » (Roma). Alcuni brani di memorie degli apostoli sono riprodotte nel libro di S. Giusti, cit., cap. III, « La vita di David Lazzaretti ».

³² Cfr. A. Milillo, *Lazzarettismo fra oralità e scrittura*, in C. Pazzaglia (a cura di), cit., p. 282-306.

una forte componente biografica e autobiografica. Quasi tutti coloro che presero parte al movimento e, in seguito, le generazioni che portarono avanti la tradizione dei padri fino ai nostri giorni, hanno provato prima o poi il bisogno di rappresentare e fermare con la scrittura la loro esperienza, collettiva e interiore, in una narrazione a più voci degli eventi eccezionali, in cui il punto d'osservazione di ognuno, pur restando strettamente individuale, si mescola al punto di vista degli altri, in una sorta di *scrittura corale*. La diffusione della scrittura sembra, perciò, essere una peculiare caratteristica del movimento lazzarettista, il quale, del resto, agisce un modello che proviene direttamente dal profeta: Lazzaretti, carrettiere autodidatta, ha un rapporto intensissimo con la parola scritta, che è un aspetto centrale della sua predicazione³³.

Su questo punto esiste, nella memoria del movimento, un episodio dallo spessore mitico, che sembrerebbe avere un ruolo fondante e legittimante relativamente al rapporto dei lazzarettisti con la scrittura. Nelle sue frequenti peregrinazioni laziali, Lazzaretti usava diffondere la « parola » anche tramite i suoi scritti, talvolta con tecniche magico-simboliche che accrescevano il suo carisma e il mistero che avvolgeva la sua persona. Nel 1870, per esempio, aveva pubblicato il *Risveglio dei Popoli*, opuscolo di « preghiere, profezie, sentenze », in cui annunciava la seconda venuta di Cristo e l'imminenza della fine del mondo. L'opuscolo ebbe una immediata, ampia diffusione, ma il modo in cui ne entrò in possesso Polverini fu « prodigioso »: infatti, Lazzaretti lo nascose in un luogo sacro, un « eremo » dove dicevano fosse apparsa la Madonna, affermando che l'avrebbe rinvenuto soltanto l'eletto da Dio, il prescelto per divenire « Papa Angelico », cioè la guida della cristianità durante il « Regno di Dio » in terra, secondo lo schema del mito apocalittico. Fu Polverini ad entrare in possesso dell'opuscolo e, prima ancora di avere incontrato di persona il profeta, e di avere ascoltato le sue parole, si sentì investito della sacra missione cui « sapeva » di essere destinato. La scrittura fu, in questo caso, non strumento complementare e marginale del rapporto carismatico, ma fonte, origine di questo rapporto. Il significato simbolico che questo fatto assume in una cultura prevalentemente orale è evidente: l'episodio fonda una nuova cultura, rivoluzionaria rispetto alla tradizione orale, in cui il sacro ha una impor-

³³ Un elenco della produzione di Lazzaretti è in S. Giusti, cit., pp. 447-451.

Sulle letture fatte dal profeta di Arcidosso e, quindi, sulla sua formazione culturale, vedere C. Pazzagli (a cura di), cit., soprattutto S. Pezzella, « Cultura religiosa e bibbia in David Lazzaretti », p. 229-240; A. Moscato, cit.; S. Giusti, cit.

tante forma di espressione e manifestazione nella *parola scritta* e in cui l'arcaico potere delle parole³⁴ investe i segni magici tracciati sulla carta di significati e potenzialità nuovi.

5.3. Il lazzarettismo operò, in questo modo, una vera e propria *creazione culturale*, interna al fenomeno millenarista, alla «logica» religiosa che presiede ad una mentalità di tipo gioachimita, tutta centrata sull'attesa della fine del mondo. Inaugurare la nuova «Era», il «Regno dello Spirito Santo», realizzare la «Città di Dio» in terra, voleva dire anche conquistare, impadronirsi, manipolare quello che era percepito come lo strumento più significativo del dominio sulla propria esistenza, sul proprio vissuto personale e collettivo. Il mezzo privilegiato di espressione, di invenzione per eccellenza, proibito alle classi subalterne e delimitante il confine fra oppressi e oppressori — la scrittura — diviene, proprio nel capovolgimento simbolico opera dall'utopia religiosa, il punto di partenza del cambiamento, il luogo inaugurale della nuova società, il segno inequivocabile della realtà e «verità» della nuova cultura³⁵. Del resto, in occidente, appropriarsi della scrittura è uno dei mezzi decisivi attraverso cui una cultura orale tenta di emergere, di accedere da protagonista al processo storico³⁶. Il bisogno di protagonismo del gruppo sociale, della comunità tende a potenziare il processo di individuazione al suo interno e ad amplificare la componente autobiografica, che è propria di ogni scrittura, ma che, a maggior ragione, caratterizza il processo di progressivo dominio e manipolazione del sistema segnico da parte di una cultura tradizionale in trasformazione. L'uso e la fruizione della scrittura da parte delle culture subalterne è invariabilmente collegato a situazioni di trasformazione socio-economica e di transizione culturale: la letteratura degli schiavi³⁷, dei movimenti religiosi persegui-

³⁴ Cfr. R. Barthes e P. Mauries, «Scrittura», in *Enciclopedia*, vol. 12, Torino, Einaudi, 1981.

³⁵ F. Pitocco, *Utopia sociale e rivolta religiosa...*, cit.

³⁶ Questo tema è stato recentemente affrontato nel seminario «Oralità, immagine, scrittura. Problemi e metodi di analisi storica della cultura popolare», tenutosi a Roma il 9 maggio 1985 e coordinato da F. Pitocco. Il seminario ha, tra l'altro, chiarito come, nell'analisi delle culture occidentali moderne, sia impossibile operare una distinzione rigida fra fronti orali, scritte e visive, poiché queste hanno delle connessioni molto strette fra loro, nella tradizione popolare stessa.

³⁷ *Forme dell'autobiografia in America*, convegno a cura di S. Portelli, Università degli Studi «La Sapienza», Roma, Villa Mirafiori, 10-11 maggio 1985.

tati e, successivamente, delle donne³⁸ è una letteratura prevalentemente autobiografica, che tende ad assolvere una funzione risolutoria di una crisi di identità, personale e di gruppo. L'autobiografia viene a configurarsi, in questo caso, come luogo in cui la crisi individuale viene agita e risolta, e cioè come *luogo della produzione del senso*, in un contesto lacerante di significati e valori particolarmente conflittuali. *Essa è drammatizzazione, rappresentazione del conflitto fra le due culture, le due mentalità a confronto*. Mai scissa dal riconoscimento — se non da una vera e propria presa di coscienza — della propria situazione sociale o, meglio, della dimensione collettiva della propria angoscia, l'autobiografia si offre come luogo della ricostruzione del significato della propria vita; come contenitore, vagamente narcisistico, dell'ansia che accompagna il conflitto di valori e la mancanza di senso; come impresa di razionalizzazione e legittimazione del proprio vissuto; come organizzazione del racconto autobiografico e ricostruzione storica del proprio «Io». L'«Io autobiografico», con i suoi codici espressivi e di comunicazione, rappresenta la forma attraverso cui si manifesta il protagonismo di una cultura che, nel fronteggiare una catastrofe che sente imminente, nel costruire strumenti di superamento dell'angoscia, si appropria della scrittura e se ne serve, come luogo della propria trasformazione. La pratica della scrittura nel movimento lazzaretista, specialmente nella sua componente autobiografica, va analizzata come risorsa di una cultura attraversata da tensioni incompatibili e, soprattutto, come luogo di *intersezione del momento individuale con quello collettivo*. Essa tende a configurarsi, infatti, come uno degli strumenti principali attraverso cui il gruppo e l'individuo operano la *decontestualizzazione*², o *destrutturazione*, del reale, del «negativo», del passato, per poi ricucire un nuovo «testo» dell'esperienza sociale e culturale: una *ricontestualizzazione*, o *ristrutturazione*, dell'orizzonte storico, come dell'universo semiotico³⁹.

5.4. L'analisi delle scritture autobiografiche si è rivelata un vero e proprio strumento di rilevazione, estremamente sensibile e adatto a cogliere il nesso, altrimenti sfuggente, fra la dimensione personale, esistenziale della perdita di identità culturale e l'aspetto corale, di

³⁸ Ivi; cfr. anche G. Pagliano Ungari, *Letteratura al femminile*, in V. Spinazzola (a cura di), *Pubblico 1979. Produzione letteraria e mercato culturale*, Milano, Il Saggiatore, 1980, p. 60-71.

³⁹ Vedi nota 14.

gruppo — il contesto — che elabora contenuti, valori, codici e strumenti espressivi per quella esperienza. Utilizzando un'accreditata concezione dell'autobiografia come « fatto sociale »⁴⁰, possiamo tentare un approccio al movimento lazzarettista in stato nascente, centrato sul momento in cui il bisogno di riscatto individuale trova una sua collocazione nel progetto collettivo di elaborazione e rappresentazione del conflitto. Del resto, il processo di individuazione, che si realizza tramite la scrittura, è fenomeno sociologico e processo culturale, nella misura in cui appartiene alla specifica cultura di un gruppo sociale e acquista significato all'interno della sua peculiare storia collettiva⁴¹. Il rapporto non lineare fra individuo e gruppo, su cui si fonda la scrittura autobiografica come « fatto sociale », è particolarmente trasparente nel modo in cui essa viene conquistata e manipolata dal movimento lazzarettista. Come in ogni cultura di tradizione fondamentalmente orale, che inizia ad appropriarsi del sistema segnico e ad esprimersi tramite questo, la scrittura lazzarettista appare piuttosto come una *tra-scrizione del discorso orale*⁴², come un primo tentativo di trasposizione formalizzata dei moduli e dei ritmi dell'oralità. Tuttavia, persino i lazzarettisti « colti », letterati e autodidatti, o pratici, per collocazione sociale e culturale, dei testi scritti, sono figure ritagliate appena da uno sfondo di oralità, con la quale mantengono un legame profondissimo, probabilmente perché questa rappresenta il linguaggio più consono ad esprimere lo stupore dell'anima di fronte alla manifestazione della potenza divina.

Ne è un chiaro esempio il continuo riferimento di Polverini alle carte e agli appunti accumulati negli anni, appositamente per la ricostruzione degli avvenimenti e che non riuscirà mai a consultare con agio, perché troppo preso dai ritmi del suo stesso racconto. Questa situazione non è soltanto la misura della tensione, presente in ogni autobiografo fra, da un lato, la fretta di raccontare, vedere conclusa la propria opera, giungere all'epilogo come momento giustificativo e legittimante, che dà alla storia della propria vita un sapore teleologi-

⁴⁰ Cfr. C. Delhez-Sarlet, M. Catani (a cura di), *Individualisme...*, cit.

⁴¹ Scrive Ph. Joutard a proposito delle sue ricerche di « ethnotextes »: « Notre but est de saisir le discours qu'une communauté tient sur elle-même et sur son passé, ce discours s'exprime aussi bien par la littérature orale fixée que par des récits ou des échantillons de conversation sur la vie économique ancienne, sur les usages, les coutumes ou sur l'histoire locale. Ce qui suppose évidemment que la communauté ait encore un minimum d'identité culturelle » (Ph. Joutard, *Ces voix qui nous viennent du passé*, Paris, Hachette, 1983, p. 139).

⁴² Cfr. J. Goody, it., *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano, Angeli, 1981; e E.A. Havelock, it., *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Bari, Laterza, 1983.

co; e dall'altro, la tendenza contraria, quella delle digressioni, del piacere intimo e narcisistico del racconto. Questa situazione rappresenta l'adozione della tecnica orale e il rifiuto, l'impossibilità di servirsi della tecnica propria della scrittura, che pure, come prete, sarebbe in grado di padroneggiare. L'uso sistematico degli appunti e dei documenti in suo possesso - cui egli fa continuamente cenno proprio per avvalorare il significato « oggettivo » di ricostruzione storica della sua opera - lo porrebbero su un piano di elaborazione scientifica, razionalizzante o, quantomeno, cronologica dei « fatti » adeguatamente « ricostruiti ». Ma ciò contrasta con i meccanismi della memoria, cioè con le profonde motivazioni affettive⁴³ che, in realtà - e per sua esplicita ammissione - lo spingono a scrivere. Egli non può e non sa essere lo storico di se stesso e delle vicende collettive che lo hanno coinvolto. La « Storia », che afferma di voler scrivere, non appartiene ad un universo scientifico: essa è la « vera » storia, la storia sacra. Egli non può, nonostante la sua cultura clericale e la sua dimestichezza con la scrittura - o, forse, proprio grazie al suo rapporto privilegiato con la scrittura « sacra », non umana - porre in atto un distacco che non sente, un atteggiamento di ricerca scientifica relativamente all'oggetto della sua narrazione. Le forti emozioni che « guidano » la sua narrazione ne fanno, dunque, inevitabilmente un fenomeno di tra-scrizione di un racconto orale - e come tale va interpretato e utilizzato.

6. L'approccio biografico nelle scienze sociali

Utilizzare il manoscritto di Polverini come punto d'osservazione per definire la relazione carismatica tra seguaci e profeta, significa avere presenti, da punto di vista teorico, alcune problematiche connesse con l'uso dell'« approccio biografico » e, in particolare, del documento scritto nelle ricerche storico-sociali⁴⁴. *Io e Montelabaro*, infatti, ha la struttura e il ritmo di una « storia di vita » e comporta

⁴³ Cfr. F.C. Bartlett, it., *La memoria. Studio di psicologia sperimentale e sociale*, Milano, Angeli, 1974.

⁴⁴ L'approccio biografico nelle scienze sociali, pur nella pluralità delle prospettive teoriche e metodologiche, ha ormai una sua specifica legittimità epistemologica.

Per un bilancio sullo stato attuale del dibattito: F. Ferrarotti, *Storia e storie di vita*, cit., e *La storia e il quotidiano*, Bari, Laterza, 1986; M.I. Macioti (a cura di), *Biografia, storia, società*, Napoli, Liguori, 1984; D. Bertaux (ed.), *Biography and Society*, London, Sage, 1981; F. Citarrella, *La sociologia come scienza del singolare. Note sul metodo biografico*, Roma, Ila Palma, 1983; *El Poder a la Societat*, Atti del « V Colloqui International d'Historia Oral, Universitat de Barcelona », Barcelona, 29-31 mars, 1985.

tutti i problemi epistemologici e di metodo legati alla scelta di questa tecnica d'indagine nelle scienze sociali. Esso possiede, tuttavia, tutta una serie di elementi che lo rendono non omogeneo rispetto alle raccolte di materiali che, generalmente, in sociologia, vengono definite con il termine « storia di vita ». Il racconto Polverini è spontaneo: esclude, quindi, certi aspetti della problematica osservato-osservatore. Avviene in forma scritta, il che implica una lettura consapevole dei rapporti fra testo e genere. È testimonianza di precisi fatti storici, la cui verifica in sede scientifica è impensabile al di fuori di un contesto pluridisciplinare, storico e sociologico, che tenti di costruire un punto d'incontro tra due metodi d'indagine eterogenei, salvaguardandone le rispettive specificità.

Io e Montelabaro, oltre al fatto di rappresentare non l'unica fonte, ma certamente una delle più significative, per la ricostruzione e l'interpretazione del passato storico del lazzarettismo, ha una caratteristica di non trascurabile interesse scientifico. Esso fornisce un materiale molto ricco sugli aspetti della vita di movimento più trascurati dalle fonti scritte e, ormai, sostanzialmente persi nella tradizione orale: le pratiche, i riti del quotidiano; i sentimenti e i valori spiccioli della vita di tutti i giorni; le piccole consuetudini collettive e private, sfuggite alla trasmissione orale; il rapporto quotidiano con lo spazio e con il tempo, così come erano percepiti da un prete di campagna; le paure e le immagini che popolavano la mentalità di un uomo in attesa dell'apocalisse; la geografia dei luoghi; le norme sociali; il rapporto con il potere; le occasioni festive di un paesotto sostanzialmente isolato, sul finire del secolo scorso. Del lazzarettismo conosciamo oggi, per certi aspetti, le istituzioni, la composizione sociale, alcune influenze culturali... ma, come entrare in contatto con gli elementi non sedimentati, sottoposti ad una continua trasformazione, reperibili soltanto nella memoria dei testimoni? Come ricostruire il tessuto delle comunicazioni -talmente efficace che una notizia si spargeva per le campagne, nonostante l'inesistente o impervia rete stradale, l'isolamento e la lontananza fra i gruppi di seguaci? L'autobiografia di Polverini partecipa di questa duplice natura del sociale, e come prodotto culturale determinato storicamente e sociologicamente, e come memoria individuale e di gruppo, grazie anche alla ambivalenza che pone *Io e Montelabaro* nel punto d'intersezione fra la cultura orale e quella scritta. Con i ritmi propri dell'oralità, con le dinamiche della memoria collettiva, presenti nel manoscritto di Polverini, è un intero gruppo sociale che racconta un modo di essere, di sentire, di vivere. Il dramma individuale si svolge su uno sfondo opaco, caratterizzato dai ritmi ciclici della vita quotidiana, dalle consue-

tudini e dai riti automatici della vita sociale: il pasto, la preghiera, il sogno, la notte, le incombenze, la sociabilità, la parentela, il denaro. Da questo scenario che, inconsapevolmente, involontariamente ci viene trasmesso, prende forma l'«Io autobiografico», la coscienza della propria individualità, del proprio destino unico, nella «scoperta» della crisi e del travaglio esistenziali. L'autobiografia di Polverini è contemporaneamente l'assunzione di una coscienza individuale e il riconoscimento di un rapporto privilegiato con il sacro, l'una e l'altro mediati dalla scrittura autobiografica. Si è detto che dal manoscritto di Polverini siamo in grado di rilevare dati intorno alla natura e alla qualità dei rapporti carismatici all'interno del movimento e dell'adesione dei singoli al progetto collettivo: in breve, possiamo tendere ad una conoscenza, più sistematica e meno provvisoria, della complessità di un movimento al suo insorgere e nelle fasi più fluide e cangianti della sua evoluzione.

La scrittura autobiografica, specchio del gruppo, è uno dei luoghi sociologici attraverso cui il conflitto viene rappresentato tramite l'emergenza dell'«Io carismatico», vale a dire del carisma come strumento di elaborazione della crisi, come tentativo di egemonia sul processo di mutamento culturale, come segno della capacità di produzione del senso, di ri-creazione del cosmo dei significati andati irrimediabilmente perduti.

ENRICA TEDESCHI

Conflittualità e bisogno del sacro nel Mezzogiorno industriale*

Parlare del Mezzogiorno come di un'area sociograficamente omogenea, trascurando le specificità locali, comporta il rischio di cadere nella genericità fuorviante dei luoghi comuni. Da diversi anni regione come la Puglia e la Calabria, aree come l'Irpinia e il Salernitano, non sono più collocabili sullo stesso piano, tanto sotto l'aspetto economico quanto sotto quello socio-culturale. Le osservazioni e le riflessioni che qui di seguito vengono riportate non concernono quindi che una zona specifica, geograficamente limitata alla provincia di Frosinone. Tanto la vicinanza al polo terziario di Roma, quanto lo svilupparsi di un forte processo di industrializzazione, costituiscono altrettanti elementi di specificità di questa provincia che si sommano ad un preesistente movimento emigratorio, comune a tutto il Meridione, responsabile del progressivo declino del patrimonio culturale locale. In tal senso l'espansione della capitale durante gli anni '60 e l'industrializzazione esogena, culminata con l'insediamento Fiat all'inizio degli anni '70, si sono affermati in un contesto sempre più privo di un'identità economica e culturale propria. Gli ultimi vent'anni rivelano le dimensioni di un ampio processo di trasformazione. Ancora nel 1961, l'agricoltura nella provincia concerneva il 40% della popolazione attiva in condizione professionale; nel 1981 questa non costituisce che il 12%. Al contrario l'industria manifatturiera giunge ad occupare ben un terzo della mano d'opera presente, mentre i servizi costituiscono un'occupazione stabile per un altro 43%. Tra il 1971 ed il 1981 gli addetti all'industria passano da dodicimila ad oltre cinquantaduemila¹.

Al centro di questo rapido sviluppo si situa lo stabilimento Fiat di Piedimonte San Germano, con i suoi due chilometri quadrati di superficie, una capacità produttiva di 1200 vetture al giorno ed una possibilità occupazionale di oltre 9.000 persone. Il ricorso a processi produttivi automatizzati per la saldatura e la verniciatura, la messa a disposizione di impianti per lo sport e il tempo libero, il tentativo costante di collegare la fabbrica al territorio attraverso manifestazioni culturali e ricreative, i contatti con gli amministratori locali, danno indicazioni precise circa l'importanza dell'installazione non solo sotto l'aspetto economico quanto, più in generale, sotto

* I temi qui trattati sono relativi ad una ricerca tutt'ora in corso. Due fonti teoriche alla base di questo lavoro sono influenti già nelle ipotesi preliminari e come tali vanno dichiarate. La prima è costituita dagli studi di Franco Ferrarotti sull'emergere del sacro nella società contemporanea, la seconda è data dalla tradizione fenomenologica formatasi a partire dai lavori di A. Schutz, letta attraverso la traduzione e le interpretazioni critiche di Alberto Izzo. Un luogo di discussione e di confronto è infine da rendere noto: si tratta del *Groupe de Sociologie des Religions* di Parigi, ed in particolare del gruppo di studio diretto da Jean Séguy, all'interno del quale gran parte delle tesi qui esposte sono state presentate e discusse.

¹ Cf. ISTAT, *Censimento generale della popolazione*, anni 1961, 1971 e 1981 Roma, 1963, 1973 e 1984

quello sociale. La fabbrica di Cassino finisce con il rivelarsi come il propulsore di un processo complessivo di acculturazione del quale gli aspetti salienti sono una nuova cultura del lavoro ed una cultura inedita del tempo libero. Gli aspetti sono tra loro interconnessi, infatti tanto più le mansioni sono ripetitive e banali, cioè de-professionalizzate, quanto più gli impianti sportivi e l'associazionismo ricreativo interno all'azienda, tendono a compensare la perdita con un'offerta di beni e servizi fino ad allora propri di uno strato sociale elitario, quali il soggiorno estivo in strutture turistiche attrezzate, le crociere, i campi da tennis, i concerti di musica classica, l'associazionismo². La fabbrica si pone così non solo come l'epicentro di un processo di decollo industriale per tutta la provincia,³ ma anche la proposta di una continuità sostanziale tra lavoro e tempo libero, attività produttiva e attività di consumo, de-professionalizzazione delle mansioni e riappropriazione della cultura globale filtrata nella dimensione ricreativo-evasiva. Pertanto la fabbrica si pone in modo da assolvere a delle funzioni sociali oltre che produttive. Essa finisce non solo col diffondere un modo di produzione, ma anche col prospettare una riorganizzazione della vita quotidiana di evasione extra-lavorativa, punto di aggregazione e di relazione⁴.

La conflittualità emergente

In un recente articolo P. Bouvier ricorda: « L'organizzazione scientifica del lavoro, la cui razionalità non sembra estranea al tipo burocratico weberiano, suscita delle rappresentazioni del lavoro che non corrispondono ai principi preconizzati né agli effetti attesi. Il volontarismo taylorista si urta contro un oggetto che pensava di potere obliterare: le rappresentazioni attive e reattive che i lavoratori si fanno del proprio lavoro: perdita di tempo, indisciplina, rivendicazione, sciopero⁵ ». La conflittualità diffusa emerge all'improvviso all'interno dello stabilimento di Piedimonte San Germano, sorprendendo direzione, sindacati e scienziati sociali⁶. I rappresen-

² Un'ampia documentazione di queste attività è reperibile attraverso una lettura degli *Annuari Fiat*, pubblicati a cura delle Relazioni Esterne Fiat.

³ Va qui ricordato come la strategia di sviluppo per poli di crescita costituisce una delle scelte prevalenti all'inizio degli anni '60 in tema di sviluppo dell'economia meridionale. A tal proposito: Cf. François Perroux, *Note sur la notion de pôle de croissance*, in « *Economie appliquée* » VIII (gennaio-giugno 1955) pp. 307-320; Formez, *La struttura industriale del Mezzogiorno*, Bologna, Il Mulino, 1979.

⁴ Cf. Franco Ferrarotti, *Sociologia del Lavoro*, Roma, Elia, 1974 (in particolare la parte prima) e Renaud Sainsaulieu, *L'identité au travail*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977. Per un quadro complessivo sulle ricerche in tal senso indicazioni utili possono essere reperite in Michele La Rosa (a cura di), *Qualità della vita e qualità del lavoro. Problemi e prospettive per gli anni '80*, Milano, Franco Angeli, 1983.

⁵ Pierre Bouvier, *Pour une anthropologie de la quotidienneté au travail* in « *Cahiers Internationaux de Sociologie* » Vol. LXXIV, 1983, pp. 133-142, p. 135.

⁶ Un gruppo di ricerca dell'Istituto di Psicologia del CNR era infatti impegnato in un'indagine nell'azienda nel periodo di massima esplosione della conflittualità interna (1977-78). I risultati di questa ricerca avente per titolo « L'istallazione di un'industria di livello tecnologico medio in una regione del Mezzogiorno ad economia agricola. Con sequenze sull'organizzazione del lavoro, i mutamenti psicologici, sociali e culturali nella comunità locale » sono stati parzialmente pubblicati da S. Bagnara e M. Diani. A tal proposito cf. S. Bagnara e M. Diani *Conflittualità e microconflittualità in una fabbrica del Sud* in « *Quaderni di Rassegna Sindacale* », XVIII, maggio-agosto 1980, pp. 158-172; S. Bagnara, M. Diani, R. Misiti, *Ricerca pubblica e sindacato: alcune osservazioni in margine ad un'esperienza di collaborazione*, in

tanti dei gruppi autonomi, al pari dei delegati sindacali sono altrettanto colti di sorpresa ed il loro ruolo si configura più d'appoggio e di sostegno che di organizzazione della protesta. Quest'ultima sembra scatenarsi intorno agli aspetti immediatamente percettibili del lavoro. Da ciò il declino del sindacato unitario che, riferendosi a delle rivendicazioni a carattere nazionale è indotto a superare i problemi specifici dello stabilimento vedendo così venire meno una quota importante del consenso operaio⁷. A partire dagli anni '80 numerosi mutamenti intervengono all'interno quanto all'esterno dello stabilimento Fiat. Da un lato il ricorso massiccio alla Cassa Integrazione erode in maniera consistente il potere sindacale; dall'altro, l'emergenza politica venutasi a creare intorno al problema del terrorismo, comporta una tensione interna che rende sempre meno praticabili tutte le forme di conflittualità spontanea. Eppure, talune forme di conflittualità emergente permangono. Così nel 1984, la chiusura di uno dei cancelli d'ingresso allo scopo di ridurre una parte del personale di sorveglianza, comportando un prolungamento del percorso di oltre 700 metri per gli operai di un reparto, provoca uno sciopero spontaneo nell'immediato pomeriggio, mentre i giorni di sciopero organizzati dai sindacati per protestare contro il non pagamento del secondo punto di contingenza vanno incontro ad un sostanziale insuccesso. Ma la forma più ricorrente di conflittualità sembra prodursi intorno al mantenimento delle feste religiose locali, la cui ricorrenza cade spesso nel pieno della settimana lavorativa. Mentre la direzione cerca di abolire ogni forma offrendo in cambio dei ponti festivi in occasione delle grandi festività annuali (Natale, Capodanno, Pasqua) la base operaia rifiuta costantemente tali forme di transazione, contestando tra l'altro il parere dei sindacati unitari e del consiglio di fabbrica. Ancora nel gennaio '84 l'accordo tra sindacati e direzione per non interrompere il lavoro il giorno della festa del patrono di Piedimonte San Germano, verrà sanzionato da uno sciopero spontaneo e di massa della maggioranza degli operai. Tentativi di considerare come giornate lavorative talune festività religiose legate alla devozione mariana sono precipitosamente rientrati.

Qualunque sia la risposta che si voglia dare a tali comportamenti collettivi, peraltro non limitabili alla sola Fiat, l'analisi sociologica non può riposare sui luoghi comuni della «resistenza culturale» o della «mancanza di coscienza» dei «metalmezzadri», né può rifugiarsi nel comodo ripiego sul tradizionalismo religioso in quanto tale, ma deve spingersi oltre. A tal proposito vanno osservati almeno tre elementi. Notiamo innanzitutto, in via preliminare, la totale assenza di banalità nel conflitto sul mantenimento delle feste religiose. Sul versante dell'azienda sono in gioco interessi non indifferenti, quali il ritardo delle consegne, la mancata flessibilità della struttura produttiva, il controllo sulla disponibilità lavorativa della mano d'opera. Sul versante operaio è in gioco uno degli aspetti fondamentali del processo di acculturazione: il modo di fare festa, ma anche la divisione del tempo e la sua gerarchizzazione attraverso la scansione delle festività. La direzione infatti non propo-

«Sociologia del Lavoro», 1980, n. 10-11, pp. 101-119, poi ripubblicato in Federico Butera (a cura di), *Le ricerche per la trasformazione del lavoro industriale in Italia: 1969-1979*, Milano, Angeli, 1981, pp. 101-113.

⁷ Cf. l'introduzione di G. D'Aloia a S. Bagnara e M. Diani, *Conflittualità e microconflittualità in una fabbrica del Sud*, art. cit. pp. 153-157; È importante osservare come alla fine delle indagini il problema della conflittualità emergente resti sostanzialmente insoluto e domandi dei «nuovi strumenti di lavoro», come riconoscono in tempi più recenti S. Bagnara e M. Diani in: «Les conflits du travail vus à travers les tracts ouvriers», «Revue française de sociologie», 1984, XXV-3 pp. 376-395.

ne l'abolizione delle feste locali, ma il loro mutamento, la loro trasposizione in un altro contesto apertamente funzionale alle esigenze produttive: quello del week-end e della settimana bianca, del « ponte lungo » (trascorso magari in una qualche stazione sciistica del vicinissimo Abruzzo) dove il tempo di riposo non è più limitato alla « beffa » delle 24 ore ma, prolungandosi, permette l'accesso ad una dimensione inedita del tempo libero. La reazione negativa degli operai, fino al punto da scatenare uno sciopero spontaneo non esente da rischi (data la permanenza della Cassa Integrazione come strumento di controllo della conflittualità interna) rivela ampiamente l'importanza della posta in gioco. Il secondo elemento di osservazione concerne il disinteresse verso le funzioni sociali dell'azienda. A tredici anni di distanza, gli impianti sportivi tendono a non essere frequentati che dagli impiegati e dagli operai delle qualifiche più elevate. I centri di attività sociale ristagnano, così come i centri turistici e le altre offerte di uso « intelligente » del tempo libero. Anche qui la posta in gioco è più ampia di quanto non si creda: ciò che è in discussione non è infatti se accettare o meno le possibilità messe a disposizione, quanto se riconoscere alla realtà del lavoro in fabbrica una più ampia valenza sociale o meno. Si tratta di accettare o di rifiutare la rappresentazione sociale del lavoro, così come è messa in atto dall'azienda, nei suoi lavori di realizzazione individuale e di acquisizione di status, realizzati attraverso un ponte ininterrotto tra lavoro e *loisir*, cioè il tempo libero organizzato in dimensioni specifiche, dove il gioco delle distinzioni sociali e dei privilegi di status può trovare nuovi modi di espressione e di affermazione. Il terzo elemento di osservazione concerne infine la marginalizzazione dell'azienda. Dal 1976 ad oggi circa tremila operai sono stati posti in Cassa Integrazione. Tra questi, oltre la metà ha accettato di firmare una lettera di dimissioni dietro un compenso variante tra i tre ed i venti milioni. Una simile reazione è sostanzialmente ingiustificabile sul piano economico nella misura in cui non solo la provincia continua a non offrire nessun altro sbocco lavorativo⁸, ma anche la Cassa Integrazione, non essendosi trasformata in alcun licenziamento, costituisce comunque un reddito minimo garantito dallo Stato. Per comprendere perché operai di trent'anni decidono di abbandonare un salario sicuro per ritornare alle attività preesistenti e precarie del piccolo commercio e dell'industria delle costruzioni, non solo è necessario entrare nelle strutture dell'economia parallela, ma occorre anche ipotizzare in qualche modo un rifiuto ed una marginalizzazione della fabbrica intesa non solo come organizzazione produttiva, ma anche come « modello sociale globale »⁹.

La difesa della festa sembra allora la manifestazione conflittuale emergente di una difesa complessiva del rapporto tra vita extra-lavorativa e vita aziendale, quasi l'epicentro della difesa di un quotidiano che, disposto a tutte le transazioni ed a tutti gli accordi in tema di salario, non vuole cedere la più piccola parte del tempo a sua disposizione, ne è disposto al rimaneggiamento di quella che, sotto le forme di una gerarchia del tempo, si rivela essere una gerarchia di valori e di significati¹⁰.

⁸ Va infatti ricordato che, tra il 1971 ed il 1981, ad un aumento della popolazione residente del 9% si è contrapposta una diminuzione della capacità occupazionale dell'area. Infatti la popolazione attiva in cerca di prima occupazione è aumentata dell'86%, passando a costituire il 15% della popolazione attiva nel 1981, mentre nel 1971 non rappresentava che il 9%. Cf. ISTAT, *Censimento generale della popolazione* 1971, 1981.

⁹ Con tale termine si vuole intendere l'intervento esplicito nel tessuto relazionale primario dei gruppi informali, al fine di introdurre non solo modelli comportamentali ma anche modelli interpretativi del reale.

¹⁰ Se infatti si ammette che la distinzione tra giorni di festa (tempo forte della comunità) e giorni di lavoro (tempo debole) risultano dalla significatività simbolica socialmente (quindi

Le feste patronali

Per quanto la Chiesa si sia mostrata poco disposta nel suscitare e nel mantenerle, per quanto la razionalizzazione economica sia sempre meno disposta ad accettare simili interruzioni del processo produttivo, le feste patronali nella provincia di Frosinone non fanno che accrescersi costantemente. Le riflessioni che qui vengono formulate sono state dedotte da una serie di osservazioni su questo tipo di festività locali che, pur non permettendo di fornire un quadro complessivo su di un fenomeno estremamente esteso, fanno comunque emergere dei tratti comuni di fondo sufficienti a chiarire alcune caratteristiche prevalenti¹¹. Enumerare e descrivere questi tratti comuni ci appare come un'operazione metodologica centrale nel momento in cui queste feste sembrano imporsi sul processo di razionalizzazione economica operato dai vari poli di sviluppo presenti nell'area¹². Il primo tratto comune alle varie feste osservate è senza dubbio costituito dalla tensione tra la dimensione rituale-celebrativa a quella festivo-ricreativa. A volersi attenere ai manifesti, la separazione tra sacro e profano è netta: da un lato il « programma religioso », cioè le messe, le processioni, gli atti liturgici; dall'altro il « programma civile » dei concetti bandistici, dei giochi, spettacoli serali e fuochi d'artificio. Se dal manifesto pubblico si passa ai documenti della curia, emerge rapidamente l'attenzione, quasi la preoccupazione affinché queste due dimensioni vengano mantenute separate e tale separazione non sfugga di mano¹³. Il comitato per i festeggiamenti deve essere presieduto dall'autorità religiosa locale la quale ha pieni poteri¹⁴, si raccomanda l'attenzione verso gli eccessi che potrebbero prodursi, ma soprattutto si giunge a prescrizioni precise concernenti le processioni: queste debbono essere limitate il più possibile ed evitare le strade di grande traffico automobilistico¹⁵. Se infine dai documenti si passa alle rac-

storicamente) attribuita a ciascuno dei due poli; questa distinzione non fa che explicitare, legittimandola, una « costruzione sociale » del reale, una « messa in ordine » del reale in quanto tale. Questo tema, già presente nei lavori di P. Berger e T. Luckmann, trova un momento di precisazione teorica in C. Lalive d'Epinay, *La vie quotidienne. Essai de construction d'un concept sociologique et anthropologique*. « Cahiers Internationaux de Sociologie » LXXIV, 1983, pp. 13-38.

¹¹ Si fa qui riferimento ad una serie di osservazioni compiute dallo scrivente nel corso del 1983 e del 1984 sulle feste patronali locali di S. Rocco a Ceprano, Roccadarce e Sora, S. Bernardo a Roccadarce, S. Eleuterio e S. Agostino ad Arce. Naturalmente non si tratta che di una parte minima delle celebrazioni che avvengono all'interno delle province.

¹² L'ipotesi di un prevalere delle festività religiose infrasettimanali sulle esigenze di razionalizzazione produttiva è naturalmente una forzatura del reale che viene qui ammessa a scopo puramente euristico. Rileviamone comunque la problematicità emergente nei confronti di almeno tre ambiti di ricerca sociologica: quello degli studi sull'industrializzazione come processo di razionalizzazione, quello degli studi sul sacro come processo di secolarizzazione, ed infine quello degli studi sulla festa religiosa come dimensione della cultura popolare.

¹³ Cf. *Decreto sulle feste religiose* in « Bollettino ufficiale interdiocesano », Diocesi di Aquino, Sora, Pontecorvo, Anno XXXVIII n. 3. 3° bimestre 1973, pp. 116-120.

¹⁴ In particolare « L'Autorità Ecclesiastica sarà di guida anche nelle manifestazioni religiose esterne... I manifesti, le circolari a stampa ecc. non possono essere diffusi senza la previa approvazione della Curia ». *Ivi*, p. 116.

¹⁵ Il decreto è a tal proposito notevolmente esplicito: « Per la compostezza e il raccoglimento le processioni siano brevi nell'itinerario e nel tempo. Si evitino per quanto è possibile le strade di traffico. ...Non si introducano arbitrariamente nuove processioni e si cerchi di ridurre quelle già esistenti. Non è lecito abbinare arbitrariamente le feste, come non è lecito portare più statue nella stessa processione ». *Ivi*, pp. 117-118.

comandazioni del clero locale, non si potrà mancare di cogliere la serie di esortazioni costanti che compaiono quasi puntualmente negli annunci dei parroci durante le messe domenicali che precedono i giorni di festa¹⁶. Queste forme di prevenzione da parte del controllo ecclesiastico sembrano trovare una giustificazione stessa nel carattere eccezionale di questo tipo di manifestazioni. La partecipazione alla festa del santo patrono è, per molti, uno dei pochi appuntamenti dell'anno con la dimensione ecclesiastica del sacro. Ad un cattolicesimo domenicale che, qui come altrove, resta legato alla semplice consuetudine e pertanto non coinvolge che fasce specifiche della popolazione, si contrappone la partecipazione totale della festa, la discesa in piazza della collettività locale, l'ampia profusione di riti penitenziali e di funzioni liturgiche. Alla asfitticità degli appuntamenti religiosi settimanali sembra opporsi, in altri termini la « pienezza » del sacro nelle celebrazioni festive della tradizione locale. Partecipazione collettiva e controllo ecclesiastico sembrano essere quindi i due tratti caratterizzanti la festa religiosa locale. Il conflitto tra la dimensione celebrativa ed il « sentimento di festa » prelude ad un controllo della prima sul secondo. Benché le feste si protendano sempre per tre giorni, le dimensioni « profane », pur occupando uno spazio ampio, raramente danno luogo a quel sentimento di « effervescenza della festa » che da Caillois a Lanternari sembra essere caratteristico della dimensione festiva in quanto tale¹⁷. Sulla festa civile agisce tanto il controllo delle autorità locali quanto del clero con risultati evidenti: non solo gli eccessi non si verificano mai, ma essi sembrano impediti da una vera e propria interiorizzazione del contenuto festivo, fino ad un annichilimento delle forme di partecipazione più innocenti e rispettose. In nessuna delle manifestazioni osservate gli spettatori hanno dato vita a qualsiasi forma di partecipazione che andasse oltre l'ascolto distratto delle *vedettes* sul palco. Iniziative di balli popolari o moderni, promosse dagli stessi organizzatori nelle sere di festa, sembrano spesso naufragare nell'indifferenza collettiva¹⁸. All'annichilimento del sentimento di festa si sovrappone l'affermarsi netto della « festa religiosa » cioè della catena di riti liturgici che apre la serie di manifestazioni e che non concede alla festa civile che spazi provvisori ed effimeri. La processione è di gran lunga l'elemento prevalente, sia sotto l'aspetto partecipativo, sia per la sua capacità di imporsi radicalmente sulla dimensione profana. Il passaggio della statua del santo comporta l'immersione in un silenzio irreale, rotto solamente dai canti dei membri della confraternita e dai rosari delle donne. La dimen-

¹⁶ In generale sul rapporto tra autorità ecclesiastica e religiosità popolare cf. G. De Rosa, *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Napoli, Guida 1971; AA.VV. *Religione e religiosità popolare* in « Ricerche di Storia Sociale e Religiosa », 11, 1977; AA.VV. *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, a cura di F. Saija, Napoli 1978; P. Borzomati, *Chiesa e società meridionale*, Roma, Studium, 1982; J.C. Schmitt, « *Religion populaire* » et culture folklorique, in « *Annales* » sept-oct. 1976 31/5, pp. 941-953.

¹⁷ R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1976, 3; V. Lanternari, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari, 1983, 3; per un'analisi critica delle diverse teorizzazioni della festa cfr. F. A. Isambert, *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, Paris, éd. de Minuit, 1982, seconda parte, pp. 123-211.

¹⁸ Particolarmente indicativo è il comportamento dei giovani e degli adolescenti. Assidui frequentatori delle discoteche locali e fruitori di modelli e stili di comportamento propri della realtà urbana (così come viene diffusa attraverso i mass media o direttamente interpretata nei quasi quotidiani viaggi a Roma) i giovani tra i diciotto ed i ventitré anni sono i primi a non partecipare ai numerosi tentativi di disco-dance organizzati dalle radio locali. I pochi partecipanti al ballo in piazza non sono che i figli degli emigrati, di passaggio per le annuali ferie estive.

sione penitenziale è estremamente visibile (ed esplicitamente comunicata) nella serie interminabile di donne scalze recanti ciascuna un cero di grandi dimensioni, nella commozione collettiva, nella lunghezza (talvolta estenuante) del rito. Il centro abitato viene attraversato in tutto il suo perimetro, la dimensione sacrale si impone così ai commercianti della fiera, agli avventori dei bar, agli adolescenti ed ai giovani che stazionano sulle panche del corso principale. Molti si fanno il segno della croce, qualcuno si inginocchia, tutti assumono un atteggiamento reverenziale. La partecipazione dei sindaci è quasi d'obbligo. Fanno eccezione solo alcuni dei rappresentanti delle più recenti amministrazioni di sinistra che comunque non mancano di mettere a disposizione delle processioni tutte le risorse disponibili. La disposizione delle varie componenti della processione, segue un ordine prestabilito e da non sottovalutare¹⁹. Le processioni sono aperte dai bambini vestiti con abiti del servizio liturgico o con le tonache della confraternita, seguono le donne penitenti, la banda, i religiosi con la reliquia, i membri della confraternita con la statua, le autorità, la popolazione restante, il cui numero si accresce durante il percorso con quanti hanno preferito aspettare sulla porta di casa²⁰. Il passaggio della processione sembra imporsi sulla dimensione puramente festiva marcandola in modo definitivo. Le caratteristiche della «festa civile» tendono a stemperarsi nell'abbondanza dei rapporti conviviali. Il giorno della festa diviene così il giorno di esaltazione per uno degli elementi costitutivi della comunità: il forte interscambio relazionale dei rapporti primari, reso esplicito attraverso la dimensione espressiva del pranzo ricco e condiviso dalla famiglia allargata che diviene così la sola esteriorizzazione della dimensione festiva. Le porte della chiesa, aperte fino a notte alta, romperanno qualsiasi dicotomia tra festa religiosa e festa profana, sancendo un dominio esplicito della prima sulla seconda.

Un'analisi sociologica

Volendo attenersi a degli schemi rigidi, le feste dei santi patroni, così annichilite, sembrano non avere alcunché di popolare e quantomeno di festivo. I modi espressivi locali del fare festa, resi sempre più inconsistenti dalle emigrazioni e dalla progressiva scomparsa della comunità agricola, sono ampiamente e visibilmente cooptati dalla presenza dei modelli urbani²¹. A ciò si aggiunge la presenza preponde-

¹⁹ Esso è disposto infatti dall'autorità ecclesiastica locale a norma dei regolamenti vigenti. Cf. il Regolamento per le feste religiose pubblicato sul *Bollettino Ufficiale* della diocesi di Sora, Aquino, Pontecorvo, nn. 10-11-12 del 1968, pag. 145 e segg.

²⁰ Nei centri della provincia, l'attesa davanti alla porta di casa implica un ruolo tutt'altro che passivo. La predisposizione di tavoli con tovaglie ricamate (dove la statua verrà fatta stare) l'esposizione di coperte colorate ai balconi ed il lancio di petali di fiori al passaggio della statua, sono altrettanti elementi concreti che spiegano il ruolo di quanti restano sul portone della propria abitazione. Un particolare da non trascurare è costituito dal fatto che porte e finestre si richiudono, i tessuti scompaiono, immediatamente dopo il passaggio della statua, quasi ad evitare una qualsiasi commistione tra omaggio al santo ed ostentazione dinanzi alla comunità locale che segue la statua.

²¹ Nell'estate dell'83 una parte del programma civile del comune di Roccardarce venne svolta in una frazione di poche decine di case, lontana qualche chilometro dal centro abitato. L'orchestra si riduceva ad un gruppo di cinque giovani i cui strumenti erano collegati ad un impianto di amplificazione ampiamente superiore alle necessità della minuscola piazza che li ospitava e del centinaio di persone che vi stazionavano. La pausa degli orchestrali dà la possibilità ad uno degli spettatori più anziani di suonare una fisarmonica che non mancherà di trascinare in una danza collettiva un gruppo di contadini meno giovani. Dopo pochi minuti questa danza verrà interrotta dalla ripresa del gruppo «ufficiale».

rante dell'elemento celebrativo che rende ampiamente minoritaria la componente festiva. L'importanza di quest'ultima non è indicata che dalla notorietà dei personaggi del mondo dello spettacolo fatti pervenire dal comitato dei festeggiamenti secondo le disponibilità finanziarie. Queste feste sembrano pertanto archiviabili tra quelle votate « ad esiti di tipo evasionista e soporifero... implicitamente conservatore »²², verificando così l'ipotesi di una cultura popolare intesa come residuo tradizionale di un patrimonio simbolico ed espressivo della classe subalterna, attualmente in via di disparizione²³. Scrive a tal proposito V. Lanternari: « Se nelle aree rurali e depresse del Mezzogiorno d'Italia la festa serba, anzi enfatizza oggi la sua antica funzione socializzante in risposta alla crisi disgregatrice delle strutture tradizionali, negli ambienti urbani e borghesi il 'festivo' tende a perdere gli originali significati sociali sotto la pressione degli invadenti modelli di etica individualista. Così, spreco e ostentazione ne diventano sempre più note dominanti, ma depauperate dell'antico significato compensatorio, partecipativo e catartico »²⁴. Tuttavia, dimensione festivo-catartica da un lato e dimensione rituale-celebrativa dall'altro non sempre sono nettamente separate tra loro. Lo stesso può essere detto del carattere contestativo e di quello evasionista. A tal proposito Lanternari ricorda come « l'interpretazione dei due ordini di componenti entro un unico complesso festivo sia una delle caratteristiche tra le più frequenti »²⁵. La festa perviene così a configurarsi come una realtà ibrida, dove emozionale e razionale, effervescenza sociale e controllo istituzionale si fondono in un equilibrio precario: « Da una parte, la spontaneità, l'indifferenziazione, l'inarticolazione, dall'altra la prescrizione rituale, la ripartizione dei ruoli, la codificazione dei simboli. Tanto all'una quanto all'altra delle due estremità si esce dalla festa per sfociare da un lato nell'emozione collettiva informe, dall'altro nel puro cerimoniale »²⁶.

C'è allora da chiedersi, stando questa unitarietà di fondo, se la divisione tra « programma religioso » e « programma civile » non sia solo un'operazione di separazione, ma una decisione che separando definisce, e definisce ciò che è festa religiosa da ciò che non lo è, tranciando all'interno di un campo di fenomeni sociali che, *nei fatti*, è sostanzialmente unitario e caratterizzato da un costante riferimento al sacro²⁷. La problematica è a questo punto evidente. Se all'interno di una simile dinamica della festa, così pervasa, dall'alto in basso e dall'inizio alla fine, di una dimensione di forte devozionalismo penitenziale, l'istituzione interviene denunciando e separando il religioso dal civile (cioè il sacro dal profano) ciò è perché dietro il devozionale e l'atteggiamento festivo dimesso e scevro da qualsiasi eccesso, si celano delle componenti non tutte riconducibili all'organizzazione istituzionale-celebrativa della festa. Al punto tale che, nonostante il controllo e, più sostanzialmente, l'interiorizzazione del comportamento festivo, una separazione si impone ugualmente. Si

²² V. Lanternari, *Festa, carisma, apocalisse*, Palermo, Sellerio, 1983, p. 31.

²³ Per un panorama esauriente di questa chiave interpretativa della cultura popolare italiana nel quadro dello sviluppo storico della ricerca nel settore, cfr. C. Prandi, *Religion et classes subalternes en Italie. Trente années de recherches italiennes* in « Archives des Sciences Sociales de Religion », 1977, 43/1, pp. 93-139; R. Cipriani (a cura di) *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Liguori, 1979.

²⁴ V. Lanternari, *Festa, carisma, apocalisse*, op. cit. p. 36.

²⁵ *Ivi*, p. 31.

²⁶ F. A. Isambert, *Le sens du sacré*, op. cit. p. 146.

²⁷ Il concetto di campo è qui direttamente ripreso da P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, « Revue française de sociologie », XII 1971, pp. 295-334.

tratta di una semplice tradizione ecclesiastica improntata alla prudenza di fronte ad un « popolare » oramai scomparso, ma ancora immaginato e temuto, o persistenza di un uso popolare del sacro in opposizione ad un uso istituzionale, ad onta di tutti gli indicatori di « quiete sociale » e di « conformità alla norma » fin qui riscontrati nel comportamento festivo? La legittimità di un simile interrogativo è indubbia dal momento che, come è stato osservato, questa dimensione religiosa delle feste patronali è oggetto di una partecipazione che travalica i praticanti domenicali per raggiungere tutta la collettività ed inoltre è capace di provocare, in sua difesa, scioperi in aziende dove la Cassa Integrazione sfiora oramai il 50% delle maestranze, il tutto immerso in una realtà economica e sociale che da almeno vent'anni non è più riconducibile al Mezzogiorno rurale di F. De Martino, A. Di Nola o di A. Brelich, sia per l'industrializzazione imperante, sia per l'interdipendenza che intrattiene con i modelli urbani di una capitale pressoché contigua.

È allora interessante constatare come, una volta che si sia preso sul serio il controllo ecclesiastico sulla festività popolare (cioè che gli sia stato riconosciuto un fondamento razionale privo di qualsiasi facile indiosincrasia) sia possibile un'altra lettura del fenomeno osservato che riconosca l'uso popolare del sacro al di là e a dispetto di tutti gli indicatori segnalanti tanto il declino del « sentimento di festa », quanto la sua cooptazione all'interno dei modelli espressivi della società globale. Le processioni, ben lontane dall'essere controllate dall'autorità ecclesiastica si rivelano come un luogo di conflitto costante e di una continua interazione tra religioso e civile, tra sacro e profano. Le autorità pubbliche sono certamente i rappresentanti della società civile e politica locale, la banda e le majorettes sono certamente le scelte di un comitato di festeggiamenti che ritiene di trattare in modo adeguato il santo patrono. La statua viene portata a spalla dai membri della confraternita oppure dai membri stessi della collettività locale, ed è di fronte alla statua che la gente si inchina, non davanti alla reliquia tenuta dal sacerdote. Quest'ultimo, situato tra la banda e la statua controlla visibilmente il confine (la distanza di rispetto) tra il sacro e il profano. Quando la testa del corteo appare poco consona alla solennità che si ritiene adeguata, la distanza tra la banda ed il sacerdote aumenta considerevolmente. La gestione dello spazio diventa l'unica strategia possibile per l'autorità ecclesiastica, così come il ritiro della cerimonia (cioè l'abolizione dello spazio sacro in quanto tale) l'unica reazione possibile prevista in caso di trasgressione alle regole²⁸. La processione finisce così col segnalare lo straripare della società locale che festeggia il santo usando gli strumenti percepiti come indicatori del prestigio civile. Se la processione rende evidente il conflitto costante tra religioso e civile, nondimeno accade durante gran parte delle funzioni religiose che si alternano durante i giorni di festa. La presenza inedita di migliaia di fedeli non praticanti regolari, altera la lettura collettiva del messaggio religioso, peraltro spesso non udibile per via dei mille bisbigliare della gente stanca e accalcata tra le mura della chiesa. Se l'interiorizzazione della festa e l'onnipresenza della dimensione celebrativa hanno la meglio su qualsiasi forma di effervescenza festiva, per contro va ugualmente sottolineato come la festa liturgica finisca per essere invasa dai canoni di lettura e di interpretazione popolare del messaggio religioso. La predica non si ascolta che distrattamente, l'emozionale visivo ed uditivo prevale sul razionale, la statua conta più della reliquia e se un determinato momento liturgico va solennizzato, sono i criteri della cultura locale a scegliere gli elementi costitutivi del solenne e ad usarli²⁹. Infine la sera stessa dei festeggiamenti,

²⁸ Cfr. *Decreto sulle feste religiose*, p. 118.

²⁹ La stessa cerimonia liturgica è sede di un profondo inserimento delle tradizioni locali. La banda, situata sul sagrato della chiesa, intonerà strofi solenni alle quali si sommeranno gli

le porte aperte della chiesa fino a notte alta rendono possibile una duplice interpretazione. Se da un lato infatti esse segnano il dominio del sacro sul profano fino ad un annichilimento dell'effervescenza ridanciana e smodata del festivo «dissacrante e sovvertitore», dall'altro il programma civile penetra nella chiesa. Il volto del santo è contemplato sì nel suo luogo sacro, ma all'interno del quale le note frastornanti dell'impianto di amplificazione presente sulla piazza rompono ogni atmosfera di raccoglimento. Il ponte tra festa religiosa e festa civile è quindi costante, ininterrotto. Solo l'istituzione stabilisce il confine, e ponendolo definisce lo spazio profano, civile o popolare.

Osservazioni in margine al problema della religiosità popolare

Qualche riflessione in margine ad un discorso sulla religiosità popolare e la sua dimensione festiva, sembra a questo punto formulabile con chiarezza, anche se il rinvio ad uno studio più approfondito dei fenomeni osservati è quanto meno opportuno. Ci si limiterà pertanto a tre osservazioni di fondo. Innanzitutto la religiosità popolare non appare che al seguito di un tendenziale isolamento di pratiche devozionali e festive locali, operato dall'istituzione religiosa con successi alterni. La religiosità popolare viene così a porsi come il risultato indiretto di un tentativo istituzionale di regolazione sociale delle pratiche e delle credenze religiose tradizionali che accompagnano gli atti del culto ufficiale e ne formano un complemento, quasi sempre integrato in una festa³⁰. In tal senso la religiosità popolare non si configura qui come produzione autonoma del sacro, quanto piuttosto come appropriazione costante di elementi dottrinari istituzionalmente diffusi, all'interno della costruzione sociale del reale propria di una collettività locale specifica³¹, resa omogenea in conseguenza dell'identità comunitaria e caratterizzata dalla complessiva perifericità o marginalità rispetto ai processi di produzione culturale del sacro. In questo senso la religiosità popolare si distingue da quella ufficiale come dominio pratico (*maitrîse pratique*) del sacro, in rapporto al suo dominio colto (*maitrîse savante*)³² dove il primo è subordinato al secondo. La perifericità e la conseguente subalternità rispetto alla produzione colta del sacro non sono senza legami con una più ampia condizione storica di subalternità-marginalità rispetto ai processi di accumulazione economica e di produzione culturale avvenuti nella più ampia realtà societaria. Più precisamente il dominio pratico del sacro (così come il dominio colto) sono entrambi il riflesso di una messa in ordine del reale³³ che si sviluppa a partire dalla situazione sociale d'esistenza, cioè dalla propria posizione di marginalità/centralità rispetto alla produzione culturale ed economica della formazione sociale dominante. nel caso delle pratiche e delle credenze tradizionali non rilevanti, o non più rilevanti,³⁴ da un invi-

scoppi dei botti durante il momento centrale della consacrazione. Spesso un breve concerto bandistico viene eseguito la mattina del terzo giorno, in concomitanza con le funzioni religiose e, talvolta, a poche decine di metri di distanza dall'ingresso della chiesa, senza che, per questo, le porte vengano chiuse.

³⁰ Cfr. F.A. Isambert, *op. cit.*, p. 37.

³¹ Cfr. P. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, trad. it., *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1969.

³² Cfr. P. Bourdieu, *art. cit.*

³³ Cfr. P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday & C., New York, 1969.

³⁴ È opportuno infatti ricordare che: «...i gruppi sociali considerati come 'popolo' sono portatori di certi comportamenti e di certe concezioni. Il che non significa necessariamente che

to istituzionale e caratterizzanti una comunità specifica, la marginalità-subalternità rispetto ai processi di produzione culturale del sacro può correlarsi (anche se non in modo necessario) con una marginalità-subalternità rispetto tanto ai processi di produzione culturale nel loro insieme quanto ai processi di accumulazione economica. La religiosità popolare intesa *tout court* come espressione della dimensione religiosa delle classi subalterne, presuppone la sovrapposizione di queste situazioni di marginalità all'interno di una classe particolare e pertanto costituisce un caso specifico³⁵. La terza osservazione concerne infine il legame che le feste intrattengono con il tempo ordinario. L'emergere dell'elemento penitenziale, l'importanza attribuita all'elemento celebrativo ed alla dimensione rituale, permettono di notare la non necessità di un rapporto antinomico con la vita quotidiana, anzi sembra verificarsi il contrario. I principi di organizzazione, di « messa in ordine » della vita quotidiana, per il loro essere legittimati all'interno dello stesso cosmo sacro che si esalta nel giorno festivo, realizzano un ponte costante tra festa e vita quotidiana. Il giorno festivo finisce con l'essere non l'antiquotidiano, bensì « il tempo forte per eccellenza, la cui aureola simbolica servirà di pegno attraverso la quotidianità dei tempi deboli »³⁶. Se tale ipotesi viene accettata, la difesa della festa religiosa, nocciolo della conflittualità emergente all'interno del più grande insediamento Fiat nel Mezzogiorno, non è solo comprensibile alla luce di un desiderio di mantenere vive delle tradizioni locali. Benché questo risulti essere un aspetto fondamentale, ad esso va aggiunto il legame diretto che la festa religiosa intrattiene con la costruzione sociale del quotidiano e in particolare con la strategia di esistenza che viene resa operante in risposta alla situazione materiale reale. Festa religiosa e vita quotidiana non sono allora elementi collegabili tra loro solo in forma di opposizione ma, all'interno di contesti specifici come quello che è qui oggetto di studio, possono assumere rapporti sostanzialmente diversi. La festa religiosa popolare può perdere i propri caratteri dissacratori, il sentimento festivo può essere annichilito all'interno di una dimensione rituale e celebrativa dominante senza che con questo la festa ceda alcunché del proprio significato simbolico e del proprio ruolo nella vita quotidiana.

Se la festa presenta allora degli elementi di dominio pratico del sacro che non sono riconducibili solamente all'esigenza di esprimere un'identità comunitaria ma si intrecciano costantemente all'organizzazione materiale del quotidiano, il legame tra celebrazione del S. Patrono e strategie materiali di adattamento/trasformazione della realtà quotidiana in quanto tale, costituisce un'ipotesi da approfondire. Allo stadio attuale della ricerca non è possibile proporre che alcuni elementi sufficientemente definiti ed osservabili i quali, tuttavia, non costituiscono né un bilancio della realtà sociale locale, né sono immuni da scelte e preferenze personali. L'ipotesi che quindi viene presentata è rivelatrice di un orientamento problematico più che di una ricerca descrittiva già compiuta.

quei gruppi sociali ne siano anche gli *autori* o i *produttori*: nel senso che correntemente si dà a questi termini... » Alberto M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1982, p. 13.

³⁵ Infatti, non sono infrequenti nella storia i casi nei quali la classe economicamente dominante, finisce per essere periferica rispetto alla religione dell'istituzione e quindi riassorbita nel quadro di alcune credenze e pratiche della classe economicamente subalterna. A tal proposito cfr. il dibattito tra G. De Rosa e C. Ginzburg al colloquio del CNRS sulla religiosità popolare. *La religion populaire*, colloque international du CNRS, Paris éd. du CNRS, 1979.

³⁶ C. Lalive d'Epinay, *art. cit.* p. 33.

Economia parallela e bisogno del sacro

Senza allora volere entrare in una descrizione dell'economia locale, ci si può limitare a rilevarne alcuni caratteri specifici, il primo dei quali è certamente costituito dall'intreccio con le realtà produttive preesistenti al processo di industrializzazione e di terziarizzazione. Il mantenimento di botteghe alimentari dotate di fatturati minimi, così come la coltivazione di terreni inferiori ad un ettaro, o l'impiego del tempo libero in lavori di edilizia, termo-idraulica, calzoleria, sartoria, costituiscono parte integrante dell'economia locale. Questa economia parallela, per la gran parte invisibile alla luce delle statistiche ufficiali, dimostra la propria esistenza ogni qualvolta ci si dispone ad intaccarla: il controllo dell'assenteismo in concomitanza con i lavori agricoli stagionali ha determinato non poche tensioni all'interno delle grandi aziende³⁷. L'estensione e la resistenza di una simile strategia produttiva, che si intreccia costantemente tanto al lavoro salariato quanto ai trasferimenti di reddito alle famiglie, non è spiegabile con l'ansia di tesaurizzare, né con la presunta «furbizia arrangiatrice» del Sud. I costi che questa strategia è costretta a pagare sono infatti estrapolamente alti. Innanzitutto il lavoro nei cantieri o nel settore dei trasporti commerciali riserva rischi rilevanti qualora effettuato al di fuori di qualsiasi copertura assicurativa e, per di più, durante le ore di riposo pomeridiano o festivo. A ciò si unisce lo sforzo della collettività famigliare. La duplice attività infatti, che si svolge nel settore agricolo o in quello commerciale, raramente può essere esercitata senza un appoggio costante da parte della famiglia in quanto tale. Il lavoro dei famigliari in sostegno o in sostituzione di chi esercita la doppia attività, si rivela come una prestazione d'opera gratuita sul piano salariale ed esposta a precarietà specifiche. In tal senso non solo le donne prolungano una situazione di offerta gratuita dei servizi domestici, nel lavoro svolto al di fuori delle mura di casa, ma anche i giovani e gli adolescenti pagano le prestazioni gratuite in termini di una provvisorietà negli studi che sfocia nell'abbandono, o comunque nella scarsa qualità dei titoli acquisiti. A tale sforzo collettivo si accompagnano infine i livelli di spesa austeri ed il prevalere di un'economia famigliare autarchica, fondata quanto più possibile sull'autoproduzione di beni e servizi³⁸. Una tale strategia economica sembra attuarsi in relazione ad una percezione del mercato del lavoro nel quale gli elementi di instabilità e di incertezza prevalgono su quelli di fiducia e di assicurazione. In tal senso essa viene percepita non solamente come adeguata alla congiuntura locale, ma anche come oltremodo indispensabile. Ora questa lettura della realtà sociale non è estranea né alle coordinate fondamentali alla luce delle quali il mondo viene interpretato e provvisto di senso, né alla situazione di subalternità sociale intesa come perifericità rispetto ai processi di direzione economica e di accumulazione di capitale. Ad una lettura oggettiva alla situazione di precarietà realmente esistente nel contesto economico locale, fa seguito una strategia di adattamento/superamento che fa leva su una rete preesistente di valori e, più in generale, su di una costruzione coerente del mondo sociale³⁹. Solo in virtù di questo arco di valori condiviso e convissuto che connette

³⁷ Cfr. Salerni, *Sindacato e forza lavoro all'Alfasud, un caso anomalo di conflittualità industriale*, Torino, Einaudi, 1980; R. Cavallaro, G. Bucci, *Progresso tecnico e valori tradizionali. La Fiat nel Basso Molise*, Roma, Iauua, 1979.

³⁸ Una lodevole sintesi degli studi attualmente in corso sul ruolo economico della famiglia è stata realizzata nella raccolta di saggi a cura di Patrizia David e Giovanna Vicarelli, *L'azienda famiglia. Una società a responsabilità illimitata*, Bari, Laterza, 1983.

³⁹ Cfr. Alfred Schutz, *Collected Papers*, trad. it. *Scritti Sociologici*, Torino, UTET, 1979.

tra loro i diversi elementi della costruzione sociale del reale, la strategia economica famigliare, con i suoi costi ed i suoi sacrifici, è percepita sia come adeguata e indispensabile rispetto alla precarietà del presente, sia come moralmente legittima. Tra l'altro, almeno tre diversi aspetti di questa strategia sembrano collegarsi strettamente a dei principi etici: l'anteposizione altruistica del benessere famigliare alla realizzazione individuale, il perseguimento della sicurezza economica più che dell'arricchimento, l'austerità delle spese individuali ed il rifiuto dello spreco nella vita quotidiana. Formuliamo allora l'ipotesi che se una simile strategia si fonda su dei principi etici di fondo, il cosmo sacro, inteso come sistema simbolico alla luce del quale il reale è costruito e « messo in ordine » non può essere estraneo alla rete di valori in quanto tale, ma vi svolge una funzione centrale di orientamento e di legittimazione⁴⁰. Tuttavia la strategia economica delle famiglie, se pur legittimata, permane intrinsecamente fragile. Se la liberazione da una vita precaria non si realizza che attraverso l'intersezione delle nuove fonti di reddito provenienti dai salari delle industrie, con le attività preesistenti, questo intreccio non è al riparo dalle crisi materiali della vita. L'irruzione della malattia e della morte si sommano a quelle di una crisi economica, presente qui non meno che altrove, e di una rete di attività precarie costantemente esposte al fallimento, per confermare il potere del fato e del destino in ogni iniziativa umana. Il benessere economico della società di massa non appare raggiungibile che a seguito di uno sforzo collettivo e temporaneo quanto accanito. In una percezione così brutale del mondo il bisogno di protezione diviene fondamentale. Questo deve essere tanto più integrale ed efficace, quanto più lo sforzo famigliare è sottomesso costantemente al rischio del fallimento, dell'incidente, del licenziamento. Alla funzione orientatrice e legittimante del cosmo sacro, si somma a questo punto una funzione di protezione e di assicurazione.

La funzione rassicurante del cosmo sacro della religione cattolica si rivela per P. Berger come parte integrante della dottrina della trascendenza, segnando così una separazione decisiva, tanto con la religione ebraica dell'Antico Testamento, quanto con l'aggiornamento operato dalla Riforma. Il Dio di Israele « si tiene fuori da un mondo che egli stesso ha creato ma che egli pone dinanzi a sé, senza penetrarvi »⁴¹. Al riparo da ogni manifestazione magica questo Dio si rivela fondamentalmente libero nelle sue azioni. Il ristabilimento radicale dell'Antico Testamento operato dal protestantesimo, conduce questa dottrina alle estreme conseguenze: « Di fronte alla trascendenza radicale di Dio noi troviamo un universo 'chiuso' al sacro. Da un punto di vista religioso il mondo diventa perfettamente vuoto »⁴². Il cristianesimo riscopre la possibilità di realizzare un ponte tra Dio e l'uomo attraverso la dottrina della reincarnazione; nella misura in cui la trascendenza di Dio non è stata più radicale, il sacro immanente fa la sua riapparizione nella vita quotidiana. « Il catto-

⁴⁰ Cfr. P. Berger, *The Sacred Canopy* op. cit.; T. Luckmann, *The Invisible Religion*, trad. it. *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino, 1969. Naturalmente questa ipotesi non mancherà di stupire quanti fanno ancora riferimento alle note tesi di Edward C. Banfield sul « familismo amorale » (Cfr. E. C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, trad. it. *Le basi morali di una società arretrata*, nuova edizione a cura di D. De Masi, Bologna, Il Mulino, 1976). Non è nostra intenzione entrare in merito ad uno dei dibattiti fondamentali della sociologia italiana degli anni '60 e '70. In questo contesto è sufficiente osservare che l'area qui oggetto di studio differisce comunque in maniera radicale, tanto sotto il profilo storico quanto sotto quello socio-economico, dal paese studiato da Banfield nel 1955.

⁴¹ P. Berger, *The Sacred Canopy*, trad. francese, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Le Centurion, 1971, p. 188.

⁴² *Ivi*, p. 182.

lico — scrive P. Berger — vive in un mondo nel quale numerosi canali servono da mediatori con il sacro: i sacramenti della Chiesa, l'intercessione dei santi, l'irruzione frequente del 'sovranaturale' in questo mondo attraverso i miracoli, una vasta catena di esseri tra il visibile e l'invisibile»⁴³. Il « dominio pratico del sacro » scopre nell'immanenza del cosmo religioso cattolico, una fusione rassicurante non solamente in relazione ai problemi di marginalità estrema come la morte, ma anche a quelli di marginalità economica e materiale, altrettanto improvvisi. Senza voler ripercorrere le tappe di una « storia della paura » nel Mezzogiorno va comunque osservato che la religiosità popolare, portando fino ai suoi limiti massimi l'immanenza del sacro nella vita quotidiana al punto da garantirsi un accesso diretto, vi situa non solo l'identità collettiva (Durkheim) né solo la risposta agli interrogativi esistenziali di fondo (Luckmann) ma protegge soprattutto contro l'incertezza e la precarietà di una strategia di vita dettata dall'interdipendenza tra una situazione di subalternità economica ed una sua lettura radicale nei termini di incertezza permanente. Ma la funzione rassicurante del sacro non scaturisce automaticamente, la protezione mariana, o del santo protettore locale, non si attua in virtù di un puro rapporto formale. Per molto tempo si è sottolineato nella religiosità popolare una sorta di « baratto » con il sacro, in garanzia di un intervento provvidenziale. Ora benché questa dimensione non sia assente (ed è quella che, con A. Dupront, possiamo definire come quella dello « straordinario »⁴⁴) va tuttavia rilevato come il « contratto » con il sacro non prenda le mosse che a partire dalle premesse di un intervento meta-quotidiano, cioè di un avvenimento. Ben diversa è la situazione nel caso del rapporto che si stabilisce con il sacro all'interno della dimensione immanente della vita quotidiana, nella semplice speranza-garanzia che il radicalmente altro (la morte) o il socialmente altro (la miseria, la precarietà, l'emarginazione) non penetrino e non lacerino la vita quotidiana⁴⁵. La dimensione prevalente non è qui quella del baratto, quanto quella del patto rinnovato da un'offerta. E questo patto ha tanto più valore quanto più è pubblico e chiama l'intera collettività locale a testimone. L'abbondanza del sacro, la profusione di riti liturgici e penitenziali, la messa in ombra del « sentimento di festa » come condizione di un rapporto diretto con il Santo, diventano i correlati essenziali del « tempo forte » della festa.

Conclusioni

Se questa chiave interpretativa è ritenuta plausibile, appare evidente come l'universo di significato, presente all'interno dell'azienda, si pone come antitesi non solo della strategia della famiglia ma anche della morale e della costruzione sociale del reale che la sostanzia. All'immagine di un futuro sfuggente ad ogni controllo e di una vita sottomessa al potere del destino, si contrappone in fabbrica, in quanto apoteosi del processo di razionalizzazione, l'immagine di un futuro disincantato e pie-

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ Cfr. A. Dupront, *La religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale*, in « Revue d'Histoire de l'Eglise de France », n. 173, luglio-dicembre 1978, pp. 185-202.

⁴⁵ A. Dupront opera una distinzione specifica della religiosità popolare distinguendo tra: una dimensione quotidiana, scandita dalle celebrazioni domenicali e dalle feste del calendario liturgico; una dimensione straordinaria, caratterizzata da pellegrinaggi, culti terapeutici pubblici, miracoli; una dimensione criptica, dal quasi-liturgico al magico. Il « commercio » con il cosmo sacro si situa concretamente nei pellegrinaggi e negli *ex voto*, cioè nella dimensione dello straordinario. Cfr. A. Dupront, *art. cit.*

gato al calcolo razionale. Mentre nella vita quotidiana il sacro compie una funzione di rassicurazione dell'universo immanente, proteggendo e legittimando lo sforzo collettivo e radicale della famiglia, nell'officina il cosmo sacro è respinto ai margini e sottomesso a valori che lo precedono. Per di più, mentre nella strategia economica delle famiglie, le funzioni di protezione e di legittimazione non si attuano che nella misura in cui il sacro, orientando i valori entro i quali tale strategia si muove, può essere centrale nel processo di interpretazione del reale; in fabbrica il sacro non è presente che nelle coscienze individuali e non garantisce affatto i risultati dello sforzo organizzativo. Ad un lavoro accanito e brutale per la conquista di un benessere familiare, si contrappone una mansione formale e regolamentata per l'ottenimento di un salario che non muta le condizioni economiche della famiglia. A questo la fabbrica aggiunge una serie di servizi sportivi e ricreativi che, per porsi involontariamente come ostacolo alla doppia attività, finiscono per essere percepiti come momento di svago individuale provocatoriamente contrapposto all'esigenza morale della seconda attività.

La razionalizzazione finisce allora per comportare un'indipendenza crescente verso la morale familiare e la sua strategia di vita, così come verso il sacro che la legittima e la protegge. La fabbrica, attraverso il rifiuto di fermare l'attività il giorno della festa patronale, non fa che sancire il rigetto di una rivendicazione inglobante del sacro, affermando un processo istituzionale di secolarizzazione⁴⁶.

La difesa delle feste religiose rivela così la tensione latente sottesa dietro il disinteresse verso le attività sportivo-ricreative e le dimissioni dall'azienda. La difesa della festa mira a salvaguardare un rapporto con il sacro senza il quale un'intera lettura del reale ed una strategia di reazione alla precarietà del presente perderebbero il proprio senso.

SALVATORE ABBRUZZESE

⁴⁶ È bene distinguere tra secolarizzazione delle istituzioni e declino dell'interesse religioso o, se si preferisce, eclissi del sacro. In questo caso il termine va inteso nel suo senso originario. Cioè nella progressiva autonomia di istituzioni specifiche da un qualsiasi riferimento al sacro e quindi nell'emergere di un carattere laico. Cfr. K. Dobbelaere, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, «Current Sociology», vol. 29, Summer 1981.

Alcune riflessioni sulle trasformazioni della famiglia polacca*

1. *Introduzione*

Analogamente ad altri paesi del mondo, i quaranta anni dal dopoguerra ad oggi costituiscono per la Polonia un periodo di intensi mutamenti economici, sociali e politici. In questo periodo la Polonia si è trasformata da paese spiccatamente agricolo a paese con elevato grado di industrializzazione e di urbanizzazione: nell'immediato dopoguerra il 60% degli attivi era ancora impegnato nel settore agricolo, mentre in questi ultimi anni sono i settori secondario e terziario ad assorbire quasi il 70% degli attivi. Nello stesso periodo è considerevolmente aumentata la popolazione residente nei comuni di maggior ampiezza demografica. Questi due processi, industrializzazione e urbanizzazione, hanno comportato una profonda trasformazione dell'aggregato familiare: la famiglia nucleare si è spesso sostituita all'aggregato domestico multiplo, caratterizzato dalla convivenza di più nuclei elementari appartenenti spesso a generazioni successive. Gli studi sull'evoluzione della famiglia nelle grandi città effettuati in Polonia confermano infatti, in una certa misura, quanto in precedenza verificato da alcuni ricercatori anglosassoni (Burgess E.M. - Locke H.J. 1964. Ogburn W.F. - Nimkoff M.F. 1955, Pearsons T. - Bales R.P. 1964). Nelle famiglie polacche degli anni sessanta e settanta si sono osservate notevoli differenze tra i modelli di famiglia accettati e realizzati dalle vecchie e dalle giovani generazioni. Nel momento in cui costituiscono una nuova famiglia, i giovani polacchi preferiscono infatti andare a vivere da soli, in quanto soltanto attraverso la separazione fisica dalla famiglia di provenienza ritengono di acquisire autonomia e indipendenza, e di conseguenza riescono a realizzare i propri modelli familiari (Tyszka Z. 1979, Markowska D. 1981). Questi cambiamenti trovano la loro espressione obiettiva nella

* Ricerca effettuata nell'ambito del programma « Modelli demografici multivariati per lo studio della riproduttività umana » appoggiato presso l'Università degli Studi di Ancona, finanziato dal Ministero Pubblica Istruzione (60% fondi di bilancio).

diminuzione sistematica della natalità al livello della semplice riproduzione delle generazioni e talvolta, in alcuni paesi sviluppati, perfino al di sotto di questo livello. Nella famiglia polacca la natalità si è andata contraendo lentamente, fino a stabilizzarsi intorno ai primi anni settanta; in quel periodo si è formato il modello ancora dominante, con una maggioranza di coppie (circa $2/3$) che tende ad avere due figli, ed una minoranza (circa $1/3$) che tende ad averne tre. L'analisi dei dati demografici dimostra tuttavia che il fenomeno in questione — diminuzione del numero dei figli — è suscettibile di periodiche oscillazioni. Nel triennio 1981-83 è stato osservato in Polonia un incremento considerevole del numero delle nascite, rispetto alla situazione osservata nel decennio precedente (Cfr. Tab. 1). Tra le ragioni che possono aver influito su questo fenomeno non può essere trascurata l'introduzione nel 1981, per la prima volta nella storia della Polonia, di un sistema di permessi lavorativi retribuiti di ventiquattro mesi per maternità, che permettono alla donna di assistere e sorvegliare personalmente il bambino dopo aver usufruito dei diritti previsti dalla legge (il c.d. «congedo di maternità» di circa 4 mesi). Giova notare che prima del 1981 le donne lavoratrici avevano diritto ad un permesso lavorativo di maternità non retribuito fino al momento in cui il bambino raggiungeva l'età di quattro anni. Con l'introduzione dei permessi retribuiti il numero complessivo di permessi annuali si è incrementato di oltre un terzo (Cfr. Tab. 2); sembra quindi probabile che la garanzia del reddito nel periodo dell'assistenza al bambino ha contribuito ad incrementare tra le donne occupate gli atteggiamenti favorevoli alla procreazione.

2. Migrazioni sociali e loro influenza sull'evoluzione della famiglia

Le considerazioni precedenti non autorizzano tuttavia a ritenere che nel corso degli anni ottanta in Polonia si assista ad una nuova espansione della famiglia numerosa; tanto più che questo fenomeno interessa soltanto una parte delle donne lavoratrici, quelle con un'istruzione inferiore e con limitate prospettive di promozione professionale, che spesso anche in passato avevano già due o più figli. Le trasformazioni reali della famiglia polacca restano quindi collegate agli anni cinquanta e sessanta, periodo in cui furono realizzati i maggiori investimenti industriali, con la costruzione di complessi siderurgici, di fabbriche e di miniere, sulla cui onda si è registrato l'esodo sociale della popolazione rurale verso gli agglomerati urbani, spesso di recente espansione su zone prive di una tradizione indu-

striale. La popolazione rurale, migrando direttamente dai tradizionali ambienti contadini verso i centri industriali, spesso senza nessun contatto preliminare con la realtà urbana, ha costituito dei coacervi estremamente diversificati dal punto di vista della provenienza regionale, i cui componenti erano in genere sprovvisti di una preparazione professionale idonea. I primi anni di vita in città sono spesso risultati tutt'altro che facili per i nuovi venuti, sia per l'incertezza dell'avvenire, sia per la mancanza di aiuti di tipo parentale e per le difficoltà pratiche, e non di rado per l'ostilità degli abitanti autoctoni della città (Sieminska R. 1969). Gradualmente l'adattamento e la stabilizzazione dei nuovi arrivati prevalgono sulla disorganizzazione e sulle difficoltà iniziali; si creano così le prime basi delle nuove collettività, sovrapponendo l'eredità culturale contadina allo stile di vita cittadino, inteso al principio solo esteriormente, in quanto imposto, tra l'altro dal ritmo di lavoro e dalle nuove condizioni abitative. L'influenza di enti culturali e dei mass-media, e la pressione sociale dell'ambiente della fabbrica, fanno sì che l'eredità culturale degli immigrati subisca una trasformazione ed una rivalutazione. Tuttavia per molti anni — prima e seconda generazione — si mantengono le influenze della tradizionale cultura contadina, i sistemi dei valori trasmessi dai genitori, i modelli di convivenza tipici delle piccole comunità contadine (ad es.: relazioni strette tra vicini, elementi di abitudini contadine quali feste, cerimonie familiari, ecc.). Queste influenze si riflettono inoltre nella concezione della vita familiare, nel modello desiderato di famiglia, nelle opinioni sul matrimonio, nell'immagine di « moglie ideale » e « marito ideale », ecc. Tra i numerosi fattori che hanno contribuito al mantenimento di alcuni elementi di cultura contadina tra gli abitanti delle nuove città non va d'altra parte trascurato il contatto ininterrotto dei nuovi venuti con le famiglie d'origine rimaste in campagna. Frequentemente, soprattutto nei primi anni di esistenza di un nuovo aggregato urbano, il trasferimento interessava interi gruppi di parenti, estendendo in qualche modo il funzionamento del controllo sociale dall'ambiente originario a quello cittadino. Di esempi che confermano l'esattezza dell'immagine ora esposta se ne potrebbero portare in abbonanza; in questo contesto particolarmente illuminante sembrano gli studi effettuati a Nowa Huta, città satellite di Cracovia che in pochi anni ha raggiunto i 200.000 abitanti. I processi ed i fenomeni osservati in questa realtà sono divenuti una sintesi di quanto avvenuto in altri agglomerati urbani con simili condizioni di nascita e di evoluzione. Poiché sin dall'inizio Nowa Huta è diventata oggetto di studio da parte di sociologi, oggi disponiamo di dati illustranti le successive fasi della for-

mazione di questa collettività, dell'adattamento dei suoi abitanti alle condizioni di vita cittadina, della loro assimilazione in un ambiente nuovo.

Gli studi che pongono in relazione le famiglie di Nowa Huta con quelle di Cracovia, effettuati negli anni sessanta, hanno messo in evidenza le differenze essenziali tra questi due ambienti (Sieminska R. 1969). Rispetto alle famiglie delle altre grandi città, quelle di Nowa Huta avevano più figli o le donne in genere non lavoravano, dedicandosi interamente all'educazione dei figli ed alla casa. Gli studi sopra citati hanno dimostrato la dinamica dei processi di adattamento dei gruppi successivi di immigrati, fino all'integrazione sociale, ed alla piena partecipazione alla vita culturale e sociale, congiunta alla riorganizzazione dei valori e dei propri obiettivi. Il cambiamento più evidente si manifesta nell'incremento delle aspirazioni delle giovani generazioni di Nowa Huta, che tendono ad acquistare una posizione sociale più elevata, non solo attraverso il possesso di maggiori beni, ma anche mediante una più elevata formazione culturale, considerata un autentico valore, in quanto permette una promozione intellettuale oltre che materiale. Sia i giovani giunti a Nowa Huta da adolescenti, sia i figli dei « pionieri », nati e cresciuti in città, nel contrarre matrimonio tendono a formare delle famiglie che, dal punto di vista della dimensione, della composizione e dello stile di vita, non differiscono dalle tipiche famiglie cittadine.

3. Attività professionale delle donne e problemi della famiglia polacca

I cambiamenti qualitativi che caratterizzano il modello della famiglia polacca contemporanea concernono innanzitutto la revisione totale delle relazioni reciproche tra coniugi ed il cambiamento della posizione della donna nella coppia. Queste trasformazioni sono legate non soltanto al progredire del processo di urbanizzazione, ma anche all'azione di fattori che agiscono più direttamente; si tratta in particolare dei vasti programmi di attività professionale delle donne, connessi strettamente con i piani di sviluppo industriale degli anni cinquanta. È fuor di dubbio che i programmi di attività delle donne su così larga scala furono dettati nel periodo del piano esaennale (1950-1955) dalla situazione esistente nel mercato del lavoro: insufficienza di lavoratori per gli stabilimenti delle nascenti industrie (leggera, tessile, alimentare), scarsità di manodopera nel settore in espansione dei servizi, inteso nella formulazione più ampia (ad. es.: istituti di istruzione pubblica, sanità, ecc.). L'occupazione femmini-

le fu inoltre favorita dalla politica educativa dello stato, che apriva grandi possibilità d'istruzione, sia generale che specialistica, a tutti i cittadini, donne comprese. Indipendentemente dalle giustificazioni ideologiche o economiche, l'entrata in massa delle donne nel mercato del lavoro nel corso degli anni cinquanta ebbe conseguenze sociali e demografiche fondamentali. L'espansione dell'occupazione femminile, compresa quella delle donne sposate e con bambini, aumentò il fabbisogno di quei servizi sociali senza i quali l'ingresso ed il mantenimento delle donne coniugate nel mercato del lavoro sarebbe risultato impossibile; si ebbe così un notevole sviluppo di asili nido, scuole materne, doposcuola, ecc.

Nel giro di pochi anni i processi di attività professionale delle donne si intensificano, acquisendo una certa autonomia rispetto alla politica ufficiale dello stato. Il numero delle donne attive tende infatti a crescere sistematicamente di anno in anno, soprattutto negli ambienti cittadini con elevata istruzione e migliore preparazione professionale, a causa delle aumentate aspirazioni individuali e nella prospettiva dell'emancipazione femminile. Questa tendenza emerge con evidenza dai dati riportati nella Tab. 3. La maggior parte delle donne polacche riesce a conciliare famiglia, educazione dei figli e lavoro; tra le donne attive infatti soltanto un terzo è rappresentato da nubili o da coniugate con figli già adulti. Occorre tuttavia notare che questa situazione, oltre alle ragioni socio-psicologiche sopra ricordate, è imputabile ad altre ragioni non meno rilevanti, in quanto per molte famiglie polacche il lavoro della donna — moglie e madre — è divenuto una necessità economica, complemento spesso equivalente al reddito del marito. In tale situazione molte donne, dopo aver usufruito delle forme di assistenza per maternità previste dalla legge, ritornano al lavoro, affidando una parte dei compiti ad istituzioni specializzate (asili nido), a parenti anziani (spesso la madre), o infine ad una bambinaia che tiene il bambino al proprio domicilio per le ore lavorative. Quest'ultima soluzione viene utilizzata soprattutto da quelle donne che, avendo raggiunto un elevato status professionale già prima della nascita del bambino, hanno piani ed ambizioni professionali ben precisi; queste donne raramente ricorrono a permessi di maternità prolungati, nonostante che il ricorso alla bambinaia comporti dei costi assai elevati. La conseguenza di ciò è la concentrazione dell'attività procreativa in un numero limitato di anni, che in molti casi si esaurisce pochi anni dopo il matrimonio. Per molte donne il periodo della fecondità termina intorno ai trenta anni e le loro famiglie a quell'epoca risultano completamente formate (Markowska D. 1981). Prendendo ora in considerazione la giovane età in cui

si contraggono i matrimoni in Polonia (20-24 anni), si può constatare che i doveri materni occupano la donna polacca per circa 15-16 anni, lasciando ampi spazi per l'attività professionale, alla quale le donne polacche non rinunciano neanche quando nascono i nipoti. La giovane età delle madri spiega il fatto che le nonne, essendo nel pieno delle loro forze vitali (45-50 anni), non accettano di limitarsi in questo nuovo ruolo. Se nella famiglia non c'è la disponibilità della nonna e risulta difficile ottenere un posto al nido, raramente la donna con ambizioni professionali deciderà di avere un altro figlio; per questo motivo nelle inchieste d'opinione sulla procreazione le donne polacche optano in genere per un modello di famiglia con due o al massimo tre figli. Ciò non significa necessariamente che il numero effettivo di figli corrisponda a quello desiderato, dato il ruolo estremamente rilevante che la chiesa cattolica ha giocato in questi ultimi anni.

4. Famiglia e struttura sociale

Nell'analizzare le trasformazioni della famiglia polacca non possono venir trascurati i fenomeni ed i processi che riflettono le sperequazioni interne alla società polacca. Prenderemo ora in esame i risultati degli studi sulla famiglia relativi a specifiche categorie sociali, studi effettuati sia in ambiente cittadino che contadino (ad es.: Mrozek W. 1965, Tyska Z. 1969). Dalle suddette analisi emerge che nonostante una grande omogeneizzazione delle condizioni di vita della società le diverse categorie sociali continuano a distinguersi dal punto di vista della vita familiare (ad es.: le differenze tra gli aggregati con capofamiglia operaio specializzato e quelli con capofamiglia che svolge una professione « intellettuale »). Le differenze nello stile di vita delle famiglie risultano sia da ragioni oggettive — differente organizzazione del lavoro, diverso ritmo di vita della famiglia — che soggettiva, quali il livello di formazione, le abitudini « consumistiche », le aspirazioni culturali, ecc. Gli studi in cui vengono confrontate diverse esperienze, e che tengono conto del profilo sociale delle famiglie e della storia delle comunità in cui esse sono inserite, hanno dimostrato che negli ambienti operai, rispetto ad altre categorie sociali, si mantengono relazioni molto più vive con la propria famiglia (Mrozek W. 1965), così come gli studi fatti sulle famiglie di minatori in Slesia hanno rivelato che molto spesso vi si realizzano modelli familiari tradizionali trasmessi dalle generazioni precedenti, con ruoli ben distinti per l'uomo e per la donna (Wodz J. 1983); fenomeni si-

mili sono inoltre stati osservati in altri centri industriali del Paese (Tyszką Z. 1984). È in questi ambienti che s'incontrano più spesso famiglie con molti figli e si osserva una più alta percentuale di donne non attive; nelle collettività operaie stabilizzate, omogenee dal punto di vista sociale, che abitano nei vecchi quartieri delle città industriali, si possono incontrare ancor oggi le tipiche grandi famiglie (multiple) dove convivono tre successive generazioni; nei suddetti quartieri le famiglie di questo tipo rappresentano dal 10 al 27% degli aggregati domestici (Tyszką Z. 1979).

Nei nuovi quartieri cittadini le famiglie multiple rappresentano dei casi assai rari, dato che una gran parte degli abitanti ha lasciato i genitori in campagna; tuttavia negli ultimi anni si assiste anche in questi ambienti ad una diffusione di questa forma di convivenza. Ciò può essere spiegato dall'insufficienza degli alloggi, che rende impossibile la separazione e l'autonomia della giovane coppia dalle famiglie di origine del marito o della moglie. D'altra parte, però, la politica statale nel settore abitativo, realizzata sotto la pressione dei bisogni sociali non appagati, si basa su una concezione architettonica che rende impossibile la vita di una famiglia troppo numerosa in un piccolo appartamento. Rispetto alle famiglie operaie, quelle degli intellettuali (si intendono persone con formazione scolastica superiore ed i rappresentanti delle professioni liberali) sono di gran lunga meno numerose. Nella maggior parte di queste famiglie entrambi i coniugi lavorano e le loro relazioni sono basate sull'eguaglianza. Ciò si manifesta, tra l'altro, nel superamento della divisione dei ruoli in maschili e femminili, e nell'assunzione da parte del marito di una quota di lavori domestici, e persino di una parte di quelli collegati alla cura ed all'educazione dei figli, cose impensabili nelle tradizionali famiglie dei minatori e degli operai metallurgici. Le differenze tra le categorie in questione concernono anche altre sfere della vita familiare, come ad esempio il modo di trascorrere le ferie: gli operai preferiscono le villeggiature organizzate, mentre gli intellettuali optano per forme più individualizzate e attive, e per viaggi verso località più lontane. Il comportamento sociale dei componenti di questi diversi gruppi sociali è inoltre estremamente differenziato: le famiglie degli intellettuali, più che i contatti con i parenti, anche se vivono vicini, tendono a privilegiare quelli basati sui comuni interessi professionali; inoltre anche quando convivono in aggregati multipli, le relazioni tra le diverse generazioni tendono ad essere più democratizzate, fondate sulla tolleranza reciproca e su una notevole autonomia dei singoli componenti (Tyszką Z. 1979).

5. Conclusioni

I risultati emersi dagli studi sulla famiglia polacca presentati, sia pur in estrema sintesi, in questo breve saggio, inducono a riflettere se e in che misura rispecchiano tendenze e fenomeni di carattere più generale. Malgrado molte delle differenze riscontrate siano imputabili alle specificità delle condizioni di vita delle famiglie polacche, si possono stabilire alcune analogie con altri paesi industrializzati. Questo riguarda soprattutto la dimensione e la struttura della famiglia contemporanea delle grandi città. Nonostante alcune situazioni contingenti, la famiglia polacca contemporanea è in prevalenza di piccole dimensioni, mentre il modello con molti figli appartiene al passato; i casi di incremento di numero di figli, verificatisi recentemente in campagna e in ambienti operai, non sembra possano modificare in modo significativo le tendenze di fondo. Questa piccola famiglia, composta generalmente di quattro, o più raramente di cinque persone, dispone nella maggior parte dei casi di un proprio alloggio, oppure convive con uno dei nonni. D'altra parte i cambiamenti registrati nella struttura familiare non concernono nella stessa misura l'intero ciclo di vita della famiglia in quanto, ad es., quando i figli adulti lasciano la casa, la generazione di mezzo torna spesso ad abitare con i propri genitori. Va inoltre sottolineato che nella grande maggioranza degli studi condotti negli ultimi anni in Polonia non si è constatata alcuna atrofia nei legami familiari all'interno della famiglia nucleare, né nelle relazioni tra essa e la famiglia di provenienza; soprattutto nelle collettività stabilizzate questi legami risultano vivi e durevoli. Inoltre, rispetto a quanto avviene in altri paesi, sembra che la famiglia polacca si distingua per un grande attaccamento alle tradizioni, ai valori simbolici ed ai modelli di comportamento legati ad essi. Ciò riguarda soprattutto la sfera delle abitudini e cerimonie religiose: fino ad oggi il battesimo, la prima comunione e il matrimonio religioso hanno sempre costituito avvenimenti centrali di estrema importanza per molte famiglie polacche, occasioni per far ritrovare, sia pure per un breve periodo, parenti vicini e lontani. Per quanto riguarda le fondamentali funzioni della famiglia nel mondo attuale, dominato dalla cultura di massa, dagli studi sociologici non sembrano emergere variazioni di tipo radicale. La famiglia continua infatti ad avere una fondamentale influenza sulla formazione della personalità e della mentalità dei figli. Ciò non significa però che tutte le famiglie polacche adempiano le proprie funzioni socializzanti in modo conforme all'ideologia professata: dai dati statistici degli ultimi anni emerge infatti che circa il 3% di bambini e adolescenti, fino ai

17 anni di età, vive in famiglie in cui l'atmosfera educativa è decisamente negativa. Si tratta in genere di famiglie in cui la presenza di situazioni patologiche (alcolismo o altro) impedisce uno sviluppo equilibrato dei figli minori. Questi problemi sono attualmente oggetto di un ampio dibattito negli ambienti sociali polacchi. Da molti anni vengono effettuati studi sulla patologia sociale nella famiglia e nell'ambiente d'abitazione che destano un enorme interesse nelle autorità, nelle organizzazioni sociali, nell'opinione pubblica (Jarosz M. 1982, Wodz J. 1983).

Può forse sembrare paradossale che in questi ultimi anni, segnati dalla crisi e senza dubbio difficili sotto molti aspetti, si stia assistendo ad una rinascita dei valori familiari. Una vita familiare ben riuscita, una giusta scelta del compagno, la nascita e lo sviluppo dei figli, sono considerati dai polacchi appartenenti alle diverse generazioni gli obiettivi più importanti della loro vita (Wisniewski W. 1983). Si può quindi concludere che la famiglia resta in Polonia l'aggregato sociale fondamentale e possiede ampie prospettive di sviluppo, e nulla fa presagire un suo declino negli ultimi anni di questo secolo.

KAZIMIERA WÓDZ

Tabella 1 - Nati vivi e incremento naturale per 1000 abitanti, Polonia, 1970-1983.

Anni	Nati vivi (%)	Incremento naturale (%)
1970	16.6	8.5
1980	19.5	9.6
1981	18.9	9.7
1982	19.4	10.2
1983	19.7	10.2

Fonte: *Annuario Statistico, Varsavia, 1984.*

Tabella 2 - Numero di donne beneficianti dei permessi lavorativi di maternità, Polonia 1970-1983.

Anni	Totale permessi (× 1000)	di cui retribuiti (× 1000)
1970	50.4	—
1978	403.2	—
1980	487.2	—
1981	624.6	—
1982	795.3	630.4
1983	877.7	671.1

Fonte: *Annuario Statistico, Varsavia, 1984.*

Tabella 3 - Donne coniugate attive in condizione professionale, Polonia, 1950-1975.

Anni	Donne coniugate attive in condizione professionale (× 1000)	Peso % tra le coniugate delle donne attive in condizione professionale
1950	308	13
1960	1356	42
1970	2577	68
1975	3200	75

Fonte: A. Kurzynowski, «Aktywizacja zawodowa kobiet zamężnych w Polsce Ludowej» (*Attività professionale delle donne sposate nella Polonia Popolare*), Warszawa, 1979, s. 19-20.

BIBLIOGRAFIA

BURGESS E.M. - LOCKE H.J. (1964), «The Family from Institution to Companionship», New York.

JOROSZ M. (1982), «Rodziny dysfunkcyjne» (Le famiglie disfunzionali) in M. JAROSZ (a cura di) «Rodzina polska lat siedemdziesiątych» (La famiglia polacca degli anni settanta), Warszawa.

KURZYŃOWSKI A. (1979), «Aktywizacja zawodowa kobiet zameznych w Polsce Ludowej» (Attivazione professionale delle donne sposate nella Polonia Popolare), Warszawa, 1979, s. 19-20.

MARKOWSKA D. (1981), «Rodzina: terażniejszość i przyszłość» (La famiglia: il presente ed il futuro), in J. DANECKI (a cura di), «Perspektywiczna polityka społeczna» (Politica sociale prospettiva), Warszawa.

MROZEK W. (1965), «Rodzina górnicza» (La famiglia di minatori), Katowice.

OGBURN W.F. - NIMKOFF M.F. (1955), «Technology and Changing Family», Cambridge-Massachusetts.

PEARSON T. - BALES R.F. (1964), «Family Socialization and Interaction Process», Glencoe.

SIEMIŃSKA R. (1969), «Nowe życie w nowym mieście» (Una nuova vita in una nuova città), Warszawa.

TYSZKA Z. (1969), «Sociologia rodziny» (Sociologia della famiglia), Warszawa.

TYSZKA Z. (1979), «Przeobrażenia rodziny robotniczej w warunkach uprzemysłowienia i urbanizacji» (Trasformazioni della famiglia operaia in condizioni di industrializzazione e urbanizzazione), Warszawa.

TYSZKA Z. (a cura di) (1984), «Wybrane kategorie współczesnych rodzin polskich» (Alcune tipologie di famiglie polacche contemporanee), Poznań.

WISNIEWSKI W. (1983), «Przemiany w poczuciu zaspokojenia niektórych potrzeb w społeczeństwie polskim w latach 1977-1981» (Soddisfazioni di alcuni bisogni soggettivi della società polacca nel periodo 1977-1981), in «Studia Socjologiczne», n. 3, s. 95.

WODZ J. (a cura di) (1983), «Patologia społeczna w starych dzielnicach mieszkaniowych miast Górnego Śląska» (Patologia sociale nei vecchi quartieri delle città di Alta Slesia), Katowice.

WODZ W. (1983), «Problemy pomocy społecznej w środowisku zamieszkania» (I problemi di assistenza sociale in un quartiere d'abitazione), in J. WODZ (a cura di), «Patologia społeczna...» (op. cit.).

CRONACHE E COMMENTI

1. Il congresso dell'ISA a New Delhi

Dal 18 al 22 agosto 1986 si è tenuto a New Delhi l'XI° Congresso Mondiale di Sociologia, con la presenza di oltre 2300 studiosi, provenienti da più di 60 nazioni. Nella seduta di apertura, il presidente dell'ISA (Int. Sociological Association) Fernando Enrique Cardoso ha parlato della sfida che il mondo moderno si trova a dover fronteggiare: in primo luogo, la minaccia di sterminio della vita per una qualche catastrofe atomica. Da qui la necessità di riproporsi i termini della stessa concezione di progresso, date anche le critiche radicali che ormai da più parti sono state mosse sia alla concezione marxiana che a quella della modernizzazione basata sui processi di industrializzazione. Sarebbe del resto, a suo parere, assurdo e poco produttivo non tener conto della necessità di una sorta di rivitalizzazione culturale e di diverse forme di civiltà: non avrebbe senso un occidente arrogante di fronte ad un oriente umiliato, o un nord pieno di pretese di fronte a un sud estraneato a se stesso. Ancora, Cardoso ha insistito sulla necessità di una costruzione del sociale in cui possano coesistere diverse dimensioni culturali, così come sulla necessità di combattere per abolire la povertà.

Molto seguita anche la relazione introduttiva di M. N. Srinivas, che ha tratteggiato per i delegati presenti un quadro della sociologia e dell'antropologia culturale in India (l'Indian Sociological Society, nata nel 1951, conta ora più di mille membri). In particolare, Srinivas ha individuato alcune linee di tendenza: in primo luogo, la crescente specializzazione, che ha dato luogo al forte sviluppo attuale della sociologia politica, della sociologia economica e della sociologia della religione. Egli notava inoltre come i migliori lavori siano stati quelli in cui la ricerca empirica è stata strettamente legata alla impostazione teorica. Altro trend esaminato, quello della condizione femminile. Sempre più trattati in India appaiono i temi della divisione dei sessi per quanto riguarda il mondo del lavoro, la gestione della famiglia, mentre vengono messi in discussione i ruoli tradizionalmente assegnati, la preferenza per i figli di sesso maschile, la segregazione e l'isolamento per le donne: e questo, grazie soprattutto agli sforzi di molte studiose. Nelle sue parole inaugurali, i presenti hanno potuto cogliere la ferma speranza in un positivo concorso da parte delle giovani scienze sociali, ed in particolare della sociologia, nell'opera di pianificazione e costruzione dell'India, e perchè passi una visione più realistica della vita nelle campagne e negli slums urbani: e l'impegno della sociologia fa sì che sempre più gli studi partano dal punto di vista dei sottoprivilegiati e degli oppressi. Il senso della utilità sociale della sociologia, del ruolo importante che essa sta assolvendo e continuerà ad assolvere, in qualche modo richiama lo stato

d'animo degli studiosi dell'America Latina, ed in particolare del Brasile, dove l'urgenza degli interventi si sposa con la ricerca e la fiducia nelle possibilità di un apporto da parte delle scienze sociali; suonerebbe invece atipico in contesto europeo, dove il clima culturale non favorisce questo tipo di visioni, e porta più facilmente ad un certo disincanto.

Il presidente dell'Indian National Organizing Committee, prof. Victor D'Souza, ha sottolineato come estremamente positivo il fatto che questo fosse il primo convegno dell'ISA in Asia, il secondo svolto in una nazione in via di sviluppo, dopo quello tenutosi quattro anni addietro a Città del Messico.

Ha agitato il convegno la questione della presenza ai lavori di due sociologi di razza bianca provenienti da Pretoria: fermati per ore all'aeroporto, oggetto di accese polemiche circa l'opportunità della loro presenza e della concessione di un visto che in un secondo momento è stato concesso per 72 ore, dopo che è stato chiarito come Nico Johan Clote sia stato anche imprigionato nel Sud Africa per la sua attività anti-apartheid.

Ricerche e teorie sull'India

Ampi e numerosi i temi trattati, a partire dalla tematica generale relativa al « mutamento sociale: problemi e prospettive », particolarmente vitale e importante nella situazione odierna, specie per l'India. Senza alcuna pretesa di offrire un resoconto esauriente (le sedute erano sovrapposte e il convegno si suddivideva in quattro grandi alberghi e in decine di locali), si possono tuttavia ricordare in questa sede alcune fra le relazioni che hanno suscitato un particolare interesse. Fra quelle centrate sull'India si è trattato soprattutto delle trasformazioni agricole e del rigonfiamento dell'agricoltura (v. ad es. lo studio comparativo fra Punjab e Tamil Nadu di K. Gopal, dell'Univ. del Punjab, Chandigarh) verificatosi a partire dal '60-'61 specie per l'avvento di tanta emigrazione, o dei problemi delle zone desertiche, (v. la relazione di due ricercatori del Central Arid Zone Research Institut di Jodhpur, L. P. Bharara e S. P. Malhotra) studiate con particolare riferimento al Rajasthan, o ancora, della salute, dell'oppressione maschile sulle donne. Così Jannesh McCorkel, del Winthrop University Hospital a New York ha parlato delle critiche mosse a suo tempo dal Mahatma Gandhi e da Frantz Fanon alla medicina occidentale e della attualità e rilevanza che rivestono per l'India di oggi. Gandhi aveva auspicato una sintesi degli Ayurveda e dell'Unani con il sistema greco della medicina e con il mondo dell'est: laddove invece della tradizione indiana si sta perdendo ogni traccia, e si sta rivelando sempre più difficile trovare studiosi disposti a lavorare nei villaggi.

Dell'oppressione maschile sulle donne ha parlato Meghna Guhathakurta, dell'Univ. di Dhaka, nel Bangladesh, denunciando la persistenza di strutture oppressive, il distacco fra teoria e pratica circa la liberazione delle

donne, la tendenza a promuovere i ruoli più tradizionali per le donne: non senza linee di apertura verso le concezioni islamistiche. Lo iato fra immagine pubblica e privata da parte maschile è stato altresì denunciato da G. H. Ramu, dell'Università di Manitoba, in Canada, sulla base di uno studio condotto nel Bangalore, che ha sollecitato una maggiore apertura nei confronti del ruolo della donna, che di fatto ha comunque un certo peso nella conduzione familiare. L'educazione non sempre servirebbe a superare questo stato di cose, poichè secondo la denuncia di Ehsanul Huq, della Jawaharlal Nehru University, questo è stato un mezzo di cui si sono impadronite le caste alte per perpetuare le ineguaglianze già esistenti. Sul tema dell'istruzione è poi intervenuto con un'ampia relazione il direttore generale dell'UNESCO. Sul ruolo secondario delle donne in India e in Cina si è soffermato G. Keldar (le due nazioni sembrano accomunate dallo stesso background economico), che ha sottolineato come Gandhi credesse profondamente all'uomo come sostegno della famiglia e alle donne in casa.

Gravi anche i problemi del lavoro. Secondo Igor Bestuzhev-Lada, di Mosca, i nuovi sviluppi tecnologici fanno prevedere per il prossimo futuro un 39% di disoccupati, con tutti i problemi connessi, ivi compresi quelli della devianza. Nè sempre la migrazione può risolvere i problemi, secondo le ricerche di Aslan Mahmood, della Jawaharlal Nehru University (intervento sulla natura e le relazioni fra migrazioni interne, intese come fattore che riflette le potenzialità del sistema economico) e quelle di D. R. Arora (ricerche su emigrati dal Punjab in Gran Bretagna) e di altri.

Altri temi e problemi

Fra gli interventi riguardanti altri continenti, hanno suscitato una certa eco, date le condizioni interne dell'India, due relazioni centrate sul tema del terrorismo di stato e del terrorismo contro lo stato. Si è trattato dell'intervento di W. Gordon West, dell'Università di Toronto, Canada, che ha centrato il suo discorso sul Nicaragua, usato come case-study, e di quello di Peter R. Hruby, del Western Australian Institute of Technology, che ha ricordato i problemi cui si trovano di fronte gli intellettuali in nazioni come l'Ungheria e la Polonia, dove, a suo dire, l'esistenza, attualmente, di una istituzione accademica indipendente all'interno di un sistema ufficialmente autorizzato è praticamente impossibile, dove si può parlare di casi di vera e propria persecuzione.

Ampio spazio ha avuto anche il tema delle armi nucleari; è intervenuto in merito il prof. Narinder Singh, della Jawaharlal Nehru Univ., che ha sostenuto la tesi per cui le armi nucleari avrebbero come primaria finalità il sostegno delle rispettive «piramidi di potere», più che non la distruzione dell'altro; il tema dei movimenti anti-nucleari e dello spazio che possono ottenere è stato affrontato poi dal prof. Shingo Shibata, della Hiroshima University.

Impegnata sui temi del lavoro e dei suoi risvolti negativi è stata la rela-

zione del giapponese Nobuko Iijima, della St. Andrew's Univ. in Osaka: dalle malattie professionali, quali la silicosi fra i lavoratori nelle miniere e la tubercolosi fra le donne del settore tessile, agli attuali problemi dell'inquinamento, la denuncia di Iijima riguarda la progressiva ascesa verso i limiti di guardia.

Limitato alla Finlandia, ma non per questo meno interessante, lo studio di Anti Laitinen sulla degenerazione e i crimini dei colletti-bianchi, con particolare riferimento ai ministeriali, ai politici, ai burocrati: e del resto gli ha fatto da riscontro il paper di O. Oloruntimehire, su «opportunità e crimine-una spiegazione per la criminalità dei colletti bianchi in Nigeria», in cui si sostiene che i simboli di successo accettati come tali hanno contribuito ad incrementare questo tipo di criminalità in Nigeria, perchè la spinta al successo non corrisponde a possibilità equamente distribuite.

Molto seguita anche la relazione di Marta Schteingart, sulle modalità con le quali una comunità risponde ad una grossa catastrofe; esempio su cui lo studio si basava, il terremoto che ha colpito Città del Messico nel 1985. La studiosa ha sottolineato come, di fronte al totale disorientamento che ha caratterizzato l'azione governativa, nella fase dell'emergenza sia stata la mobilitazione popolare a far fronte, provvedendo cibo e medicine, aiuto là dove necessario.

Come sempre accade, il convegno ha avuto momenti di maggiore o minore interesse, problemi organizzativi; si sono verificate, rispetto al programma, alcune defezioni da parte di sociologi noti e molto attesi: nonostante questi problemi e l'ampiezza del numero complessivo dei partecipanti e delle sedute, l'impressione che accomunava molti dei presenti era quella di una stimolante occasione di riflessione e confronto, particolarmente utile proprio per la diversità di situazioni e vedute anche fra cultori della stessa disciplina. Ne ha fatto le spese, ad esempio, la neo eletta presidente dell'ISA, prof.ssa Archer, che ha parlato della necessità, da parte dei paesi sviluppati, di rispettare i modi di pensare delle popolazioni indigene: criticando, quindi, alcuni interventi di missionari e colonizzatori. A suo dire, va evitato di porsi come dottori rispetto ad un terzo mondo considerato come paziente: il suo discorso ha suscitato in realtà una serie di dure polemiche, in particolare da parte di sociologi indiani, che in queste «raccomandazioni» hanno visto un segno di arroganza.

Il congresso è stato molto seguito dalla stampa locale, che in certi casi - ad esempio, lo «Statesman» - gli ha dedicato nello stesso giorno anche più articoli sulla stessa testata.

MARIA I. MACIOTI

2. Comitato di ricerca 7 «FUTURE RESEARCH» della International Sociological Association

Bertrand De Jouvenel e Johan Galtung hanno istituito il Comitato di ricerca nel corso del VII congresso dell'ISA a Varna nel 1970, con l'intento di collegare le previsioni di lungo termine alla ricerca ed analisi sociologica.

Il comitato privilegia l'approccio prospettivo nella analisi sociologica evidenziando l'innovazione ed il mutamento sociale ed approfondisce l'analisi dei meccanismi sociali al fine di arricchire di contenuto le previsioni di medio e lungo termine.

Officers del Comitato sono:

Igor Bestuzhev-Lada (Urss) co-presidente; Eleonora Masini (Italia) co-presidente; Anna Coen (Italia) co-presidente; Andrzej Sicinski (Polonia) co-presidente; Radmila Nakarada (Jugoslavia) segretario generale.

Nell'ambito del tema generale dell'XI Congresso mondiale dell'ISA, che era: «problemi e prospettive del mutamento sociale», il comitato ha messo a fuoco le prospettive del mutamento sociale. Le sessioni organizzate dal Comitato, nell'ambito del Congresso, hanno trattato le possibili future conseguenze sociali delle nuove tecnologie con particolare interesse per il lavoro, la vita privata, la vita culturale e l'informazione ed i servizi pubblici.

La partecipazione italiana è stata molto attiva ed i seguenti sociologi hanno presentato papers nell'ambito delle sessioni organizzate dal comitato: Anna Anfossi, Anna Coen, Marina D'Amato-Perrone, Franco Ferrarotti, Maria Immacolata Macioti.

ANNA COEN

3. Symposium V

Il «Symposium V» del congresso mondiale di Sociologia ha avuto come titolo «The Cultural Dimension of Social Change». Nelle premesse degli organizzatori era da analizzare il paradosso secondo cui «all sociologists agree that social change has an important cultural dimension», pur tuttavia «there is no accord on what this is». Secondo questa impostazione, vi è una debolezza sociologica sul concetto di cultura che, a livello descrittivo rimane disordinatamente vago, in particolare rispetto a ciò che si intende per «struttura»; mentre a livello interpretativo, lo «status of culture» oscilla tra l'essere una variabile indipendente (definito come «the superordinate power in society») e la supina dipendenza rispetto alle varie istituzioni sociali. Per tutto questo, la dimensione culturale del mutamento sociale diventa una pre-condizione sociologica da chiarire a livello concettuale.

A tal fine il «Symposium V» è stato suddiviso in 5 temi:

- 1) The rise, fall and resurrection of the concept of culture

- 2) Cultural contradictions and continuities in social change
- 3) Cultural map and cultural map-making
- 4) The changing faces of religion
- 5) National aspects of cultural development.

Personalmente sono stato invitato a presentare un paper nel « Theme I », in quanto il co-organizzatore Mike Featherstone - un sociologo inglese del Teesside Polytechnic, direttore dell'interessante rivista « Theory, Culture and Society » - ha ritenuto significativo il contributo di un antropologo sul mutamento storico del concetto di cultura. A livello più generale, è evidente l'importanza di una disciplina che non solo per prima ha cercato di definire scientificamente tale concetto, ma che al suo interno ha sviluppato correnti sempre più robuste verso una antropologia delle società complesse.

Nel programma specifico del « Theme I », infatti, si faceva esplicito riferimento all'approccio antropologico sul concetto di cultura, in relazione a questa ipotesi di fondo: « the session will concentrate on contemporary efforts to reconceptualize culture as neither a completely dependent nor independent variable ». Queste premesse delineavano uno sforzo verso il superamento dell'indubbia empassa in cui si trova la sociologia oggi, purtuttavia esse erano eccessivamente generiche e oscillanti (nella pseudo-dialettica di una cultura nè dipendente nè indipendente), determinando un quadro di riferimento su cui era troppo ovvio concordare, nell'assenza di una linea di ricerca precisa. Questo eccesso di prudenza indeboliva un'ipotesi che avrebbe avuto, forse, un maggior potere euristico nell'« osare » affermare, ovvero verificare, ad es., una tendenza verso la crescente autonomizzazione della cultura - nel suo più vasto significato antropologico - rispetto alla tradizionale centralità strutturale nell'odierna società.

Le relazioni che avrebbero dovuto chiarire la riformulazione possibile, seppur « oscillante » della cultura erano le seguenti:

- J. Bleicher: « The concept of 'culture' in the hermeneutic tradition »
- Hepwoth: « Goffman, interactionism and the basis of social order »
- B. S. Turner: « Nostalgia and the critique of popular culture »
- M. Canevacci: « Ideology, mass culture and visual anthropology »
- J. Weiss: « The crisis of western culture and the return of romanticism »
- M. P. Mchdlov: « The socialist civilisations as a factor in social change »
- R. Robertson: « The history and future of 'culture' in global perspective »
- M. Featherstone: « Postmodern culture? »

Nei fatti, sia per i tempi a disposizione sia per la qualità degli interventi, il clou si è avuto con queste due ultime relazioni; Robertson ha svolto un lungo excursus storico sul concetto di « cultura », con ampi riferimenti ad antropologi. Tale concetto secondo questo autore, ha sia un uso analitico, in relazione agli altri aspetti della vita umana, sia critico in relazione alla

modernità. Per coordinare queste « two histories », l'autore suggerisce l'urgenza di un nuovo paradigma culturale. Featherstone, la cui relazione è in un certo senso « interna » alla prima, ha cercato di ripercorrere storicamente il concetto di « cultura post-moderna », che dovrebbe essere fondamentale per un nuovo paradigma sociologico. Esso è « really a new move within the intellectual game ». Infatti, da tempo la consumer culture si va sostituendo alla « società dei consumi », con la conseguente trasformazione dell'ordine simbolico in particolare nella vita di ogni giorno. Autori citati con attenzione sono stati Baudrillard per il concetto di cultura post-moderna, Bourdieu per l'eclisse del simbolo, R. Williams sulla « cross-class uniformities », U. Eco per il concetto di polisemia. Infine è da sottolineare l'interesse diffuso, anche in diversi altri giovani sociologi inglesi, verso la Scuola di Francoforte, che, viceversa, in Italia sembra essere stata completamente rimossa.

In conclusione, questo simposio ha espresso una singolare assenza di riferimenti empirici, quasi che un congresso mondiale debba essere come ripulito anche dai ricordi delle ricerche empiriche per basarsi solo su grandi idee-guida: il post-moderno, la nostalgia, la « cultura ». Mentre la platea, in gran parte composta da studiosi indiani, sembrava reclamare un maggior « tradizionale » collegamento tra astrazioni e empirie. Forse questa assenza può essere messa in connessione con un vistoso etnocentrismo sociologico, manifestato nei comportamenti impliciti e ancor più espliciti di non pochi relatori. La crisi di interesse per i problemi dello sviluppo difficile lascia fredda una sociologia già appassionata terzomondista ed ora in singolare sincronia con i non dimenticati articoli di Arbasino ne « La Repubblica » proprio sull'India, così « ripieni » di manierismo filo-occidentale repulsivo di ogni diversità. Le certezze orgogliose di una fase critica ormai superata trasudano e trapassano dalla « cultura » sociologica e quella giornalistica dei reportages. Forse è anche per questo che l'unità di discipline diverse, come la sociologia e l'antropologia, - pur nei rispettivi punti di vista - può contribuire a definire un progetto di ricerca sulla mutazione della « natura » della cultura empiricamente o teoreticamente fondato.

MASSIMO CANEVACCI

4. La questione femminile nell'XI Congresso Mondiale di Sociologia

La questione femminile è emersa durante l'XI Congresso Mondiale di Sociologia soprattutto in due comitati di ricerca: « Women in Society » e « Family research », ma del mutamento della condizione della donna si è parlato in molti altri contesti. Un convegno centrato sui problemi e le prospettive del mutamento sociale non poteva non offrire uno spazio determinante al passaggio della condizione femminile da « destino » in « opportunità », così come si va configurando almeno nelle società occidentali più in-

dustrializzate. Né, d'altro canto, poteva tralasciare di considerare il peso ed il ruolo delle donne nei processi di sviluppo dei paesi più arretrati da un punto di vista tecnologico. L'interesse maggiore sotto questo profilo, suscitato dal congresso è proprio quello di avere tolto dal ghetto la questione della donna. Ciò che è emerso con più evidenza è come la divisione sessuale sia entrata ormai nella dimensione della conoscenza sociologica più diffusa, tanto da non indurre più la costituzione di una possibile « donnologia ». La « questione » femminile ha così attraversato più campi, (cfr. per es. Il futuro, la medicina, l'emigrazione, la pace, il lavoro, la devianza, l'educazione, ecc.); e forse in questa « diffusione » va letta la dimensione del reale mutamento intercorso.

L'individuazione dei problemi e delle prospettive del mutamento sociale sono risultate particolarmente interessanti in un paese come l'India, perchè il contesto imponeva continuamente una riflessione sulla realtà.

Anche da un breve soggiorno è stato facile ricavare elementi che confermano condizioni di soggezione femminile, di differenze di ruoli, di status ascritti, di condizionamenti sociali definiti in termini di destino. Gli annunci matrimoniali del « Time » di Dehli, la pagina di cronaca nera, densa di articoli riferiti ad incidenti domestici occorso a giovani spose la cui dote era stata giudicata insufficiente, sono solo due indicatori di una società in cui il peso della tradizione è ancora preponderante nei confronti della componente femminile. È stato impossibile, a differenza di precedenti convegni analoghi, prescindere dal contesto.

Difficile non fare immediate considerazioni sulle donne che erano ovunque adibite ai lavori di trasporto materiali, o immobili sulle soglie delle abitazioni fatiscenti dei villaggi. L'ambiente « esterno » spingeva a porre questioni spesso diverse da quelle che nei singoli paesi occidentali erano state concordate come materia di dibattito. A fronte di una realtà così evidentemente basata sulla precarietà dell'esistenza, spesso le teorizzazioni in aula sulla necessità di un adeguamento metodologico alla « nuova dimensione » della questione femminile sembravano surreali. Tuttavia la folta rappresentanza di sociologi indiani forniva spesso, durante i dibattiti, elementi utili a comprendere una « condizione », che è il simbolo oltre che di una cultura, di una tradizione, anche e forse soprattutto di una dimensione del religioso di cui abbiamo in fondo pochi elementi.

Di donne, si è parlato quindi in molti contesti, così ad esempio, per la diffusissima pratica in India dell'amniocentesi come mezzo diagnostico per abortire in caso di accertamento di una gravidanza destinata a dar la vita ad una figlia. (cfr. Vibhuti Patel: Amniocentesis: An abuse of Advanced Scientific Technique); o rispetto alla portata del mutamento indotto dalle nuove tecnologie nella vita domestica, (cfr. Serge Proulx: Social Consequences of new Technologies in the future: private life), nei paesi più industrializzati, in cui è stata rilevata la dimensione simbolica del rapporto con gli oggetti in relazione alla differenziazione di atteggiamenti nei confronti delle tecnologie.

Tuttavia il gruppo « Women in Society », coordinato da Deniz Kan-

diyoti, del Richmond College, in Inghilterra, merita un'attenzione particolare perchè ha comunque sancito in un certo senso l'andamento del percorso della sociologia della donna. Ciò è apparso evidente durante la sezione dedicata alla analisi, o meglio ai progressi nelle analisi delle nuove teorie del femminismo.

Si è trattato a mio avviso, della giornata più stimolante del convegno, perchè la panoramica teorica ha toccato un ambito assai vasto dal Sud Est asiatico (cfr. Intervento di Gita Sten: Perspectives from South East Asia) al Nord America (cfr. Karen Erickson Paige e Joan Acker: New Directions in Feminist Theory: perspectives from North America»), fino all'Europa (cfr. fra le altre la relazione di Damack Jain: Indian Perspectives).

Ciò che più ha colpito positivamente di questa panoramica è che si è sollevata dal livello del descrittivismo, delle varie situazioni, dei fenomeni e dei movimenti, ed è riuscita a porsi e mantenersi nel corso di tutti gli interventi sul piano dell'esame teorico critico, teso alla ricerca di una reale « nuova » prospettiva e ottica di analisi. In questo senso è stato possibile, a fronte di realtà tanto diverse, cogliere un filo rosso che ha permesso una interazione proficua.

Da tutte le relazioni è emersa infatti la necessità metodologica di un « ripensamento », di una « rivisitazione » sincera dell'approccio fin'ora usato. L'imprescindibilità di teorizzare in modo nuovo e diverso si rifà ad un bisogno unanimemente condiviso di concepire un'analisi sociologica al « femminile », che non sia basata sul revanchismo o sulle « doleances », e che non sia più ripiegata su se stessa alla ricerca di una visione del mondo « donnologica ». La necessità di ripensare alcune tappe del femminismo occidentale è parsa ruotare intorno a tre cardini: il lavoro, la famiglia, la persona. Le considerazioni emerse soprattutto dagli studi statunitensi inducono a riflettere sulle sorti dell'effettivo inserimento delle donne nel mercato del lavoro in termini di parità. Di fatto, da più parti si è messa in evidenza la sconfitta della lotta « parità » in effettivi termini salariali e di job valuation. L'altro ambito fortemente ripensato è stato quello della famiglia, nei termini dell'interazione familiare e specie in quello del rapporto di coppia. Ed infine, a fronte di osservazioni sempre più documentabili con ricerche sui « singles » in aumento, il « ripensamento » femminile ha pervaso anche la scelta della solitudine come stile di vita almeno da « discutere ». Le proposte operative sono venute dalla Francia, nel tempo di una induzione alla riappropriazione della « scrittura » come elemento di mediazione verso la politica, oltre che dall'Africa. In questo senso, la relazione di Deniz Kandiyoti, Deconstructin patriarchy, è stata illuminante e piena di stimoli anche perchè su di essa si è incentrata gran parte della discussione. Le lotte delle africane contro il femminismo sono state lette come un sintomo di grande indipendenza e di forza da parte delle donne che attraverso di esse hanno lottato per sé e per la famiglia. L'analisi, tesa a mettere in evidenza come il mondo di vivere delle donne dell'area mediterranea sia simile, si sforzava di cogliere i momenti di frizione che la cultura offre per contrapporre le donne le une alle altre (cfr. in modo particolare per classi di età), e tendeva

a dimostrare quanto le donne africane siano realmente indipendenti perchè pongono al primo posto della loro scala di interessi e valori sé stesse e i propri figli.

MARINA D'AMATO

5. Pace e guerra al Congresso di New Delhi

Perfino ai congressi può capitare di affrontare argomenti attuali e talvolta anche la ricerca dei sociologi si imbatte in problemi incalzanti. È così che pace e guerra, dopo la lunga indifferenza loro riservata dopo la fine della sociologia sistematica, fanno di nuovo la loro comparsa sul proscenio della disciplina. Ibernati dal dominante funzionalismo, concentrato sull'equilibrio e sull'integrazione, fino ad oggi i rapporti tra differenti società-stato (e l'uso della forza che ne è il tratto caratteristico) sono stati oggetto di un raro interesse specialistico o di accenni più o meno incidentali nelle opere di più ampio respiro. È evidente che, dietro al revival di cui è testimone il Congresso di Dehli, stanno i recenti sviluppi della politica internazionale e il crescente coinvolgimento in essi dell'opinione pubblica. Che la sociologia tragga stimoli dall'attualità politica, dunque, è un fatto positivo. Tuttavia, per salvarsi l'anima non basta riconoscere l'esistenza dei problemi collegati ai rapporti internazionali, al mantenimento della pace, al disarmo, allo sviluppo. Alla sociologia è richiesto di studiarli, questi problemi. Cioè di applicare ad essi gli strumenti euristici, i quadri teorici e le tecniche di indagine che hanno dato buona prova di sé in altri campi della ricerca. E quindi offrirne un'interpretazione scientificamente fondata (anche in vista di applicazioni pratiche; che peraltro è da sperare sempre meno siano monopolio dei « decisori » istituzionali).

Questa consapevolezza comincia a farsi strada nella comunità sociologica internazionale. Alle prese di posizione « civiche » di singoli intellettuali preoccupati della sopravvivenza dell'umanità, fanno gradualmente seguito contributi specifici di ricerca e occasioni di confronto scientifico. All'interno del Congresso mondiale di sociologia, la sede più vivace in questo senso è stata il Symposium intitolato agli aspetti sociologici della pace, del militarismo e della soluzione dei conflitti. Per quattro mattine sociologi impegnati prevalentemente nella Peace Research (ma anche nella sociologia politica, economica, dei movimenti sociali) hanno affrontato i nodi teorici e gli esiti pratici dello studio della pace e dei conflitti internazionali. Particolarmente interessante la sessione dedicata ai movimenti pacifisti e antinucleari come agenti di cambiamento. Nel confronto tra esperienze di vari paesi si sono innestate le differenze di prospettiva culturale e ideologica che, ovvie sempre, in ambiti così spiccatamente politici prendono corpo in modo talvolta clamoroso. E le differenze non sono solo tra americani e sovietici; i primi assai spregiudicati nell'analisi dei problemi propri e altrui, i

secondi perennemente sulla difensiva, intirizziti in posizioni che risalgono ad un paio di segretari fa (ma non ci sono sociologi innovatori in Unione sovietica? Dall'ultimo rapporto dei «siberiani» dell'Accademia delle scienze sembrerebbe di sì, dai convegni internazionali sembrerebbe di no). Divergenze non minori separano il Nord dal Sud, come è emerso dalle numerose voci critiche provenienti dal Terzo mondo. L'indiano Narindar Singh, ad esempio, ha descritto il rapporto fra le due superpotenze alla luce di una collusion hypothesis, a suo avviso particolarmente operante nell'informazione dell'opinione pubblica e nella partecipazione (o meglio nell'esclusione) dei cittadini in tema di sicurezza. Non trascurabili, infine, le sfumature di accento tra gli stessi europei: più astratto e formalizzato il discorso degli scandinavi, più direttamente legato ai problemi dell'area cui appartengono quello degli studiosi dell'Europa meridionale.

Meno dipendente dalla vicenda politica, ma tutt'altro che inutilmente accademico, l'appuntamento della Research Committee di storia della sociologia, che ha deciso di destinare una specifica sessione a pace, guerra e nazionalismo nel pensiero sociologico. Dalla Germania federale Hans Joas ha analizzato la posizione dei classici di fronte alla prima guerra mondiale; su Weber in particolare ha centrato il suo intervento l'australiano Michael Bittman, mentre un altro australiano, E. I. Nimni, ha parlato sull'austro-marxismo. Pace e guerra in Saint-Simon sono state trattate da chi scrive. Infine, il tedesco orientale Helmut Steiner e il polacco Jerzy Wiatr hanno inviato contributi rispettivamente su Mills e Aron e sulla sociologia della guerra nel mondo post-clausewitziano. Non si sono visti, invece, Bottomore e Giddens, che pure avevano preannunciato il loro lavoro su questi temi.

È significativo che cultori di storia e teoria sociologica avvertano sempre più spesso l'esigenza di sondare il pensiero dei fondatori e dei classici sui temi della pace e del conflitto, come lo è, di converso, che nella disciplina sociologica in generale rinasca un interesse per l'approccio sistematico che non aveva temuto di affrontare (anche se troppo arditamente aveva presunto di risolvere) i problemi cruciali della condizione moderna. I due gruppi di lavoro di cui abbiamo brevemente fatto cenno non esauriscono le istanze individuali e collettive che si sono cimentate con pace e guerra. Altre due vanno almeno ricordate: la Research Committee su forze armate e società (che peraltro comincia a risentire della sua ottica eccessivamente istituzionale - nella duplice accezione di «interna» e di «ufficiale») e la Research Committee su movimenti nazionalisti e imperialismo, impegnata in una serie di studi di casi, dall'America centrale al Medio Oriente.

FABRIZIO BATTISTELLI

6. « Biografia e Società » a New Delhi

L'XI Congresso Mondiale di Sociologia è stato un impegno importante per il Comitato di Ricerca « Biografia e Società ». Costituito tre anni fa, il Comitato si è riunito per la prima volta in forma collegiale a New Delhi ed era chiamato a fare il punto della propria attività scientifica e a formulare un progetto per il futuro. Per questo lo sforzo organizzativo richiesto al Presidente, Daniel Bertaux, ed alla Segretaria del Comitato è stato certamente notevole, soprattutto considerando il grande numero di partecipanti provenienti da 16 paesi e il fitto calendario dei lavori, divisi in 10 sessioni tematiche che hanno occupato ogni pomeriggio del Congresso. Questo sforzo però non è stato sufficiente ad imprimere coesione al Comitato in quanto gruppo di lavoro; il fattore più disorganizzante, che è necessario notare, è forse stato la defezione intempestiva di molti coordinatori delle singole sessioni, la cui assenza ha sottratto unità al gruppo dei lavori presentati generando una certa confusione tra i relatori e nel pubblico.

Sul merito dei lavori presentati si può invece esprimere un giudizio globalmente positivo. L'iniziale entusiasmo dei sociologi per la metodologia orale si è trasformato con gli anni in una pratica di ricerca riflessiva ed attenta ai problemi che solleva. Tra i saggi che si sono occupati di metodologia delle storie di vita, è emersa la tendenza generale a considerare la storia di vita, un racconto (narrative, récit) la cui analisi beneficia dell'incrocio tra sociolinguistica, critica letteraria e teoria dell'interpretazione. Il lavoro di Fritz Schuetze è forse quello che ha spinto più in là l'analisi della struttura del racconto biografico, individuando una « procedura universale di presentazione » che descrive specifici processi sociali ed i loro meccanismi. Régine Robin ha sottolineato la tensione problematica che esiste tra il carattere essenzialmente frammentario della vita umana e l'unità e continuità di fondo cui invece tende il racconto di una vita. Toccando un tema simile, Gabriele Rosenthal ha messo in luce il rapporto esistente tra lo sforzo del narratore nel raggiungere la coerenza nel suo racconto di vita e le trasformazioni che la sua identità sociale ha subito nel tempo. Guy Poitevin, tracciando le caratteristiche metodologiche ed epistemologiche dell'approccio biografico, ha concettualizzato ed opposto ricerca qualitativa e ricerca quantitativa. Uno dei temi di ricerca ricorrente nella varie sessioni è stata la condizione della donna nella società contemporanea: le nuove professioni femminili (Katharina Steffen), l'influenza dei figli sulla traiettoria professionale (Catharine E. Warren), il contrasto aspirazioni/circostanze reali di vita e la « dimensione politica della privazione femminile » (Catherine Delcroix), il ruolo della donna nella società rurale indiana (Sabha Nair), la formazione dell'identità femminile nel racconto e nella scrittura autobiografica (Patricia Clough).

L'articolazione del tempo nella biografia ha impegnato la sessione « Time and Structure ». Il tempo è stato considerato nelle tre dimensioni (socio-storica, life-time e quotidiana) che esercitano un'influenza sugli eventi biografici (Wolfram Fischer); nei « modelli di istituzionalizzazione

del ciclo di vita » imposti dalla società industriale (Hans-Georg Brose); oppure attraverso il peso esercitato dagli eventi storici nel frammentare e ricostruire il ciclo di vita individuale (Erika Hoerning). Nelle ricerche di comunità è stata analizzata l'importanza metodologica della biografia del gruppo primario, come alternativa alla raccolta di storie di vita individuali (Maria I. Macioti); la dissoluzione della comunità progressivamente assorbita dai modi di vita urbana (Roberto Cipriani); la percezione degli altri (Martine Burgos). Due lavori in particolare hanno avuto il merito di mettere a nudo l'ignoranza della ricerca sociale nei confronti di alcuni argomenti. Le interviste con carnefici e vittime dei campi di concentramento raccolte da Elmer Luchterhand hanno messo in rilievo la necessità di approfondire la conoscenza qualitativa del coinvolgimento di massa nel genocidio ebraico. Da parte sua, Licia Valladares ha presentato uno studio comparativo tra i giovanissimi devianti ed i loro coetanei non devianti di una favela di Rio de Janeiro; l'obiettivo del lavoro era quello di individuare le caratteristiche del sistema familiare che possono prevenire la devianza giovanile, al fine di comprendere meglio le cause della devianza.

Life history o life story? Histoire o récit de vie? Intervista focalizzata, racconto biografico o storia di vita? Sorprendentemente, nessuno dei lavori ha tentato di sistematizzare i vari modi di procedere che si danno all'interno della metodologia orale organizzandoli in una tipologia; eppure i lavori presentati hanno mostrato che queste procedure sono numerose e diverse tra loro per modalità di raccolta, tecniche usate, numero degli informatori, ruolo dell'intervistatore. È probabile che il senso di disordine e disomogeneità che a tratti si è sperimentato durante le giornate di New Delhi sia dovuto anche alla mancanza di chiarezza che ancora sussiste riguardo ai vari tipi di approccio biografico, alle loro caratteristiche e presupposti. Tanto le lacune organizzative quanto quelle teoriche sono rimediabili con lo sforzo di tutti i membri di « Biografia e Società »; in sostanza si tratta di proseguire nel cammino di ricerca che questo incontro sembra aver verificato.

CONSUELO CORRADI

Politica e cultura delle donne negli anni '80.

Dal 1976 a oggi sono un centinaio le associazioni che in varia forma sono state create da gruppi di donne interessate a riunirsi e operare insieme in campo scientificamente culturale; alcune hanno scelto fin dall'inizio di darsi una veste giuridica, istituendosi per lo più come associazioni culturali senza scopi di lucro o come cooperative culturali; altre — spesso attive da tempo, in alcuni casi fin dai primi anni '70 — hanno solo di recente optato per la formalizzazione; altre ancora mantengono una struttura di gruppo informale.

Insieme, esse rappresentano una realtà composita, tuttora in via di sviluppo e espansione; una rete di rapporti spesso frammentata e discontinua, ma sempre riannodata nella consapevolezza della sua importanza; una serie di attività differenziate per genere — cicli di conferenze, seminari di studio o di ricerca, presentazioni di libri proiezioni di film... — e per contenuti — analisi di testi letterari, riletture di periodi storici, indagini tematiche interdisciplinari, riflessioni teoriche sulle coordinate metodologiche e sui fondamenti epistemologici delle varie branche del sapere... — tutte però iscritte in una mappa ideale e idealmente leggibile di rimandi, differenze, contiguità: quadro incompleto ma suggestivo di quanto si articola e si propone oggi in Italia relativamente a una cultura delle donne (per maggiori e più precise informazioni in proposito, si veda l'Agenda del Coordinamento Nazionale dei Centri, Librerie, Biblioteche e Case delle Donne, Bologna, 1986).

Dopo dieci anni era dunque naturale che si sentisse l'esigenza di una ampia riflessione collettiva su alcuni nodi problematici emersi nell'attività di tali associazioni, possibili criteri di lettura per ripercorrerne la storia in un tentativo di bilancio che insieme aiutasse a individuare tracciati di lavoro futuro. Il Convegno tenutosi a Siena il 19, 20 e 21 settembre 1986 — le donne al centro. Politica e cultura delle donne negli anni '80 — ha inteso appunto rispondere a questa esigenza, da un lato dando maggiore visibilità e più vasta circolazione al lavoro dei Centri, dall'altro socializzandone anche i problemi e le contraddizioni.

Le relazioni introduttive, frutto di lavori collegiali affidati dal Coordinamento a più persone di Centri diversi, cercavano di ordinare i temi di riflessione intorno a tre ampie aree tematiche, necessariamente interconnesse, ma anche affrontabili separatamente in sede di gruppi di lavoro, in quanto ognuna significava soprattutto una scelta di focalizzazione: 1) Identità e funzione dei Centri: 10 anni di storia per il futuro; 2) Cultura e culture nei Centri delle donne; 3) I Centri; le donne soggetto di un nuovo patto sociale?

Alle relazioni, in qualche modo « interne » ai Centri, nel senso di una prova di autoanalisi e autorappresentazione problematica, si sono aggiunte una serie di comunicazioni illustrative di altre esperienze della cultura delle donne, in modo da arricchire il quadro di riferimento della discussione, includendovi più elementi di conoscenza: sul lavoro psichiatrico condotto nelle istituzioni, ma modificandone di non poco le impostazioni consuete, da un gruppo di operatrici di Napoli; sulla speculazione filosofica relativa al pensiero della differenza sessuale; sul significato dell'assunzione di un punto di vista lesbico nella ricerca; sulle modificazioni che la presenza delle donne ha comportato nell'organizzazione sindacale; sulle dinamiche interne di un gruppo di lettura nel momento in cui esso sceglie di rendere pubblico il proprio lavoro, e dunque di produrre scrittura; sul senso politico e culturale dell'impegno di controllo e di progettazione che alcuni gruppi di donne hanno assunto nei riguardi del funzionamento dei consultori.

Al Convegno hanno partecipato circa 350 donne, che hanno a lun-

go discusso, divise in tre gruppi di lavoro: una discussione che ha avuto punte di vivacità e scioltezza ma anche momenti di annebbiamento e di frustrazione, coagulandosi intorno ad alcuni temi e sfiorandone appena altri, pure rilevanti, e in cui oltre al contenuto, alle parole dette, molto contavano l'atmosfera e il modo. Difficilmente riassumibile, dunque, se non limitandosi a una sintetica indicazione degli argomenti dibattuti, senza pretese di renderne a fondo il senso, legato appunto anche al non detto, alle posizioni già esistenti rispetto ai problemi affrontati.

Ci si è chiesto cosa abbia significato, al di là delle motivazioni contingenti e « di comodo » la scelta di strutture formalizzate, come (se) tale scelta abbia inciso sulla vita dei gruppi, quali discrasie essa abbia potuto originare tra la quotidianità del lavoro del gruppo e le necessità conseguenti all'assunzione di una veste giuridica.

È riemerso l'eterno problema del rapporto con le istituzioni, non solo però come riproposizione di difficoltà concrete, certo ancora esistenti e da non sottovalutare: la scarsità di finanziamenti ottenibili e lo spreco di energie speso nell'inseguirli; la tendenza — laddove l'ente locale si assume direttamente l'onere dell'istituzione di un Centro — a vederlo fondamentalmente in funzioni di servizio ed assistenza, disconoscendo i bisogni culturali delle donne e la loro capacità propositiva e produttiva in tale campo; la fragilità di conquiste esposte ai cambiamenti del quadro politico. Si è andate un po' più in là, cominciando a interrogarsi a livello teorico sulla natura da dare al rapporto con le istituzioni statuali, sia centrali che locali: radicarsi sempre di più nella società civile, scegliendo la via della differenziazione e della contrattazione oppositiva, o assumerne la dimensione, prepararsi a diventare parte dello stato, ma parte « sessuata » e perciò portatrice al suo interno di conflitto e di cambiamento? Domanda rimasta aperta, che comunque è stato importante porre, e su cui a lungo si dovrà ancora discutere.

Un altro nucleo di problemi si è articolato intorno alla dicotomia, certo non di per sé oppositiva, « produzione/diffusione » di cultura nell'attività dei Centri, e intorno ai modi della comunicazione; come coniugare il bisogno di conservazione e trasmissione con quello dell'esplorazione raffinata e specialistica di chi non vuole solo diffondere e consolidare il sapere che già le donne hanno espresso, ma anche provarsi nella produzione innovativa? Che esiti ha dato la stagione che abbiamo chiamato di « attraversamento delle discipline », come fare ora per rendere partecipi altre donne, senza però trovarsi strette in un puro lavoro di servizio divulgativo?

L'ultima domanda, sul riproporsi e permanere delle necessità di trasmissione e condivisione delle conoscenze, comporta anche alcune osservazioni sulla composizione del pubblico partecipante al Convegno: donne in maggioranza tra i 35 e i 45 anni, con una istruzione formale di livello medio-alto, con una storia di presenza attiva nel movimento femminista e/o nell'UDI — insomma un pubblico di cui erano prevedibili l'interesse e il coinvolgimento — segno che ha insieme valenze positive e negative. Perché la voglia di incontrarsi per pensare e fare insieme non è finita tra le

donne, e anzi si definisce sempre di più, e riconosce alla centralità dell'intellettualità femminile un ruolo e una funzione fondamentali; ma la mobilità generazionale è minima ed occorre dunque essere capaci di ripensare sia le forme che i modi del proprio fare e pensare per non ritrovarsi a un punto morto, a un grado zero della comunicazione e della crescita.

Pur con le difficoltà e i limiti che si è cercato di non nascondere, questo Convegno ha segnato un momento importante per la politica e la cultura delle donne in Italia, proponendo e dibattendo temi di rilevanza generale, e introducendo nella discussione elementi di cui non si potrà in qualche modo tenere conto, fosse pure per distanziarsene e dissentire. E poiché l'azione delle donne non è senza eco nella società, e la loro voce si è ormai conquistata una sonorità che esce dai luoghi delle donne per incidere — seppure ancora troppo poco — anche in altre stanze ed altri palazzi, di questo Convegno occorrerà tenere conto anche nell'indagare e valutare la situazione italiana nel suo insieme.

PAOLA BONO

Cittadinanza e voto degli Italiani all'estero

Presso l'Istituto di Teoria dello Stato della Facoltà di Scienze Politiche di Roma, nel marzo '86, in un seminario organizzato dall'Archivio di legislazione elettorale comparata, in collaborazione con la Società italiana di studi elettorali, si è discusso del voto degli italiani all'estero. Sotto la presidenza del Prof. Riccardo Monaco, decano della Facoltà, e alla presenza di numerosi parlamentari, di studiosi di Diritto internazionale e di diritto costituzionale, il tema, introdotto dal Consigliere di Stato Giuseppe Carbone, ha suscitato un interessante dibattito, confermando la pregnanza dell'oggetto della discussione e l'ampiezza dei problemi costituzionali e di opportunità che esso solleva, come in chiusura ha sottolineato Fulco Lanchester.

Sono state esaminate le ragioni che rendono difficile l'esercizio del diritto-dovere di voto, che la Costituzione italiana riconosce a tutti i cittadini, anche se residenti all'estero. Si sono confrontati progetti di legge e si sono esaminate le ragioni giuridiche e i timori politici di un pieno esercizio di questo diritto nei luoghi di residenza all'estero. I cittadini italiani residenti temporaneamente o permanentemente all'estero, si è detto, sono per ovvie ragioni meno informati, non partecipano allo svolgimento dell'iter elettorale, sono presi da interessi contingenti che prescindono totalmente dalla appartenenza al popolo sovrano che si esprime attraverso il diritto di voto. C'è chi si è richiamato alla territorialità del concetto di popolo. Insomma sarebbero cittadini non a pieno titolo. Costoro, in linea teorica possono votare, purché tornino sul territorio nazionale per l'esercizio del voto. Si è parlato di necessaria cautela nel mutamento delle regole che disciplinano il diritto di voto dal momento che non si tratta di una mini-riforma, ma

di una vera e propria riforma costituzionale. Si è detto che forse, in futuro, il concetto di cittadinanza potrebbe essere mutato in quello di residenza, come avviene in alcuni Stati del Nord d'Europa, dove titolari del voto non sono i cittadini ma quanti risiedono sul territorio nazionale. Schierate in questo confronto ideale da un lato, per il sì al voto all'estero, il movimento sociale e la democrazia cristiana, che ritengono di poter trarre da questa operazione maggiori consensi; dall'altro con varie sfumature, le sinistre. Pronto un progetto di legge per il voto per corrispondenza, approvato dalla Camera, in attesa di essere esaminato al Senato.

Forse pur tenendo presenti le cautele e le controindicazioni espresse nella Tavola rotonda per la concessione dell'esercizio del voto all'estero, varrebbe la pena di tener conto di alcuni dati. Esiste una mancata rappresentanza di fatto di quanti pur vivendo all'estero mantengono la cittadinanza italiana. Troppo costoso e spesso impossibile il rientro in patria per il voto. Ciò provoca l'insorgere di una sorta di 'cittadinanza ideale' che in concreto genera una italianità evanescente, non a pieno diritto. Tante delle argomentazioni ascoltate sulla scarsa consapevolezza degli italiani all'estero sulle nostre vicende interne, ricordano purtroppo le argomentazioni addotte in epoche passate contro il voto alle donne. Viviamo in un'epoca di grandi mutazioni; il villaggio globale consente un tipo di informazione stereotipata ma comunque esistente oltre la memoria personale; perciò parlare di disinformazione all'estero su quanto avviene nel nostro paese sembra eccessivo. È comunque vero che l'esercizio del diritto di voto richiede capacità di partecipazione, informazione sulle forze e sui progetti in campo, capacità decisionale, ma queste sembrano caratteristiche presenti in molti cittadini italiani residenti all'estero. Avere nel mondo cittadini partecipi, informati e titolari di diritti realmente esercitabili sembra auspicabile per tutti. E se manca o è insufficiente l'informazione, la si può accrescere.

MARICLA SELLARI

La pace sfida la politica ma anche le religioni

Quale pace? È diventato un interrogativo che sfida un po' tutti la politica, ma anche le religioni specialmente dopo l'incontro interreligioso di preghiera di Assisi il 27 ottobre, definito da Giovanni Paolo II «l'avvenimento religioso più seguito nel mondo» del 1986. Credo che l'incontro di Assisi, con tutti i pregi e i limiti dell'iniziativa, ha avuto il merito di strappare oltre l'intenzione minima che lo ha fatto nascere. La riflessione meno generica sulla pace, sulla sua qualità, sulle sue condizioni è stata avviata in maniera irreversibile. L'immagine della religioni unite sulla pace, meno sulla preghiera e l'ideologia, o se si vuole, la teologia, è rimasta come patrimonio di tutto il mondo. Assisi ha testimoniato che la pace non può essere un affare da lasciare discutere alle sole grandi potenze senza l'anima dei

popoli. La pace è diventato un caso serio con cui fare i conti sia come persone, sia come civiltà.

In un mondo scosso dal clamore dei popoli poveri e ingiustamente penalizzati dall'opulenza di altri popoli, le riserve e distinguo presentati sulla pace che alcuni partiti, più legati al passato che vivaci sulle prospettive future, cantilenano ad ogni appuntamento che deborda l'ufficialità del palazzo, appaiono sempre più come questioni di bottega. L'utopia non sempre fa camminare concretamente la pace e anche l'ingenuità indebolisce il suo progresso. È anche vero però, che la pace non la faranno camminare coloro che continuano a vederla solo con la lente degli interessi americani o degli interessi sovietici. Il mondo degli uomini è più vasto delle ragioni di Usa e Urss e chi vuole servire la pace dovrebbe cominciare a uscire senza paura da questo schema. Pur nella coscienza che i più forti e i più armati nel mondo restano tuttora Usa e Urss. Assisi ha ricordato ai credenti di tutte le fedi che la coscienza degli uomini può condizionare la sorte dei missili e che una pace generica non basta più.

Lo stesso Giovanni Paolo II, dopo Assisi, sembra aver percorso un tratto di strada in avanti nella comprensione che, al di là delle diverse espressioni religiose, gli uomini sono accomunati da una storia comune e perfino da un comune progetto di Dio che, per il genere umano, ha sognato l'unità che non si può identificare con nessuna delle realtà di nostre conoscenza e di nostra esperienza storica. È stato proprio il Papa a dare questa lettura di Assisi, nella solenne cornice degli auguri natalizi al collegio cardinalizio e alla curia. Da questo ambiente, alla vigilia di Assisi, erano filtrate critiche e preoccupazioni per un'iniziativa che rischiava di accomunare la chiesa cattolica alle altre religioni in un tutto religioso indistinto. Preoccupazione legittima, se si tiene in conto come la diversità e l'unicità della chiesa cattolica fosse stata custodita così gelosamente nei secoli passati, da far giungere certa teologia a non immaginare possibilità di salvezza fuori della chiesa cattolica.

Accenti critici e dure contestazioni erano state indirizzate alle religioni non cristiane dallo stesso cardinale Ratzinger nell'ormai noto suo «Rapporto sulla fede» e anche il cardinale Toniko, prefetto del dicastero per l'evangelizzazione dei popoli, non aveva avuto la mano leggera parlando dei limiti delle altre confessioni cristiane e delle altre religioni, islamismo in particolare. «Assisi è stato uno spartiacque» ha confidato alla stampa mons. Jorge Mejia, vice presidente della commissione «Justitia et pax» e insieme al card Eichegaray e Padre Zago uno degli artefici del vertice di Assisi. «Si può parlare di un prima e di un dopo» egli ha aggiunto. Ed è vero specialmente dall'ottica cattolica generalmente prevalente. Non solo Giovanni Paolo II ha ripescato con passione i testi conciliari in materia di dialogo della chiesa con le altre realtà mondane e religiose, ma è giunto a dire che l'incontro di Assisi è servito per meglio capire la mente dello stesso concilio. «L'evento di Assisi — ha sostenuto parlando ai cardinali — può essere considerato come un'illustrazione visibile una lezione dei fatti, una catechesi a tutti intelligibile, di ciò che presuppone e significa l'impegno ecume-

nico e l'impegno per il dialogo interreligioso raccomandato e promosso dal Concilio Vaticano II». E per la chiesa ha privilegiato l'immagine di « ministra e strumento » e non punto di arrivo, per la costruzione del nuovo popolo di Dio. Per le altre religioni, poi, attenzione rispettoso per i « germi del Verbo » in esse contenuti. La giornata di Assisi secondo il Papa « sprona tutti coloro la cui vita personale e comunitaria è guidata da una convinzione di fede, a trarne le conseguenze sul piano di un'approfondita concezione della pace e di un nuovo modo di impegnarsi per essa ».

Sotto altre forme, si è fatto più vicino del previsto, dopo un periodo gelido di più rigido integralismo, quel detto di Papa Giovanni che spingeva a cogliere con più attenzione ciò che unisce anziché ciò che divide.

In un momento in cui sussulti di fondamentalismo percorrono società e popolazioni non solo islamiche, che una mano tesa con fraternità venga da un pontefice di forte temperamento e comunemente giudicato univoco per cultura, lascia pensare a singolari accelerazioni della storia che vanno seguite con attenzione e senza dogmatismi per non trovarsi d'un tratto tagliati fuori dal mondo reale della gente.

CARLO DI CICCIO

Women's studies nelle università

Cosa sono gli Women's studies? Chi fa w.s. in Italia? Cosa è stato fatto e cosa si fa negli altri paesi? Cosa significa chiedere l'istituzionalizzazione di questi studi? A questa e ad altre domande ha cercato di dare una risposta il 1° convegno internazionale in Italia sui Women's studies nelle università organizzato dall'Istituto di studi storici della L.U.I.S.S. insieme con il Club delle donne e Progetto donna, con il contributo del C.N.R. Aperto a tutte le studiose italiane e straniere (gli uomini, invitati, sono stati scarsamente presenti) il congresso si è svolto secondo un doppia direttrice. Da una parte il dibattito sulla opportunità o meno della istituzionalizzazione di materie che impongono una profonda rivoluzione della metodologia storica. Si pensi alla esperienza maturata in paesi quali la Francia, la Spagna, l'Inghilterra, gli Stati Uniti, dove tali innovazioni sono state introdotte già da molti anni. Dall'altra la trattazione di alcuni temi specifici di w.s. relativi a studi in corso e alle novità scientifiche che una prospettiva di w.s. apporta alle discipline tradizionali.

Per women's studies secondo le parole di Ginevra Conti Odorisio, che dal congresso è stata l'organizzatrice « si intende una vasta area di ricerche sulle donne, prevalentemente ma non necessariamente di e sulle donne, ricerche tese ad ampliare e modificare l'ambito delle discipline tradizionali, ad introdurre nuovi elementi e a reinterpretare quelli esistenti mettendo in evidenza distorsioni e contraddizioni nelle teorie esistenti. Il nucleo sta comunque nella critica del falso neutralismo sessuale delle varie discipline e nel riportare alla luce, in ogni campo, la funzione storica del genere, cioè il

genere come fattore d'interpretazione storica. Questa scoperta, che per alcuni storici è paragonabile per la sua importanza a quella di classe di Marx o del subconscio di Freud, porta alla necessità di un profondo rinnovamento culturale e politico, alla ridefinizione del concetto stesso di "politico" e alla riformulazione di una democrazia paritaria in cui le istanze femminili vengano riconosciute ed accolte».

Assai stimolanti e di estremo interesse sono risultati gli interventi delle relatrici straniere, da Mary Nash direttrice del Centre d'investigació històrica de la dona dell'Università di Barcellona, a Florence Howe docente di w.s. e proprietaria della casa editrice Feminist Press. Margaret McIntosh ha fatto la storia degli w.s. negli Stati Uniti dalla loro nascita nel 1970 ad oggi. Ha spiegato cosa ha significato l'introduzione di questi studi in ambito accademico; come ha cambiato il livello di istruzione degli studenti, quali sono state e sono le opposizioni a questi studi. Secondo la McIntosh merito fondamentale dei women's studies è quello di cambiare l'approccio degli studenti allo studio, di arricchire la loro cultura e capacità critica, di insegnare la soggettività, di scardinare ogni modello monopolitico di conoscenza. Margherita Rendel ha sottolineato come, in conseguenza dello sviluppo degli w.s. nel Regno Unito, le donne abbiano aumentato le loro opportunità di inserimento nel mondo del lavoro e soprattutto si rilevi un maggiore interesse delle autorità politiche ad occuparsi di problemi delle donne: dall'assistenza sociale alla violenza alle bambine, alla violenza domestica. Dall'America al Giappone all'India, questi studi hanno modificato la metodologia della ricerca e hanno piena dignità accademica sia come corsi singoli, sia raccolti in dipartimenti interdisciplinari. Si rilasciano diplomi, lauree e attestati di specializzazione in women's studies. In Italia al contrario è ancora tutto da fare. Ci sono corsi « sommersi » inseriti in discipline tradizionali; gli studenti temono a volte valutazioni più scarse se scelgono tesi su questi argomenti. Nel caso dei più giovani si rimarca una totale mancanza di memoria storica: ragazze e ragazzi danno per acquisto da sempre quelle che sono recenti conquiste delle donne. Più pesante la situazione nel campo della ricerca. Le giovani studiose spesso rinunciano ai propri interessi scientifici a favore di studi che sono considerati più validi accademicamente ai fini della « carriera ». Oppure si muovono su due piani separati, mandando avanti doppie ricerche con problemi di identità personale e dispendio di energie.

Da parte di Elena Marinucci e Maria Rita Saulle, rispettivamente presidente e membro della Commissione per la parità donna-uomo è venuto un ulteriore incentivo alla legittimazione dei women's studies. Non è il caso di temere un ulteriore frantumazione e moltiplicazione delle materie d'insegnamento. Nel caso di women's studies si pone per la prima volta la richiesta di discipline che corrispondono effettivamente alla necessità di un approccio diverso, di una metodologia specifica, ma dall'altra essendo per loro natura interdisciplinari o multidisciplinari si prestano alla riunificazione del sapere. Il loro inserimento nelle università potrebbe anche essere l'occasione per una ristrutturazione delle materie secondo più scientifiche neces-

sità. Le promotrici del convegno auspicano la nascita di un comitato interuniversitario che tenda all'istituzionalizzazione di alcune discipline di women's studies nelle facoltà umanistiche. Propongono dottorati di ricerca in questa materie e la nascita di centri di ricerca interuniversitari.

ANNA MARIA ISASTIA

Leadership e democrazia: un incontro nazionale di studio

La ricostituita sezione di sociologia politica dell'AIS (Associazione italiana di sociologia) ha promosso, nei giorni 5-7 dicembre u.s., un interessante incontro di studio a San Miniato. Interessante per il tema affrontato — leadership e democrazia, quasi una rivisitazione della classica problematica weberiana —, ma anche per la latitudine critica del dibattito e per la qualità di molti contributi.

Così Luciano Cavalli ha potuto ripercorrere sinteticamente la propria articolata lettura sul profilo storico-politico del potere nelle società di massa contemporanee, e le sue riflessioni sul rapporto fra potere oligarchico e potere personale hanno rappresentato un po' l'asse tematico del confronto. Analogamente, il versante costituito dall'analisi della leadership come strumento e oggetto di legittimazione e di produzione simbolica è stato indagato dalle comunicazioni di studiosi come Marletti, Tomasetta, Ronci e Paolo Mancini. Un confronto a più voci, vivace e a tratti polemico, è stato innescato dalle considerazioni proposte da Luciano Pellicani sul mercato come vera e propria categoria politica.

Una sezione di lavoro è stata dedicata agli studi — a lungo negletti in Italia — su struttura e dinamiche dei poteri locali. Gianfranco Bettin si è incaricato di offrire un framework analitico capace di dare sistematicità alle ricerche in corso e a quelle che — si spera — seguiranno in tema di classe politica municipale. E su questa lunghezza d'onda si è sintonizzato il contributo delle cattedre di Sociologia generale dell'Università di Roma, attraverso la ricerca sul potere amministrativo a Roma (1946-1985), da Maria Michetti e Nicola Porro e oggetto di una comunicazione di quest'ultimo.

La CS

Migrazioni internazionali

Una riflessione a più voci sullo stato delle migrazioni internazionali, che si è rivolta ad un pubblico composto prevalentemente da demografi ma che è stata orientata da contributi differenti matrici disciplinari. Questo, in sintesi, l'identikit del secondo Seminario internazionale dell'AIDELF (Associazione internazionale dei demografi di lingua francese), svoltosi a Ren-

de dall'8 al 10 settembre per iniziativa della Facoltà di Scienze Economiche e Sociali dell'Università della Calabria. I temi trattati dal centinaio di studiosi provenienti da una quindicina di Paesi hanno riguardato i problemi di misura delle correnti migratorie internazionali, le recenti tendenze del fenomeno e l'efficacia delle politiche adottate nei diversi paesi di accoglimento e di provenienza.

In questo ambito largo spazio è stato dedicato al caso italiano che ormai non registra più solo espatri e, in maggior misura, rimpatri ma anche immigrazioni crescenti di stranieri. Si è discusso parecchio sulla entità della presenza di stranieri in Italia ma il discorso non è approdato a conclusioni sicure perchè mancano informazioni attendibili. L'unica fonte finora disponibile, quella del censimento 1981, secondo il quale gli stranieri residenti in Italia ammontano a poco più di 200.000, può servire a dare una stima attendibile della popolazione straniera «residente» in Italia ma di certo non contribuisce a dare una stima della popolazione straniera effettivamente «presente» nel nostro Paese. Pur mancando ancora studi organici sulla presenza degli stranieri in Italia, se si tiene conto della componente prettamente clandestina che però è di difficilissima rilevazione (comprendendo frange per loro natura molto sfuggenti e spesso ai margini della legge), il prof. Marcello Natale ha stimato pari a circa 800.000 unità la valutazione massima della presenza straniera in Italia. Sulla base peraltro dei dati di censimento e delle indagini locali effettuate qua e là da privati studiosi, al convegno si è delineata dell'immigrazione straniera in Italia un'immagine dalle caratteristiche differenziate.

Oltre alla forte presenza di immigrati provenienti da paesi del Terzo Mondo, si registra un flusso di stranieri originari da paesi occidentali. In ambedue i casi, comunque, esiste una percentuale a volte di una certa rilevanza, di diplomati e laureati. Saremmo così di fronte al cosiddetto fenomeno di circolazione internazionale delle élites dirigenziali e professionali che caratterizza gran parte della mobilità fra paesi industrializzati. Solidamente, comunque, i tipi di lavoro svolti dagli immigrati non sono adeguati al loro livello di istruzione, anche se in alcuni casi essi raggiungono posizioni professionali di medio livello. Differenti sono le motivazioni che spingono gli stranieri a venire in Italia: lavoro, studio, motivi familiari o sentimentali, e spesso problemi politici.

Un altro tipo di migrazione lavorativa risulta collegata a condizioni di sottosviluppo ed elevato grado di disoccupazione nel paese d'origine: rientrano in questa categoria, per esempio, i marocchini e i tunisini. I primo sono in genere impegnati nel commercio ambulante e si trasferiscono continuamente da un luogo all'altra, i tunisini svolgono le attività di pescatori e marittimi, manifestando un modesto grado di mobilità territoriale. Risulta invece una mobilità elevata tra gli immigrati per motivi di studio e per i lavoratori ad alto livello di qualificazione. Per quanto riguarda l'inserimento nel mercato del lavoro, gli immigrati stranieri, essendo in gran parte scarsamente scolarizzati nonchè privi di mezzi di sostentamento, svolgono lavori rifiutati dalla manodopera nazionale, spesso in condizioni di non regolarità

e mal retribuiti. A volte da ciò può scaturire un altro aspetto messo in luce dal convegno, ossia la criminalità di parte degli stranieri, fenomeno che deve essere considerato con attenzione e analizzato senza pregiudizi razziali e xenofobi.

Tutto questo ha posto in evidenza il problema della difficoltosa integrazione degli immigrati nella società italiana, tanto che gli stranieri preferiscono generalmente ritrovarsi tra di loro, evitando di frequentare associazioni o circoli di vario tipo, utilizzando magari strutture urbane quali bar o cinema per trascorrere il tempo libero. La maggioranza mantiene rapporti con la madre patria e si tiene informata sulle vicende del proprio Paese. Il basso e deludente inserimento nella vita sociale del nostro Paese trae inoltre la sua origine manifesta da comportamenti di rifiuto di vario tipo (affitto di case, assunzioni, amicizie).

È da rilevare ancora, nella valutazione dell'integrazione sociale, la maggiore facilità nei contatti per gli immigrati europei; viceversa la maggiore difficoltà per gli altri, specialmente per i nord-africani. Complessivamente, pur essendo i contributi molti e di diverso livello, le giornate del Seminario sono state dense di lavoro proficuo e sono anche servite a far emergere la necessità di instaurare una più equa politica nei confronti degli immigrati stranieri.

DANIELA ORLANDO

In ricordo di Antonio Altomonte

L'avevo incontrato a Roma una sera di parecchi anni fa, in casa del pittore Luciano Cacciò. Se ne stava tranquillo in un angolino, ammirava quietamente le tele più recenti; sarebbe stato arduo intravedere di là dall'espressione mite di una bella faccia rotonda, ancora incorniciata di radi capelli cui un pince-nez avrebbe dato l'ultimo tocco fisiognomico tipico dell'intellettuale meridionale, le tempeste interiori di questo finto pacifico. Legammo subito. All'epoca mi occupavo degli Studi e ricerche sul potere (ed. Ianua); Altomonte stava scrivendo Sua Eccellenza (Rusconi), una denuncia amara del vuoto morale che il potere scava dentro quelli che ad esso si sono votati. Da anni Altomonte era responsabile del Supplemento letterario de Il Tempo. Stabilimmo rapidamente i termini d'una mia collaborazione che trovava in lui, con grande naturalezza, l'interlocutore privilegiato. È difficile «realizzare» che, a cinquantadue anni, quella presenza è venuta meno. In chi l'abbia a fondo conosciuto, oltre gli scatti improvvisi del calabrese antico, non ne verrà mai meno il ricordo.

FRANCO FERRAROTTI

SCHEDE E RECENSIONI

MARCEL BOLLE DE BAL, *La tentation communautaire. Les paradoxes de la reliance et de la contre-culture. Essai psychosociologique à partir d'un récit de Bernard Lanssens*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1985, pp. 262 (préface de Henry Janne).

Marcel Bolle De Bal è stato sino allo scorso anno il presidente dell'A.I.S.L.F. (Association Internationale des Sociologues de Langue Française) ed è noto soprattutto per i suoi studi sulle relazioni industriali. Negli ultimi anni è però passato ad interessi meno settoriali ed in particolare ad occuparsi di quella che egli chiama la *reliance* sociale. Ne è prova in particolare il suo più recente saggio che coniuga felicemente insieme problematiche teoriche ed esemplificazioni empiriche. Il volume ha certamente degli aspetti originali. In primo luogo si tratta di uno dei pochi lavori sociologici sugli esperimenti di «comune» messi in opera nel clima sessantottesco. In secondo luogo l'analisi non fa ricorso agli strumenti usuali basati sul questionario ma si fonda su un unico *récit* di un protagonista di detti esperimenti, narrati con dovizia di particolari, riflessioni individuali ed a più vasto raggio, considerazioni a metà strada tra la filosofia e la psicanalisi. Bernard Lanssens parla della storia di una comunità detta del Taciturno perché situata in Via del Taciturno a Bruxelles, giusto a ridosso del palazzo Carlomagno occupato dalla Comunità Europea. L'itinerario cronologico vede sfilare le varie fasi dell'esperienza: dagli entusiasmi iniziali ai primi problemi, alla *débâcle* finale, che però ha luogo in forma consensuale e senza troppi rimpianti, tanto che ogni

occasione per ritrovarsi costituisce un lieto evento, nonostante l'esito catastrofico della precedente vita comunitaria.

Il volume è diviso in due parti, in larga misura con capitoli corrispondenti fra l'una e l'altra. La prima concerne appunto la narrazione degli avvenimenti in prima persona presentata da Lanssens. La seconda parte contiene la lettura sociologica del testo biografico da parte di Marcel Bolle De Bal. Quest'ultimo ha ben chiaro il tipo di indizi da ricercare, i punti da toccare, l'ipotesi da verificare. Il contrasto di fondo è tra la *déliance* e la *reliance*. Dunque fra la disintegrazione e lo sradicamento da un verso e l'integrazione, il collegamento per un altro verso. In particolare l'autore definisce la *reliance* secondo quanto segue: «L'atto — o lo stato che ne risulta — di creare o ricreare dei legami, di stabilire o di ristabilire un rapporto fra degli attori sociali separati, di cui almeno uno è una persona; di riunire, mettere o rimettere in relazione o in comunicazione degli attori distinti, disgiunti o isolati» (p. 29). Se un appunto si può muovere al tentativo dell'autore di fare opera sociologica a partire da un'unica prospettiva individuale riguarda essenzialmente la maniera di avvicinarsi al dato del vissuto. Questo appare piuttosto un pretesto che non un testo utilizzato com'è per dimostrare alcune tesi che Bolle De Bal ha già in mente. Tuttavia l'itinerario seguito non è banale, anzi tocca molti aspetti a livello culturale e socio-comunitario, che aiutano a collocare e comprendere la dinamica sociologica descritta e commentata. Anche l'idea di far precedere il testo di lavoro è condivisibile perché valorizza il racconto biografico che di solito altri autori aggiungono in appendice quasi si trat-

tasse di materia secondaria e non invece del punto di partenza insostituibile e fondante l'indagine scientifica.

L'intero studio sulla comunità del Taciturno è presentato secondo scansioni che fanno del saggio di Bolle De Bal una sorta di sinfonia (pp. 21-23). Essa è composta di due movimenti, cioè le due parti del libro e di cinque tempi o capitoli nel *récit* e di altri sei tempi nella disamina dell'autore. Vi sono anche delle *ouvertures* (pp. 207-235), in numero cospicuo (ben cinque senza contare le ulteriori specificazioni che contengono i riferimenti ai vari sbocchi sociali possibili): esse giungono — stranamente ma non tanto — giusto verso la fine ed appena prima del *finale* (239-244). L'originalità di tale struttura è largamente giustificata e tiene insieme il discorso della ricerca e delle conclusioni. Si tratta di conclusioni non del tutto positive sull'andamento della «tentazione comunitaria», ma in pari tempo non sono negate alcune significative indicazioni sul valore utopico di certe esperienze che pure rimandano ad un diffuso malessere sociale. C'è dunque una rivalsa del sociale sul comunitario, che ne risulta invaso e colonizzato. Nondimeno le vicende trascorse aprono verso nuove possibilità. L'insegnamento dello smacco subito torna utile comunque e consente una maggiore capacità critica ed un miglior disincantamento di fronte a illusioni e speranze infondate. Già questo è un risultato non trascurabile in quanto consente un diverso atteggiamento di fronte al sociale.

ROBERTO CIPRIANI

MARIO BOFFI, GUIDO MAGGIONI, PAOLA RONFANI, *La legge di parità e il lavoro delle donne. Una ricerca sugli orientamenti dei giudici e delle parti sociali*, Milano, Edizioni Unicopli, 1986, pp. 162

La ricerca di cui in questa sede si dà conto riguarda «giudici che si occupano di lavoro, ...sindacalisti, avvocati, delegati di consigli di fabbrica, esponenti di parte imprenditoriale e di organizzazioni femminili». Il periodo in cui è stata effettuata è il 1984-'85. Secondo quanto detto nella *Introduzione*, la ricerca ha preso l'avvio dalla consapevolezza della insufficienza di una analisi puramente giuridica, che non tenesse quindi conto dell'effettivo «funzionamento della disciplina in rapporto con gli atteggiamenti degli attori delle relazioni industriali». Metodo adottato, l'esame della casistica giudiziaria, quello delle legislazioni sulla parità e anche degli strumenti di applicazione giudiziaria in alcuni paesi stranieri. In particolare, si è cercato di cogliere «le opinioni e gli atteggiamenti di alcuni destinatari privilegiati della legge di parità». Viene quindi presa in esame la legge della parità, insieme a quello che è avvenuto a riguardo nella contrattazione collettiva e alle cause della sua scarsa applicazione, agli ostacoli esterni che le si frappongono, fino alle proposte di modifica e ai limiti interni. Ampia attenzione è data alle opinioni dei giudici sulla legge di parità, così come risulta dai questionari, mentre una terza parte è dedicata ai temi della conoscenza e del grado di applicazione della legge, alla sua utilizzazione in sede giudiziale ed extragiudiziale, al controllo nella applicazione della legge. Segue una breve nota bibliografica. In appendice è riportato il questionario utilizzato.

La CS

RÜDIGER BUBNER, *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica (Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie. Neuauflage mit einem Anhang)*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 295.

L'analisi di Bubner si situa all'interno della attuale filosofia ermeneutica. Il suo tentativo è quello di una fondazione filosofica del concetto di azione, che del resto costituisce un concetto cardine nel campo degli studi sociologici. Proprio dall'esame della teoria sociologica dell'azione prende le mosse il libro: dopo aver analizzato le posizioni di Weber, Schütz, Parsons, Luhmann, Habermas, Touraine (con un excursus su Gehlen e Dahrendorf), l'autore giunge alla conclusione che la teoria sociologica sia sostanzialmente insoddisfacente. « Il concetto di azione viene definito, senza eccezioni, per mezzo di un altro concetto, che in realtà è il centro dell'interesse. (...) Il termine sostituito al concetto di azione è sempre «senso», per quanto con esso si intendano, di caso in caso, cose completamente diverse » (52).

Partendo da questa constatazione Bubner tenta una ricognizione filosofica, nel cuore della tradizione classica, della categoria di azione. In questa parte centrale del libro, la più densa di implicazioni, si avanzano una serie di distinzioni logiche e terminologiche molto pertinenti: anzitutto quella tra una serie di coppie di termini (quali: agire, prassi, ecc. da una parte, e: produzione, lavoro, poiesi, ecc. dall'altra) che, da Platone ed Aristotele, arriva fino ad Habermas: «Azioni vengono compiute, processi produttivi vengono eseguiti» (65-66). Sarà questa divisione tra compimento ed esecuzione, tra agire comunicativo e agire strumentale (che si basa su tre parametri: possibilità o meno di regolazione tecnica, insegnabilità o meno dell'attività, possibilità o meno della verifica) ad essere messa direttamente in relazione con le norme, le regole e le leg-

gi, cioè con enunciati astratti che interessano, kantianamente, la ragion pura. Il nodo da sciogliere, dall'inizio della riflessione filosofica ad oggi, consiste proprio in questo rapporto tra ragion pura da un lato e empiria dei comportamenti dall'altro.

Se azione viene definita come «realizzazione, nel compimento, di scopi posti», Bubner ribadisce la necessità di uno strettissimo rapporto esistente tra mezzi e prassi al cui servizio i mezzi devono stare, e sottolinea il compito che in questo senso deve svolgere la riflessione filosofica, contro i tentativi della sofistica di rendere autonomi i due ambiti, fonte di decadenza e di imbarbarimento della politica, dove quel che conta è solo l'esercizio della retorica come mero strumento di consenso.

Dopo aver delineato tre tipi di concezione dell'azione che allargano il concetto di azione con una spiegazione basata su forme linguistiche (teleologica: rapporto scopo/mezzi; causale: rapporto causa/conseguenza; intenzionale: rapporto enunciato/intenzioni), analizzando in dettaglio sia la posizione di Kant sia quella di Wittgenstein e di due sue «filiazioni», Austin e Winch, Bubner arriva all'esame cruciale del concetto di regola e di massima. Nella distinzione tra regola e legge viene vista la diversità della razionalità pratica rispetto alla ragione assoluta, e nella massima la fondazione soggettiva della prassi reale di un soggetto empirico, che regola le finalità in situazioni concrete. Ma la regola lascia aperto il problema: «Una regola non può espressamente definire anche il proprio *ambito di competenza*, per quanto la sua validità poggia sul fatto che quest'ambito di competenza è presente e noto. (...) L'applicazione concreta delle regole riesce perciò solo sulla base di un sapere -in ultima istanza non più regolabile dalle regole - della relazione tra regola suscettibile di essere formulata e l'ambito della sua osservanza pratica» (159-160). Questo sapere è l'*Urteilkraft* di Kant, «unica istanza

concreta contro la stupidità». Così la garanzia del rapporto tra astratta universalità della regola e contingenza dell'accadere è trovata in questo: nella riscoperta del sillogismo pratico di Aristotele (la cui particolarità rispetto al sillogismo teoretico consiste nel fatto che la sua *conclusio* non è una proposizione, ma un'azione). «La conclusione che ora viene prodotta dal sillogismo speciale non concerne il rapporto di verità tra proposizioni ma il rapporto di appartenenza di caso e regola. La concrezione indicata nella premessa minore dà contenuto al generale orientamento a uno scopo fissato nella premessa maggiore» (238-239). L'analisi volge al termine. La prassi non è affatto sempre e in tutte le circostanze la stessa, ma deve tener conto «della condizione della finitezza, vale a dire: di un indispensabile elemento di contingenza nell'applicazione della ragione» (250-251). È così che «tutte le determinazioni contenutistiche rimandano a circostanze storiche, dalle quali esse sono sorte. L'intera ampiezza dei contenuti delle norme rispecchia le condizioni storiche particolari nelle quali norme vengono generate e riconosciute».

Chiude il libro l'esame del testo di J. Habermas, *Theorie der Kommunikativen Handelns* (1981), di cui Il Mulino sta curando la traduzione italiana.

La CS

FIDEL CASTRO *La mia fede*, Ed. Paoline, 1986, pp. 206.

Frei Betto, domenicano noto per il suo lavoro fra le comunità di base del Brasile, per la militanza che lo ha anche condotto per alcuni anni in carcere con l'accusa di resistenza al regime militare, interroga Fidel Castro intorno ai temi del cristianesimo e della rivoluzione, dei rapporti con la religione e con le chiese. Il testo è dedicato a Leonardo Boff «sa-

cerdote, teologo e soprattutto profeta», alla memoria del superiore provinciale dei domenicani brasiliani, che aveva a suo tempo incoraggiato e seguito Frei Betto nel suo lavoro pastorale e sociale, ai cristiani latino-americani che pur fra tante difficoltà preparano «le vie del Signore in un nuovo ordine sociale».

L'autore apre il testo ricordando i momenti pubblici e privati in cui Fidel Castro, lungo il corso degli anni, aveva dimostrato sensibilità e attenzione al problema della religione, le tappe e gli incontri precedenti la lunga intervista qui riportata (23 ore di colloquio registrato). Il dialogo tocca il tema della famiglia di Castro (e spicca nel racconto il ricordo della storia dei Re magi), delle prime scuole, del collegio dei gesuiti, della iscrizione di Fidel al Partito Ortodosso, di opposizione alla dittatura di Batista, del suo accostare alla conoscenza delle opere di K. Marx la conoscenza del marxismo leninismo. Seguono le prime azioni di tipo clandestino, l'attacco alla caserma Moncada, la cattura, il processo e il carcere in isolamento, e infine, l'amnistia. Fidel Castro ricorda l'arrivo, nella Sierra Maestra, fra le tante persone di diversa origine e credenza, di padre Sardinias. Questi si spostava con i guerriglieri, viveva la loro vita, diceva messa per loro, ne battezzava i figli: «poiché da quelle parti non veniva mai un prete, la sua presenza e il fatto che svolgesse la sua attività sacerdotale, battezzando molti bambini, era un modo per legare ancor più quelle famiglie alla Rivoluzione, alla guerriglia, rafforzando i vincoli tra la popolazione e il commando guerrigliero» (153) in una sorta di lavoro politico indiretto.

Con la vittoria della rivoluzione, Castro ricorda le nuove leggi sancite, fra cui quelle relative alla Riforma Urbana e alla Riforma Agraria, l'impegno contro la discriminazione razziale, le tensioni che inevitabilmente si accompagnano a tali misure: «le tensioni con la Chiesa cominciarono quando la Rivoluzione si scontrò con le classi privilegiate. Questa

è la verità storica» (163). La chiesa cattolica a Cuba infatti, nell'analisi di F. Castro, appare legata, nel periodo della rivoluzione, alle classi medio-alte; l'insegnamento viene trasmesso attraverso le scuole private: «...la realtà è che la chiesa di Cuba non era popolare, non era una vera Chiesa del popolo, non era la Chiesa dei lavoratori, dei contadini, dei baraccati, delle classi umili della popolazione. Da noi non si sono mai verificati casi di preti che lavorassero con i baraccati, con gli operai o con i contadini, come avveniva in altri paesi e come, in seguito, è diventato comune in America Latina» (168). Le parrocchie sono situate nelle zone più ricche, mentre non esistono, all'epoca, chiese nelle campagne dove pure abita il 70% della popolazione. Il clero è per lo più straniero: i conflitti con la Chiesa sono quindi, secondo Castro, «conflitti di classe». Nella panoramica così delineata, una posizione diversa è riconosciuta alle chiese evangeliche, «diffuse soprattutto tra le classi più umili della popolazione... più coerenti nella pratica della loro vita cristiana». Buoni i rapporti, quindi, con le chiese evangeliche, così come con le credenze animistiche, pure ampiamente presenti: «e non ci furono problemi nemmeno con la fede cattolica, ma solo con le istituzioni cattoliche, che non è la stessa cosa» (174). Castro ricorda momenti di tensione e guerriglie controrivoluzionarie, in cui erano coinvolte anche personalità vicine alla curia: pure, afferma che nessuna chiesa fu chiusa, che si cercò di evitare ogni misura estrema. Seguono la Baia dei Porci e la proclamazione del carattere socialista della rivoluzione. Secondo Castro, la religione sarebbe stata tutelata non in base a una semplice tattica politica, ma per una questione di principio: in caso di mancata tutela del diritto del cittadino alle proprie convinzioni religiose, non si sarebbe potuta affermare la «perfezione» della rivoluzione. Per questo è necessario, ora, un impegno maggiore a tutela dei cattolici, affinché cada la «ve-

lata discriminazione ai danni dei cristiani», che esiste «sebbene non sia intenzionale, voluta e programmata» (203): e ciò, nonostante la sempre esistente minaccia imperialistica.

Nella trattazione dei rapporti fra chiesa, governo e stato a Cuba, Castro mostra di essere perfettamente informato della situazione della chiesa nord-americana, dell'impegno per la pace e per la condanna degli armamenti, per i problemi della povertà e del sottosviluppo. Propone anche analogie fra alcune forme espressive all'interno del cattolicesimo e della rivoluzione: la chiesa ha missionari che vanno in Amazonia a vivere con gli indigeni, loro, gli internazionalisti che compiono missioni internazionali, in condizioni sfavorevoli e disageate, come nel caso degli insegnanti in Africa o nel Nicaragua; i problemi, comuni: se ne potrebbero elaborare tesi sulla alleanza fra cristiani e marxisti. «Per la maturazione di queste idee ha avuto un grande influsso — dice Fidel Castro — la comparsa di tutto un movimento all'interno della Chiesa latino-americana, che si è assunto i problemi dell'operaio, del contadino, dei poveri e che ha cominciato a lottare e a predicare la necessità della giustizia nei nostri paesi» (229).

Il discorso tocca i temi della Teologia della Liberazione; di Giovanni XXIII, del controllo delle nascite, di Ernesto Che Guevara e Camilo Cienfuegos, del viaggio del pontefice nel '79 per la partecipazione alla conferenza episcopale di Puebla, con scalo alle Bahamas («confesso francamente che la sua decisione non ci piacque»), della possibilità, ora, di una sua visita a Cuba. In sintesi, il punto di vista di Castro sulla religione appare questo: «a mio parere, la religione, dal punto di vista politico, non è in sé né oppio né rimedio miracolistico: può essere oppio o rimedio meraviglioso a seconda che serva a difendere gli oppressori e gli sfruttatori o gli oppressori e gli sfruttati». Si può benissimo essere marxisti e cristiani, «l'importante è che,

in ogni caso, si tratti di rivoluzionari sinceri» (284).

Il testo, nel suo insieme, propone un'immagine inedita di Fidel Castro, lo mostra uomo attento alla problematica religiosa, informato delle principali correnti all'interno della chiesa cattolica, consapevole delle diversità fra le varie confessioni; uomo spiritoso, che domanda a Frei Betto, domenicano: «Non è perché Campanella era domenicano che lei pensa di diventare un comunista utopico?» (211). Una volta di più, viene dimostrata la potenzialità di interesse e conoscenza dell'intervista libera, quando sia amministrata da una persona intelligente e preparata.

MARIA I. MACIOTTI

ANTONIO COBALTI, *Pace, ricerca sociale, educazione, Firenze, La Nuova Italia, 1985, pp. 81.*

Alla *Peace Research* è dedicata la parte principale del breve ma denso volume di Cobalti. La ricostruzione storica della ricerca sulla pace operata dal sociologo triestino (che su questi temi aveva pubblicato nel 1969 un saggio forse troppo tempestivo) si dipana lungo un interrogativo: perchè la sociologia contemporanea ha destinato così scarsa attenzione ai problemi della pace? (E, si potrebbe aggiungere, perchè quando lo ha fatto ha dovuto elaborare una disciplina «specificata» - la *Peace Research*, appunto?)

Anche l'osservatore più distratto può concordare sul fatto che il ruolo del problema pace/guerra nella sociologia non è minimamente proporzionato alla sua materiale incidenza nella vita sociale e politica. E, in ogni caso, si tratta di un ruolo di gran lunga inferiore a quello riconosciuto ad una moltitudine di altri fenomeni sociali. Due possibili cause di questo disinteresse sono state ipotizzate

da Tom Bottomore. La prima, intrinseca, avrebbe a che fare con l'ampiezza del soggetto, che ne inibisce la trattazione scientifica. La seconda, interna invece allo sviluppo della sociologia, rinvia alla prevalenza dell'approccio funzionalista, per definizione concentrato sull'integrazione piuttosto che sul conflitto. Non sempre è stato così, anzi. Nel XIX secolo questa disciplina nasce con Saint-Simon e con Comte, e si afferma nella cultura europea e americana con Spencer, propugnando una filosofia della storia fondata sulla dicotomia guerra/pace, società «feudale» (o «guerriera» o «militante»)/ società «industriale». Quando poi, conclusa la fase eroica della fondazione, la sociologia è tornata ad occuparsi dei problemi della pace e della guerra, interessi materiali e obiettivi pratici si erano fatti così pressanti da suggerire l'idea che meglio avrebbe fatto a non occuparsene. Dagli interventi polemici che illustri maestri si scambiano dalle opposte trincee della prima guerra mondiale (Durkheim e Veblen da una parte, Weber e Simmel dall'altra), alle tecniche proposte durante la seconda guerra mondiale per convincere il soldato americano ad andare in battaglia e, una volta lì, a sparare contro il nemico, sino ai progetti di destabilizzazione sociale intitolati a «Camelot» ai tempi del Vietnam.

L'insoddisfazione per l'approccio con cui la sociologia dominante tratta pace e guerra contribuisce a favorire, nella seconda metà degli anni '50, la nascita della *Peace Research*. Cobalti ripercorre con puntualità le tappe di questa forma di indagine, sviluppatasi soprattutto nel Nord America e nell'Europa Settentrionale e caratterizzata da un ampio pluralismo ideologico. A metà degli anni '60 le posizioni sono tanto differenziate da poterle raggruppare, semplificando, in un centro, una sinistra e un'estrema sinistra. Al primo schieramento appartiene Kenneth Boulding pervenuto, sulla scia di una tradizione di lingua inglese che va da Adam

Ferguson a Lewis Coser, a una rivalutazione del conflitto e delle sue funzioni sociali. Leader del secondo gruppo è il norvegese Johan Galtung che, muovendo dal rifiuto della concezione di pace come pura assenza di conflitto, opera una distinzione tra pace negativa e pace positiva (quest'ultima intesa come liberazione dell'uomo). Un'accentuazione di questa concezione è presente negli interventi del terzo gruppo di *peace-researchers*, prevalentemente attivi nella Germania federale alla fine degli anni '60, che integrano l'interpretazione socio-culturale con l'analisi strutturale del marxismo.

È un fatto che questa variopinta ma ricca corrente di ricerca e di riflessione che va sotto il nome di *Peace Research* ha toccato molto poco l'Italia. Ben inserita nella produzione e nel dibattito delle scienze sociali negli anni '60, l'Italia è rimasta sostanzialmente estranea alla ricerca sulla pace. A parte l'opera di alcuni pionieri tra gli specialisti (Pontara, Bonanate, Gori, lo stesso Cobalti), vi è il lavoro isolato di due studiosi di grande livello. Si tratta di Norberto Bobbio che, a partire dall'incontro con le pagine con Günther Anders, ripercorre i temi e la storia della filosofia morale, politica e del diritto con l'obiettivo di dimostrare la novità e irriducibilità storica dell'arma atomica. E si tratta di Franco Fornari, che per venti anni dipana il filo di una paradossale ma geniale affabulazione psicanalitica, anch'essa incentrata sulla situazione atomica.

Inserire la pace nella ricerca sociologica o espungerla è un dilemma che - osservava Cobalti nel saggio del 1969 - rinvia al «paradigma» di cui parla Kuhn, cioè all'insieme dei risultati stabiliti e condivisi della comunità scientifica. Il paradigma si impone anche e soprattutto nella scelta dei problemi che una scienza decide di affrontare; problemi la cui soluzione non è certa, vengono eliminati come metafisici. Finché un giorno non emerge l'anomalia, il granello di polvere che può essere schiacciato dalla

macchina, ma che può anche incepparla e convincere i ricercatori a sostituirla. Ma questo è un altro discorso. Da segnalare, nel libro di Cobalti, la più schematica ma comunque utile parte finale dedicata all'educazione alla pace.

FABRIZIO BATTISTELLI

ERNESTO GALLI DELLA LOGGIA, *Lettura agli amici americani*, Milano, Mondadori, 1986, pp. 130.

Straordinario, commovente centone di luoghi comuni circa i rapporti USA-Europa. L'autore, che ha certamente soggiornato a lungo negli Stati Uniti, paese vasto quanto un continente e non agevolmente definibile con formula univoca, parte meritoriamente dai dati della cronaca minuta, da coraggioso «storico dal basso» (sequestro della nave *Achille Lauro*, turismo americano estivo in declino, ecc.) per svolgere la novissima tesi che l'America (s'intende il Nord America) altro non sarebbe che una rozza esagerazione dell'Europa, ricamando poi finemente sulla puritanica repugnanza degli americani di fronte alla spregiudicatezza di Machiavelli e sulla loro lodevole, ma scomoda, incapacità di dire bugie (pare — a credere a Oscar Wilde — per carenza di immaginazione). Peccato che proprio ancora la cronaca, di pochi mesi più recente, con il cosiddetto *Irangate* (vendita illegale di armi americane all'Iran e dirottamento di parte dei proventi a favore dei *contras* antisandinisti in barba ai veti del Congresso) abbia ad abundantiam dimostrato una volta di più la insospettata (da parte del Galli della Loggia) capacità di mentire da parte dei presidenti USA. Si può intuire il disappunto e il rammarico dell'illustre storico italiano. Forse qualche benemerita fondazione, italiana o americana, potrà nel prossimo futuro pagargli un borsa di

studio affinché torni in USA a scrivere una adeguata risposta degli americani agli amici europei.

F. F.

MIRELLA GIANNINI. *Mestiere e professionalità. Formazione e lavoro nelle trasformazioni industriali*. Bari, Dedalo, 1985, pp. 142.

La nuova professionalità è stata per anni la parola d'ordine *magica* attraverso cui il movimento sindacale ha cercato di eludere le questioni poste dal superamento effettuato dalle nuove tecnologie dell'egualitarismo dell'operaio massa. Su di essa si sono esercitati sociologi del lavoro e esperti di formazione che proprio in questo modo sono diventati una categoria speciale sempre più in crescita all'ombra di slogan stupendamente stupidi come formazione dei formatori o simili e tesi alla quadratura del circolo vizioso tra formazione e orientamento professionale. In questo modo si è costituito un vero e proprio strato sociale parassitario che vende continuamente falsa coscienza ai lavoratori in cassa integrazione o ai giovani disoccupati, in una forma di assistenza che piace anche ai teorici degli investimenti produttivi, della fabbrica sempre e comunque. Che poi magari un ottimo metalmeccanico venga formato a Sassari dove non serve, questo conta poco se non nulla visto che in ogni caso l'attività di formarlo ha sottoassistito lui e impiegato i suoi formatori. Dall'inquadramento unico e l'egualitarismo assoluto, alle varie tesi sul numero chiuso o programmato all'università, la strada della formazione e della professionalità ha rappresentato e rappresenta ancora una delle vie della disperazione inconsapevole di chi crede che non bisogna cambiare in nessun modo il sindacato. Eppure non si tratta di una questione solo ideologica,

di un problema di falsa coscienza. Effettivamente nella fabbrica e nei luoghi produttivi in generale monta l'esigenza di nuove figure professionali per la cui creazione non ha più senso, come nota bene Mirella Giannini in questo testo, l'equazione tra sviluppo della professionalità e occupazione differita. Il campo della formazione di nuovi operatori, che non sono più nella fabbrica dei robot, gli operai massa o specializzati, perde la sua autonomia nello spazio e nel tempo. Bisogna partire dalla prestazione lavorativa così come è oggi e dalla sua vita quotidiana, per scoprire magari che la vecchia e provocatoria idea di considerare il violino strumento formativo, ai tempi delle prime centocinquanta ore, è forse l'unica davvero sensata, davanti a una fabbrica automatizzata in cui il proletario è sempre più periferico e prevale un diverso tipo di attività e lavoro che nella forma di merce male si riconosce, così come non si riconosce nella somma delle sue singole operazioni, nella prestazione unica e nella formazione acquisita una volta per tutte. La vecchia alternativa tra lavoro per il soggetto e lavoro per la fabbrica, che Marx aveva nei *Manoscritti* sanamente sciolto dicendo che il lavoro aveva senso solo come parte della merce, e che perciò la contrattazione in realtà riguardava soltanto il modo di venderlo, adesso comincia a perdere significato perché diventa sempre più diffuso un modo di lavorare e produrre che parte dalla cultura e si trova di per sé in grave difficoltà dentro la forma di merce. Questo è il nodo della nuova situazione e da qui nasce per esempio l'attuale divisione tra nuovi operatori, quadri, e il proletariato tradizionale e probabilmente il terreno della formazione può essere uno dei luoghi della ricomposizione difficile di queste categorie. Non può essere più la formazione tecnologica, deve essere una proposta sociale complessiva per formare soggetti anche politicamente adeguati alla nuova realtà, per impedire la frammentazione in mille gruppi diversi di

soggetti che restano divisi se il sindacato e le istituzioni continuano a essere quelle della società industriale tradizionale, ma che possono essere unificati se scuola e sindacato cambiano profondamente, passano a difendere il lavoro come differenza, con tutti i rischi che ciò comporta per gli equilibri dati, di fronte al lavoro massa. È un compito difficile e forse per affrontarlo vale la pena riscoprire non in chiave di banale egualitarismo, molti suggerimenti delle centocinquanta ore. E prima conviene studiare tutto con attenzione, come con ricchezza di argomentazione e raro equilibrio fa il libro che stiamo segnalando.

MARCELLO LELLI

DANIELE HERVIEU-LEGER. *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris, Les Editions du Cerf, 1986, pp. 388.

Il libro di Danièle Hervieu-Léger si presenta a prima vista come un tentativo di esplorare l'arcipelago-religione — ormai diventato vasto e fortemente dislocato in tanti «isolotti» tematici — senza smarrirsi. E che ci sia questo pericolo il lettore lo scopre presto quando scorrendo gli otto capitoli e le ricche appendici dei quali il libro si compone egli è costretto a fare incursioni in molteplici e diverse direzioni: la crisi della pratica religiosa e gli studi classici relativa ad essa, la perdita di identità del clero (pastori e preti), la religione popolare, i nuovi movimenti religiosi, le trasformazioni delle istituzioni protestanti e cattoliche, il papato di Giovanni Paolo II e tante altre cose. La prima sensazione che se ne ricava è di un certo disorientamento. Sembra proprio che manchi la bussola. E a volte l'autrice stessa mostra di incontrare qualche difficoltà nel tenere sotto controllo tutta la bibliografia in-

ternazionale esistente in materia. Ma al di là di queste difficoltà, il libro propone al lettore una pista molto suggestiva per passare da un «isolotto» ad un altro senza annegare nel mare delle molte cose controverse che vengono assemblate nel testo. Questa la troviamo in parte indicata nell'introduzione, ma soprattutto nel V capitolo dedicato al tema: *Religion, modernité, secularisation*. Per dirla in breve, il nodo problematico che la Hervieu-Léger cerca di sciogliere è quello del rapporto religione-modernità.

La tesi che l'autrice avanza è la seguente: ci sono diversi segnali che provengono dall'arcipelago religione che fanno pensare ad un «rapport possible entre la fin des illusions de la modernité et le retour de la religion» (p. 190). Insomma la crisi del modello di società fondato sul progresso e sulla razionalità tecnico-scientifica rilancia la possibilità dell'avvento — almeno nelle nostre società occidentali — di un nuovo cristianesimo, di una nuova ondata di religiosità in sintonia con alcune idealità proprie del moderno. Se è vero, infatti, dice l'autrice, che la modernità si regge su un modello di razionalità che tende a svuotare di significato e di rilevanza sociale il religioso, è altresì vero che essa nasconde nelle pieghe del suo sviluppo storico una tensione utopica verso il progetto di costruzione di un mondo migliore «salvato» dalle angustie e dai mali della quotidianità. Sta qui il paradosso della modernità (p. 224): sembra incompatibile con la religione, ma, nel momento in cui essa si avviluppa nelle sue cicliche contraddizioni, fa risuscitare tensioni ideali e utopie di salvezza che finiscono per restituire alla religione una funzione, un valore di comunicazione sociale che sembrava essere declinata o in crisi. La religione funzionerebbe come una sorta di grande «riserva simbolica» dell'utopia della modernità. Perciò Hervieu-Léger propone di passare dalla sociologia della religione, classicamente intesa, alla *sociologie du croire* (p. 227). Gli indicatori più rilevanti che l'autrice

individua nella fenomenologia della religione contemporanea sono: l'emergenza del carisma, la diffusione di comunità emotive, la valorizzazione dell'adesione volontaria, il primato dell'esperienza individuale in contrapposizione alle appartenenze oggettive e al dominio delle grandi tradizioni religiose istituzionali. Come si può notare si tratta di una tesi interessante, che solleva interrogativi e che credo faccia discutere e che si inserisce nel dibattito contemporaneo che in Italia si è riaperto con il libro *Il paradosso del sacro* di Ferrarotti. Qui vorrei limitarmi a suggerire due interrogativi che restano alla fine della lettura del libro di Hervieu-Léger. Il primo: se la religione si incarica per così dire di rilanciare la tensione utopica della modernità (come la salvezza del *Self* e l'immaginazione di un mondo nel quale il desiderio dell'individuo di contare e di affermarsi sia realizzato), come spiegare il fatto che nelle società avanzate e informatizzate la sfera della religione continui a funzionare come sub-sistema relativamente autonomo, con proprie leggi, codici e istituzioni funzionalmente differenziato rispetto ad altri sistemi del sociale (il politico, l'economico, la comunicazione di massa ecc.)? Il secondo: è proprio un paradosso questo della modernità che nel mentre svolge se stessa nel tempo storico secondo un processo fondato sulla complessità crescente e sulla concentrazione del sapere e del potere in aree macro-strategiche, scarica, per così dire, l'eccesso di domanda utopica sulla religione? Non potrebbe essere un meccanismo questo di riduzione di complessità che il moderno utilizza per ricomporre le contraddizioni che i processi di rapido cambiamento tecnologico e sociale producono?

ENZO PACE

IRER (Ist. Regionale di Ricerca della Lombardia), *Vivere, in Lombardia. Benessere, comportamenti e valori alla metà degli anni '80*, Milano, Franco Angeli, 1986, pp. 248

La ricerca, curata da Elvina Degiarde e Laura Bovone, è stata rivolta a 1.051 persone di varie aree e comuni della Lombardia, equamente suddivise fra uomini e donne. Essa si è basata su un pre-test con rilevazione di 60 casi, dall'inizio del 1983, ed ha proceduto quindi con l'individuazione delle variabili e la strutturazione del questionario. Varie le aree di ricerca sondate attraverso 181 variabili, dalla condizione professionale alla attività non lavorativa, dalla salute e assistenza sanitaria pubblica ai problemi della casa e dell'abitazione, da quelli del risparmio, investimento e gestione del reddito alle condizioni di vita personali, con i relativi gradi di soddisfazione e insoddisfazione. Fra i risultati, da rilevare «la presenza diffusa di una mentalità propensa ad un utilizzo del tempo in modo parzialmente indipendente dai ruoli per il passato rigidamente prescritti». (pag. 191).

MARIA I. MACIOTTI

MARIA JAHODA, PAUL LAZARSFELD, HANS ZEISEL, *I disoccupati di Marienthal*, Roma, Edizioni Lavoro, 1986, pp. 169

Si tratta di una recente riedizione del noto lavoro su Marienthal uscito in tedesco nel 1933, riproposto oggi con una prefazione di Enrico Pugliese, a partire dalla traduzione inglese del 1971, curata direttamente dagli autori. Pugliese riprende il tema della disoccupazione, istituisce raffronti fra la situazione al passato e al presente. Sulla scorta della Jahoda tratta più in generale di cosa sia la disoccupazione e rileva come le defi-

nizioni in merito debbano tener conto della sottovalutazione del fenomeno e come siano spesso di parte. Interessante il richiamo agli studi su questi temi condotti negli anni '30: fra i quali è da ricordare quello di E. Wight Bakke a Greenwich. Al di là del tema del lavoro come fattore di sicurezza psicologica, Pugliese parla della modernità della analisi su Marienthal, a partire da temi sempre attuali ed anche dalla specifica attenzione al tema del tempo.

MARIA I. MACIOTI

Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Les Editions du Cerf, 1985, pp. 452.

Lambert è un giovane studioso francese già noto per studi di sociologia rurale, che coniuga felicemente la sua preparazione nel campo delle scienze sociali con le conoscenze tecniche di ingegnere agronomo. La sua più recente fatica di ricercatore sul campo si fonda su quella che è stata la sua indagine in vista del dottorato di *troisième cycle* (1982), sotto la guida di Pierre Bourdieu. L'universo preso in considerazione è quello di Limerzel in Bretagna. L'avvio mette subito in connessione i cicli agricoli con quelli liturgici, seguendo il *rythme des cloches*: la comparsa delle arance preannunzia il Natale, il risveglio della natura si collega alla Resurrezione. Vi sono poi tempi speciali come le missioni che hanno luogo ogni dieci anni, secondo le esperienze suggerite dai pionieri bretoni in questo campo (soprattutto Grignon de Montfort). Sin qui si potrebbe avere l'impressione di un cattolicesimo tradizionale, di tipo post-tridentino. Ma in realtà vari aspetti sono mutati, una nuova religiosità avanza; la concezione stessa di Dio cambia in questa zona rurale del Morbihan. Si intravede un com-

portamento più distaccato dalle pratiche abituali, più sensibile ai giudizi personali di natura etica che non agli insegnamenti ufficiali della chiesa, dunque una sorta di umanesimo trascendente che non nega l'aldilà ma resta indifferente ai modelli usuali. Nel contempo permangono larghe fasce di ortodossia e di ortoprassi fondate sul magistero pubblico del cattolicesimo. Si è dunque dinanzi ad una transizione tipica, con espressioni contraddittorie ma in sostanza convergenti verso l'obiettivo dell'adattamento al nuovo, senza rinunciare del tutto al preesistente.

Resta cruciale il ruolo della socializzazione religiosa e sociale fornita dalla parrocchia sicché «il bambino... nasce al religioso ancor prima di venire alla luce» (p. 52). Per provare tale affermazione l'autore segue il ciclo di vita, la biografia di un fanciullo-esempio, Yann, in famiglia, a scuola, al catechismo. Così la religione diviene un fatto *par coeur et par habitude*. Anche la presenza di una ricca iconografia simbolica (puntualmente documentata nel testo) sostiene e legittima le varie fasi dell'educazione socio-religiosa. La visione del mondo è costruita, granello per granello, su basi totalizzanti. La stessa storia francese viene letta in chiave provvidenzialistica. Ciò avviene soprattutto nelle scuole cattoliche che a livello primario raccolgono il 98% degli alunni e delle alunne. La separazione tra maschi e femmine largamente praticata in passato è divenuta ora meno netta: il ballo non è più ritenuto un'opera del diavolo. È soprattutto la J.A.C. (Jeunesse Agricole Catholique) che guida il cambiamento. La morale religiosa si rifà in definitiva alla morale comune. Frattanto la pratica religiosa, pur sempre consistente, è in calo. L'inferno non fa più molta paura, tanto che si scherza facilmente su di esso. La stessa scuola cattolica si secolarizza. Scompare la nozione di peccato mortale. Soprattutto le interviste ai giovani evidenziano una certa crisi ma pure una rivitalizzazione della

religione, che sembra non conoscere soluzioni di continuità, almeno culturale. Tutt'al più si passa da una religione *par coeur* ad una *par le coeur*.

In questa vasta epopea di Limerzel, ricostruita in prospettiva sociologica da Yves Lambert, è possibile seguire la successione di rotture e adattamenti che riguardano i vari campi del sociale, secondo un'ottica religiosa. Avviandosi alla conclusione l'autore contesta a Sironneau la riduzione del fascismo e del comunismo a «religioni politiche», in quanto a suo modo di vedere va salvaguardato il carattere di trascendenza che qualifica la religione, evitando ampliamenti concettuali indebiti, che tocchino altri domini sociali ben diversi dalla fenomenologia religiosa (cfr p. 408; per J.P. Sironneau cfr. *Sécularisation et religions politiques*, Mouton, La Haye-Paris-New York, 1982). Fra gli apporti originali di Lambert è la proposta del concetto di «referenziale» (*référentiel*), per indicare ciò che vien gestito, dominato sotto forma di sistema di riferimento (si tratta di dottrina, religione, ideologia, etica, ecc.). Come esiste un rapporto circolare fra condizioni oggettive, interiorizzazione *habitus*, riproduzione così è tra condizioni oggettive, *habitus* e «referenziale». I «referenziali» sono espressi specialmente attraverso massime, racconti, esempi-chiave, giudizi, riflessioni. L'inserimento del «referenziale» contraddistingue le società in evidente cambiamento come è Limerzel. All'orizzonte — per concludere — l'autore scorge un «nuovo stato della coscienza popolare» (p. 426), una sorta di senso comune che non corrisponde alle obsolete teorie sulla religione e la cultura popolare, ma che risulta più *cultivé*, più critico, meno disponibile a farsi gestire da altri.

ROBERTO CIPRIANI

EMANUELE LAURICELLA, *La riproduzione della specie umana*, Roma, Editori Riuniti, 1986, pp. 133.

Si tratta di un agile testo che affronta i temi della sessualità, del controllo delle nascite, della fecondazione artificiale, con chiarezza di stile e facilità di esposizione. Il controllo delle nascite viene esaminato nei suoi aspetti quantitativi, sia negativi (vari metodi anticoncezionali) che positivi (vittorie sulla sterilità femminile e infertilità maschile) e nei suoi aspetti qualitativi. Lauricella infatti insiste sulla positività di una diagnosi prenatale di malattie, sulla predeterminazione del sesso, «importante non tanto per accontentare il desiderio naturale delle coppie che preferiscono un sesso o l'altro, ma per impedire che nascano figli malati, quando la malattia ereditaria è legata al sesso» (110): da un punto di vista biologico infatti «l'uguaglianza... è un concetto che non esiste». Interessante il cenno ad alcune ricerche statunitensi, da cui risulterebbe una maggiore unione fra le coppie cui si è praticata l'inseminazione artificiale eterologa nei confronti di coppie «normali», coppie quindi rimaste unite nonostante la sterilità e la difficoltà di avere, ciononostante, figli.

Una trattazione di questa materia suppone un certo grado di consapevolezza circa la diversità che intercorre fra paternità (o maternità) biologica e funzione parentale, intesa in senso pieno, per cui è realmente genitore chi si assume «la responsabilità dell'allevamento e della educazione del bambino» (85) e circa i condizionamenti sociali che portano alla determinazione della morale corrente, storicamente necessitata. Certo, la morale non è davvero qualcosa di stabile ed immutabile. Docente di ostetricia e ginecologia, Lauricella sembra, se di rischio si può parlare, paventare l'ipotesi che le pratiche di riproduzione della specie umana possano cadere in mano a politici o religiosi fanatici, che li usino in modo programmato e conti-

nuo, piuttosto che non rischi diversi, di cui si parla molto, ma che a suo parere non sono tali da invalidare la prevalente positività di queste scoperte scientifiche.

Da un punto di vista sociale, resta il problema, non sufficientemente affrontato, mi sembra, nel testo (le cui finalità erano, del resto, diverse) del perché larga parte dell'umanità, in un'era di sovrappopolazione, desideri tanto uno o più figli, da affrontare notevoli difficoltà (mediche, ma soprattutto giuridiche e psico-sociali) pur di averli.

MARIA I. MACIOTI

DAVID MARSHALL (ed.) *Language rights and the English Language Amendment*, «International Journal of the Sociology of Language», 60, 1986.

Da alcuni anni l'immagine di una America aperta e pluralistica sembra cedere il passo alle pressioni di un'altra America, più patriottica ed aggressiva, meno attenta alle sfaccettature interne, più insicura e disagiata di fronte alla sfida della diversità, in una parola più reazionaria. Gli effetti della *reagonomics* non potevano non farsi sentire prima o poi anche nel campo dell'educazione e in quello più generale della politica linguistica, per esempio, attraverso la decurtazione di fondi destinati all'insegnamento bilingue.

Questo numero monografico della IJSL è interamente dedicato ad una proposta di legge ultra-nazionalista presentata da un senatore californiano e raccolta a piene mani dai settori più conservatori dell'Amministrazione, oltre che da scampoli della sinistra etnofobica. L'emendamento proposto riguarda il tentativo di fare dell'inglese la lingua ufficiale ed unica del paese, con lo scopo dichiarato di cementare l'unità nazionale. Come pochi sanno, gli Stati Uniti non hanno una lingua ufficiale; questo

ampio margine di pluralismo, insieme alla mancanza di una religione di Stato, ha d'altronde consentito l'integrazione di successive ondate immigratorie, senza che si verificassero particolari resistenze a livello cosciente ed organizzato. Il modello di assimilazione degli immigrati, descritto con particolare profondità e accuratezza da sociologi del linguaggio come Fishman, tende grossomodo a seguire questo itinerario: la prima generazione monolingue nell'idioma di origine o con scarse ed insufficienti conoscenze della lingua del paese, la seconda bilingue, con una conoscenza generalmente passiva della lingua familiare, e la terza infine di nuovo monolingue, ma in inglese.

Questo non impedisce che esistano alcune zone con un'ampia percentuale di immigrati, che tendono a svolgere le loro interazioni quotidiane essenzialmente nel proprio idioma. Da circa venti anni sono stati creati speciali programmi di educazione «*transitional*» (Fishman), appositamente designati per consentire una graduale introduzione dell'inglese in classi di bambini monolingui (generalmente ispanofoni). Tuttavia non è mai stato eliminato del tutto l'approccio tradizionale del *sink or swim*, che prevede la noncurante immissione dei bambini immigrati in ambienti radicalmente estranei, spesso subendo l'ostilità degli insegnanti, con l'ovvio risultato di produrre dei *dropouts*, e di innalzare il livello dei fallimenti scolastici.

Ma ci sono segni che la marea montante del nazionalismo ha forse già toccato il suo apice. Il tentato emendamento ha provocato la naturale mobilitazione di gruppi volontaristici multietnici. Ad esempio, la FACLC (Federation of American Culture and Language Communities) ha presentato la controproposta di un «Cultural Right Amendment», per il rispetto dei diritti culturali delle minoranze. E le minoranze non appaiono disposte a cedere verso nessuna forma di assimilazione forzata. E se vera-

mente si desiderasse l'integrazione degli immigrati, non si vede perchè l'inglese, che è già una lingua dominante a tutti gli effetti, debba anche essere imposta per vie legali.

Il lavoro curato da David Marshall viene incontro all'esigenza, da tempo sentita, di una compendiosa verifica sull'educazione e la legislazione per le minoranze linguistiche in America. Egli passa inoltre in rassegna la situazione sociolinguistica e legale di alcuni Stati, scelti in base alla rappresentatività delle loro politiche linguistiche: New Mexico (dove i diritti linguistici sono rispettati per lunga tradizione), Texas (dove dall'aperta ostilità ci si sta muovendo verso alcune concessioni), Hawaii (dove il bilinguismo rappresenta più un segno di identità statale, che una realtà, considerando il peso numerico ormai estremamente esiguo dell'elemento indigeno), Maine (dove i diritti linguistici sono inestricabilmente connessi con le libertà religiose), California (dove il multilinguismo ed il multiculturalismo sono realtà riconosciute a tutti i livelli, dopo anni di capillari battaglia legali) e Illinois (dove l'esistenza di una lingua ufficiale, da oltre 60 anni, non è servita altro che a provocare il suo aggiramento mediante una miriade di leggi minori, che in pratica ne hanno inficiato la validità giuridica, non contribuendo peraltro all'integrazione degli immigrati). Estremamente illustrativa la rassegna aggiornata sulle reazioni della stampa americana: vi si può notare la prevalenza di impeti irrazionali, il fuoriuscire di emozioni incontrollate, il rigurgito di un nuovo « nativismo » mascherato da alibi pseudo-liberals e l'irriducibile passionalità che pervade tutto il dibattito. La 'tavola rotonda' finale a cui sono chiamati a rispondere esperti di tutto il mondo (politici, linguisti ed educatori), costituisce un'occasione per conoscere a che punto si trovano i programmi di educazione bilingue anche in altri paesi. L'America di oggi rischia di distinguersi dalla gran parte di essi per il suo « isola-

zionismo » anche culturale. Senza dubbio un tentativo di porre freno a tale politica è rappresentato dall'esistenza di analisi profonde e dettagliate, come quelle contenute in questo fascicolo, che costituisce forse la migliore introduzione al vasto argomento apparsa negli ultimi anni. Marshall scrive in uno stile chiaro, diretto, esplicativo, continuamente arricchito e corredato da richiami giuridici ed interessanti notizie storiche, fornendo argomentazioni pragmatiche ed equilibrate per un dibattito che spesso è degenerato nel parossismo più triviale.

DANIELE CONVERSI

GIUSEPPE MASTROENI, *Educazione contro droga*, Milano, Franco Angeli, 1985, pp. 162.

In Italia non è molto usuale la letteratura sociologica in forma di *trend report*. Eppure si tratta di un contributo persino essenziale per comprendere l'andamento di alcune dinamiche socialmente rilevanti. Nell'impossibilità di conoscere e seguire tutta la produzione scientifica su un particolare fenomeno, un prezioso servizio è reso appunto dagli studiosi che si incaricano di fare il punto della situazione. È questo il caso del volume di Giuseppe Mastroeni, docente di sociologia nell'Università di Messina. Il problema affrontato non è certo secondario. Anzi è talmente centrale da far rischiare la genericità e la superficialità.

Per capire il senso e l'intenzione dell'autore si può dire che questo saggio è deontologico almeno ad un duplice livello. In primo luogo esso nasce dal partecipato sentire dello studioso messinese, teso ad interrogarsi sulla questione droga non dall'esterno e dall'alto ma cercando di cogliere le matrici che ne sono all'origine. Egli fa dell'analisi a tal riguardo un preciso *dovere* sociologico.

In secondo luogo l'approccio non risulta caratterizzato dalle consuete prese di distanza di tipo accademico e pseudo-scientifico. Infatti qui si scende sul terreno del concreto operare. Si dice esplicitamente che la scuola come struttura educativa *deve* rappresentare la risposta più efficace al dramma della droga. Quest'ultima affermazione è sin troppo esplicita e forse disturberà qualche fautore acerrimo dell'avalutatività weberiana. Ma tant'è: è pur sempre preferibile un netto schieramento anziché la colluvie di giudizi di valore latenti ma fuorvianti presenti nella stessa opera del «sacro» Max.

La prima parte del testo ha un carattere più vicino a quello del *trend report*, giacché mette in luce (pp. 21-61) i caratteri principali delle tossicomanie e delle conseguenti (o antecedenti?) forme di anomia e devianza. La seconda parte si presenta piuttosto con contenuti di pedagogia sociale (pp. 65-121), dove un ruolo fondamentale è assegnato a quello che l'autore chiama «impegno docente» quale «processo di mediazione necessario» (p. 98). L'ultima parte contiene un'aggiornata bibliografia di studi e ricerche. Neppure il recensore più ostile avrebbe da obiettare sulla utilità pratica di una simile rassegna, che rende un utile servizio a quanti — anche operatori sociali a vario titolo — vi attingeranno per aggiornare le loro conoscenze e predisporre piani di intervento.

ROBERTO CIPRIANI

PAOLO MONTESPERELLI, *La maschera e il 'puzzle'. I giovani tra identità e differenza*, Assisi, Cittadella editrice, 1984, pp. 284 (presentazione di Franco Crespi).

La realtà giovanile è un *tópos* ricorrente nella letteratura sociologica più recente. Le prospettive di approccio si di-

versificano — com'è naturale attendersi — ma di rado trovano un punto di congiunzione e di sistematizzazione come in questo tentativo di Paolo Montesperelli, lettore accanito ed attento sia di contenuti scritti che di comportamenti concreti, osservatore-partecipante e partecipante-osservatore quale egli è rispetto alla società giovanile italiana. Merito di questo saggio è anche quello di avvicinare fra loro contributi di opposta impostazione ideologica (Parsons e Maffesoli, Milanesi e Melucci, giusto per citare qualcuno dei numerosi esempi). Come sottolinea Franco Crespi nella *prefazione* «anche a rischio di un certo appesantimento nella lettura, peraltro qui superato dalla chiarezza dell'esposizione, valeva la pena di tentare il vero e proprio *tour de force* di uno sguardo d'insieme di una situazione che giustamente viene posta da Montesperelli sotto il segno dell'ambiguo rapporto tra identità e differenza» (p. 7). Ed in effetti la componente giovanile si presenta quale «un'identità moderna come un *puzzle*... dai tratti componenziali, caratterizzati da «apertura», «differenziazione», «riflessività», «convertibilità infinita», scissione fra identità personale e identità sociale: un'identità aperta, molteplice, convertibile continuamente» (p. 40).

L'indagine dell'autore non è esente da qualche ammiccamento al mondo giovanile, in quanto ne riprende talora linguaggi e modelli estemporanei di riferimento. Ma tale coinvolgimento non nuoce del tutto al rigore analitico, anzi lo rende più circostanziato ed esplicito. Il risultato è di un'ampia padronanza delle tematiche affrontate, e nel contempo di una problematicità che giustifica il ricorso continuo ad immagini significative quali quelle del *puzzle*, dello specchio, della maschera. L'obiettivo reale è il superamento di una debolezza presunta, attribuita. I passaggi sono molteplici e debitamente evidenziati e discussi: si va dalla «cultura della differenza» alla categoria del «soggetto de-

bole», dalla crisi del fondamento e delle utopie alla politica come politicka, dalla «Rivoluzione» alla trasgressione, in un labirinto dove il filo d'Arianna tessuto dall'autore se anche non consente un'uscita certa e tranquilla tuttavia permette di conoscere i meandri entro cui si svolge il rapporto fra storia e quotidiano, fra tempo e soggetto. Il futuro (cfr. il capitolo sesto) può riservare persino rischi totalitari, di cui è un indizio nella nuova destra. La conclusione è un'apertura: al problema della morte, non come fine di ogni cosa ma in quanto apertura alla vita nella sua dimensione di rifiuto della «mediazione simbolica». In tale prospettiva la spinta attuale proveniente dai movimenti per la pace trova una chiave di lettura non momentanea ma fondata. Che fa riscoprire soprattutto la liberazione dalla violenza del trovarsi stranieri a casa propria, deboli, nomadi (cfr. p. 274).

ROBERTO CIPRIANI

PASQUALE SOCCIO (a cura di), *Autobiografia, Poesie, Scienza Nuova di Giambattista Vico*, Milano, Garzanti, 1983, pp. 610.

Le riedizioni di opere letterarie e filosofiche non sempre costituiscono qualcosa di nuovo, talora non si aggiornano neppure i commenti o le note in calce quasi che il tempo si fosse fermato e nel frattempo non si fossero aggiunti ulteriori contributi, nuove riflessioni, «scoperte» persino in merito alla personalità di un autore del passato o in relazione allo sviluppo del suo pensiero. Fortunatamente fa eccezione ad un certo andamento questa ripresa vichiana, preparata da Pasquale Soccio, uno studioso che si definirebbe «provinciale» confinato com'è in un centro meridionale lontano dalle accademie e dalle fucine scientifiche di maggior richiamo. Ma provincia-

le egli non è in quanto la sua vasta erudizione, il suo gusto per la lettura (condotta per lui da altri in modo da consentirgli — mediante l'ascolto — di seguire le intricate maglie di certi viluppi critici), il suo acume intellettuale e la sua prodigiosa memoria gli permettono di provvedere ad una poderosa presentazione della biografia e della produzione vichiana ben al di là di quanto ci si poteva attendere anche da uno specialista dell'autore napoletano. Soccio è meticoloso in ogni dettaglio sul de Vico (cognome adottato fino al 1711 e poi dismesso), ne ricostruisce il quadro familiare di appartenenza «dentro una somma povertà», ne segue le alterne vicende culturali ed economiche in un fitto intreccio di problemi filosofici ed esistenziali. Lo stesso esito negativo del concorso a cattedra universitaria nel 1722 diede poi luogo ad un fervore di studi e di scritti e soprattutto alla celebre *Scienza Nuova*. La Napoli a cavallo fra il barocco e l'età dei lumi fa da sfondo sociologico alla vicenda umana di un Vico che partecipa attivamente agli avvenimenti cruciali di quegli anni tempestosi e rischiosi (con lo scoppio — fra l'altro — di epidemie di peste). Al riguardo Soccio è strenuo difensore del suo autore: «Malgrado le sue partenze da una posizione di retroguardia, l'arcaicità di certe sue lunghe rincorse nel tempo e nei modi, la mancata milizia politica, per fini immediati e contingenti, un senso realistico, quasi ironico, della storia condusse però il Vico maturo alla geniale "scoperta" delle origini di una dinamica sociale e politica (non ancora avvertita da Giannone), così ferocemente drammatica nelle sue evoluzioni» (p. XX). L'*Autobiografia* è ripubblicata per intero sia nella sua prima versione, cioè *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (1725-1728)*, sia nel completamento con l'*Aggiunta fatta da Vico alla sua Autobiografia (1731)*. E ad entrambe Soccio aggiunge di suo una fitta serie di note, rinvii, commenti, chiarimenti che guidano il lettore nella

ricostruzione del percorso biografico vichiano. Il tutto è preceduto ancora una volta da una puntuale introduzione che aiuta a cogliere l'essenziale dell'itinerario esistenziale del filosofo napoletano. Il curatore si mostra anche qui scrupoloso e persino puntiglioso, a cominciare dal rilevare che Vico stesso — com'è noto — sbaglia nell'indicare il suo anno di nascita come 1670 mentre in realtà trattasi del 1668. Il tutto è condotto con una sensibilità che potremmo definire psicologica e sociologica insieme. Del resto il carattere stesso di intellettuale rintracciabile in Giambattista consente un simile approccio. Ed in effetti lo stesso Pasquale Soccio non manca di notare — puntualmente come sempre e ben documentato — che « già nel 1930, il giovane Horkheimer scriveva: Vico "è stato effettivamente non solo uno dei massimi filosofi della storia, ma anche un importante sociologo. Egli ha inoltre rinnovato la filologia, ha fondato la filosofia dell'arte e ha avuto una percezione delle grandi connessioni culturali, che praticamente non ha equivalenti non solo nel suo tempo, ma anche nei secoli seguenti" (Max Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Einaudi, Torino 1978, pp. 70-71) » (p. LIX, nota &*). In definitiva, come conclude ancora Soccio, sulla scia di Eugenio Garin, « per tante discipline e scienze umane odierne "dopo Vico, si voglia o no, non si può prescindere dalla proposta vichiana" » (p. LIX).

ROBERTO CIPRIANI

SIMONETTA TABBONI, a cura di, *Vicinanza e lontananza - Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, Milano, Franco Angeli, 1986, pp. 272.

Straniero, estraneo, emarginato sono stati spesso, nel linguaggio comune, dei sinonimi, specie se il punto di riferimen-

to era dato da una società culturalmente omogenea, caratterizzata da una forte integrazione, da una certa identificazione con i modelli di comportamento, i valori proposti. « Diverso problema — dice la Tabboni nella sua ampia introduzione — è quello di pronunciarsi sulle conseguenze sociali della diversità culturale quando sia la diversità che l'integrazione culturale diventano definizioni deboli e parziali, rimandando a processi che non sono destinati a concludersi, ma a restare aperti » (pag. 89). Resta da comprendere, semmai, la tensione fra polarità opposte, in una situazione come quella attuale caratterizzata da una ampia mobilità sociale, dalla segmentazione dell'universo culturale in vari universi eterogenei e più o meno indipendenti, in cui anche le esperienze di estraneità si relativizzano, e contemporaneamente pervasa da un crescente bisogno di identità e di confini: « *L'estraneità parziale* tende a diffondersi insieme all'*integrazione parziale* man mano che la società si differenzia in universi culturali eterogenei e indipendenti, fra i quali ogni uomo distribuisce il tempo della sua esistenza e della sua giornata » (pag. 96).

Nella letteratura sociologica, l'analisi dello straniero si è venuta accostando essenzialmente al tema del mutamento sociale, della « integrazione con riserva ». La Tabboni riva alle posizioni di Simmel, per cui « lo straniero è il messaggero del cambiamento e del conflitto, nei confronti della stabilità e dell'armonia consolidata del gruppo. Tuttavia il gruppo ha bisogno dello straniero, come ha bisogno del cambiamento e del conflitto, allo stesso titolo per cui ha bisogno di riaffermare la propria chiusura e immutabilità... » (pag. 27) e a quelle di Elias, che sottolinea come l'essere stranieri implichi un rapporto, come esistano rapporti di reciprocità fra posizioni centrali e posizioni marginali. Infatti « alla emarginazione corrisponde in genere un basso livello di status, ma una notevole libertà nel perseguimento delle

mete sociali interdette ai membri pienamente integrati. Alle condizioni di massima integrazione tende a corrispondere un massimo di prestigio o di approvazione sociale ma anche, indubbiamente, una necessità di autocontrollo, una repressione della spontaneità, l'esercizio di un controllo sociale molto forte in diverse sfere significative dell'esistenza» (pag. 33).

Simonetta Tabboni richiama la figura dello straniero di Sehütz, caratterizzato in primo luogo da problemi di orientamento, di comprensione di regole sotterranee vigenti nel gruppo da cui cerca di farsi accettare e quella dello straniero come imprenditore di Sombart: «lo straniero, l'eretico, l'ebreo che viaggia in tutto il mondo sono coloro che la società tiene lontani dalle occupazioni lavorative normali o pregiate, dal riconoscimento sociale. Proprio per questo, essi sviluppano quello spirito critico, anticonformista, quell'interesse per l'innovazione della vita economica che formeranno gli elementi trainanti del nuovo mondo borghese». (pag. 49): in qualche modo, l'isolamento sociale è il preludio di nuovi mondi, lo stigma diviene «stimolo all'azione».

Straniero quindi e relazioni di gruppo, straniero e mutamento sociale, straniero e marginalità, fino alla considerazione centrata sugli aspetti conoscitivi del fenomeno, come si hanno in R. K. Merton e alla teoria dell'estraneo, di L. Ohle e al dubbio esposto in relazione al mondo contemporaneo: è ancora valida, ancora esistente la figura dello straniero, o si è venuta mutando in quella dell'estraneo (dove la dizione ha un'evidente valenza psicologica) il quale non sembrerebbe trovare radici sufficientemente profonde e stabili, in modo da far sviluppare in sé il sentimento di comunità? Park, nel suo citato saggio sull'uomo marginale aveva appunto parlato della appartenenza a due culture, ma a nessuna in modo pieno, aveva parlato di infelicità ma anche di ricchezza interiore, di capacità di capire e di di-

stinguere, della sua consapevolezza che appunto derivano dalla doppia appartenenza.

Nel complesso quindi, un testo interessante, che ripropone le posizioni di alcuni autori classici — fino ad arrivare poi ai nostri giorni su un tema sempre presente ma su cui non si era ancora soffermata l'attenzione degli studiosi in modo unitario estrapolando il tema. Meritoriamente, la curatrice introduce i passi attraverso una rilettura per filoni tematici, mettendo in luce analogie e diversità di impostazioni. Forse, il filone della riflessione sulla interazione andrebbe ripreso: interazione fra quali soggetti e in quali condizioni e posizioni? A vantaggio e a scapito di chi e di che cosa? E così potrebbe essere utile ripreso il tema in più stretta relazione agli aspetti strutturali, che in parte almeno condizionano profondamente il fenomeno: basti pensare — e qualche cenno nel testo già è presente — alla immigrazione dai paesi in via di sviluppo, che ha investito ultimamente anche l'Italia, comportando una serie di problemi che vanno dal piano normativo a quello economico, e chiamano in causa atteggiamenti culturali più o meno radicati. Un utile sviluppo del lavoro — come si diceva, meritorio anche per la prospettiva storica e culturale che offre — mi sembra possa essere utile cercato attraverso un raffronto con le posizioni sviluppate a riguardo dalle altre scienze: psicologia senza dubbio, ma anche l'etnologia e l'antropologia.

MARIA I. MACIOTTI

ROBERT TOWNSEND, *Gestire alla grande*, Milano, Sperling & Kupfer, 1986, (1^a ed. 1970), pp. 230.

Che senso ha pubblicare alle soglie dell'ultimo decennio del secolo un testo di organizzazione aziendale concepito in

un'epoca che, in campo economico, può essere definita preistorica, in un contesto dominato dalle grandi aziende monopolistiche d'oltreoceano e, qui da noi, dal risveglio della controparte sindacale? Che senso ha, quando si comincia a parlare di morte delle teorie organizzative e di neotaylorismo indotto dal progresso tecnologico e dall'office automation, ristampare il vecchio *Further up the organization*, centrato prevalentemente su annunci e profezie in un contesto tardo industriale ma ancora del tutto preinformatico? Francamente non riusciamo a trovare risposte valide a questi interrogativi che si frappongono incalzanti tra chi legge e il volume dell'editrice affiliata alla Mondadori. Uno dei limiti della pur prestigiosa collana milanese è infatti proprio quello di presentare accanto a testi brillanti e sorretti da un'autorevole intellaiatura scientifica (pensiamo ai lavori di Blanchard o alle migliori cose di John Naisbitt sui trends economici), o improbabili instant books, troppo appesantiti dallo stile giornalistico, che scoprono l'acqua calda annunciandolo con grande clamore (è il caso del recente collage di Turani su un presunto «secondo miracolo economico italiano», concetto a metà tra l'economia e la teologia), o, con effetti simili, pubblicazioni definite «divertenti e provocatori bestsellers» di uomini che «hanno conosciuto personalmente un clamoroso successo come managers» e che ora non cessano di lanciare «occhiate ammonitrici». Lasciate agli esteti e agli agiografi, ci viene da dire, i problemi di teologia aziendale dei vecchi squali del capitalismo in pensione, che servono più ad irretire che a contribuire allo sviluppo della scienza del management.

Stiamo parlando di un libro di Robert Townsend, dinamico solutore delle crisi dell'AVIS e di altre grandi aziende americane, pubblicato in italiano con l'eclatante titolo di *Gestire alla grande*; il messaggio di Townsend è molto semplice: siamo nel 1970, è finito il tempo

dell'operaio senza cervello, a cui «piaceva» essere comandato e da cui si pretendeva una disciplina di tipo militare. L'uomo è cambiato, è più colto, più cosciente e merita quindi di essere trattato con il massimo rispetto: con tanto rispetto che è il caso di salvaguardarlo da quella «maledetta scoccatura» che sono i sindacati, di farlo agire isolato dall'ambiente, come 'individuo'. Così sarà più contento, più controllabile e lavorerà meglio. Con una fava si prendono due piccioni: si dà una pacca sulle spalle all'operaio (o all'impiegato che è lo stesso) e lo si sottrae all'influenza dei sindacati, «alla burocrazia conservatrice che si oppone ai cambiamenti creativi introdotti dai manager competenti». Questa è la teoria Y (chissà poi perché questo nome e non un altro) contrapposta alla teoria X dei salomoni, degli industriali paternalisti vecchio stampo. Negli USA, ma anche in Europa, sono almeno dieci anni, sulla spinta proprio dei famigerati sindacati, che si sta affermando un governo del personale basato su una nuova considerazione del fattore umano all'interno del processo produttivo: la terzizzazione della società costituisce il volano di questa evoluzione, la causa della trasformazione della qualità e della filosofia della produzione. Che poi i sindacati siano impreparati a gestire unitamente alle aziende tale trasformazione è un altro conto, e mi sembra che non sia motivo di gaudio né per l'una che per l'altra parte. Quello che mi pare stonato, e forse siamo troppo poco pragmatici noi europei per essere ancora Omphalus mundi, è che il volume del Townsend possa un giorno trovare posto in una biblioteca sotto la voce «management» piuttosto che sotto quella «autobiografie». Anche chi segue da lontano le teorie organizzative e la loro evoluzione recente, sa bene quanto sia rapido (proprio per la rapidità dei cambiamenti nei processi produttivi) il mutare degli orientamenti e dei comportamenti aziendali; risulta quindi solo un banale escamotage da parte del

Townsend scrivere nell'edizione americana del 1984 che « dal 1970 ad oggi sono successe parecchie cose, ma nel comportamento umano all'interno della struttura aziendale non si è registrato alcun mutamento sostanziale ». Infine è da notare come la strana idea di disporre gli argomenti in ordine alfabetico (che ovviamente stravolge l'ordine del libro al momento in cui esso viene tradotto), disorienti notevolmente chi legge e non serva affatto come facilitazione per la consultazione rapida. Una precisazione. Appare evidente che recensire testi di questo genere costituisce un compito estremamente facile data la loro vulnerabilità sotto il profilo ideologico e scientifico. Bisogna però tener conto di un fatto: sono questi gli scritti che fanno opinione, sono questi che vengono presentati assieme a testi scientifici di valore rischiando di irretire coloro che cercano un approccio alle scienze del management. Mi pare perciò legittimo che tali interventi si valutino per il loro valore effettivo, al di là dei maquillages editoriali, e cioè come delle testimonianze, degli exempla virtutis, ma non certo come dei testi 'rivoluzionari' dal punto di vista scientifico e metodologico.

PAOLO ZOCCHI

Un laboratorio per la pace. Materiali delle esperienze realizzate nella scuola in Italia, Roma, Ediesse 1986, pp. 244.

L'educazione alla pace è una prospettiva che, superata la fase iniziale affidata alla buona volontà di pochi insegnanti, sta suscitando un crescente interesse nella scuola italiana (sull'ormai vasta letteratura in materia, si veda la scheda bibliografica a cura di M. Simoncelli *Educazione alla pace*, pubblicata dall'Archivio Disarmo). Oltre ai recenti contributi di Visalberghi e di Cobalti,

che delineano i confini teorici e i problemi operativi di una possibile educazione alla pace, sono da registrare sempre più frequentemente contributi e testimonianze su esperienze concrete.

A quest'ultimo filone appartiene *Un laboratorio per la pace*, raccolta di testi, disegni, interventi elaborati in alcune scuole della fascia dell'obbligo in varie realtà territoriali. L'idea di un'ora di pace nelle scuole è antica, ricorda nella sua prefazione Cesare Zavattini (anche se, aggiunge, sarebbe più congruente oggi parlare della guerra invisibile che attraversa il mondo). Un'ora di pace che, aggiungiamo noi, con qualche malizia ma non del tutto a torto negli ultimi tempi alcuni mettono a confronto con la privilegiatissima ora di religione. Ricco di testi, spesso ideati o costruiti dai ragazzi stessi e, soprattutto, di illustrazioni, questo volume non si esaurisce in una celebrazione dell'idea (irrimediabilmente formale e astratta) di pace, ma da questa muove per rapidi sondaggi verso temi cruciali della crisi contemporanea: fame e sottosviluppo, razzismo, immagine del nemico. Associazioni di idee, intuizioni, figurazioni messe a punto dai bambini talvolta sono smaglianti; leggermente più debole la parte documentazione che, qua e là, avrebbe potuto essere più aggiornata. Un esperimento, sottolinea nell'introduzione Dario Missaglia, che la CGIL-Scuola ha intrapreso non senza inquietudine, ma che la risposta di ragazzi e insegnanti ha mostrato utile e tempestivo in una fase sociale di grande domanda sul problema incombente della pace e della guerra.

FABRIZIO BATTISTELLI

Summaries in English of some articles

W. WESOŁOWSKI — *Structural Conditions of political Change in Poland*. The author contends that what he calls "coalition system", different from the "dominant system" and the "hegemonic system", allows a fairly autonomous expression of aspirations and interests on the part of various organizations. Naturally, it is a system that has a variety of forms for the simple reason that interests are varied both in content and in the way they express themselves. If such a system had prevailed in Poland, it would have made it possible to obtain a political alliance among such diverse forces as POUP, Solidarnosc, Catholic organizations, the Peasants Party, the Democratic party and Rural Solidarnosc.

L. CASTELLANO — *Terrorism and Political Code*. This paper explores the relationship between war and politics. In this perspective, war becomes a catastrophic limitation of politics rather than, as it was classically pointed out, its continuation under a different form. Terrorism, just like nuclear war, does not merely pose a problem of law and order, but first of all a problem of meaning.

V. GAZZOLA STACCHINI — *Second Sex: oldfashioned Analysis or profound Exploration?* The author analyzes the famous book by Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*. Her conclusion is that, far from being necessarily repetitious and therefore incapable of intrinsic innovation, the role of women can be interpreted as a conscious, critical return to "interiority" as a deeper truth of human experience: not a mechanic repetition but a more profound reflection.

A. RIVA — *Woman: born or "made"?* The autobiographical experience of S. de Beauvoir is considered and some general implications are clearly drawn. In particular, the author explains the growing pains of the adolescent, the rebellion against parental and social authority, the craving not only for autonomy *per se*, but in view of a forceful and spontaneous self-expression.

M. SELLARI — *Simone, goodbye*. The french writer and long time companion of Jean Paul Sartre, who recently died, is here thanked for her courage in revealing his and her most intimate aspects of their everyday life.

V. LANTERNARI — *Reconsidering Mircea Eliade*. The author recognizes the value and the brilliant, stimulating contributions of Eliade, especially in terms of a broad, interdisciplinary and multi-cultural outlook, away from narrowminded specialism. However, he calls attention to the fascinating, but at the same time misleading and romantically "nostalgic" effects of some of his positions. This seems to be especially true as far as young people are concerned.

L'Eco della Stampa

MILANO — Via Compagnoni, 28

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

Artisti e scrittori

non possono farne a meno

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

IL POLITICO

Rivista Trimestrale di Scienze Politiche

Università di Pavia

Direttore: Pasquale Scaramozzino

Sommario del fascicolo n. 2, anno LI, 1986

IL DIFFICILE CAMMINO DELL'EUROPA UNITA THE DIFFICULT PATH OF UNITED EUROPE

ARTURO COLOMBO - Europa: la lunga marcia di un'idea

DONALD J. PUCHALA - Europeanism in the Nineteen Eighties

MARIO ALBERTINI - L'unificazione europea e il potere costituente

FELIKS GROSS - Limits and Limitation of Pluralism

HUGO M. KAUFMANN - Conflicts in International Economic Policy Coordination

ALBERTO MAJOCCHI - Funzioni e limiti dell'integrazione economica europea

HENRY WASSER - European Higher Education and the Political Economy of Austerity: A Comparative Perspective

GUY NEAVE - The Role of Education in European Integration

NOTE E DISCUSSIONI

ANTONIO AGOSTA - Il dibattito sulla riforma del sistema elettorale (in tema di rappresentatività e efficienza)

ANNAMARIA VISENTIN - Fra ideologie, scopi e valori (a proposito dell'opera di Feliks Gross)

ATTIVITÀ DEGLI ISTITUTI - NOTIZIARIO

Convegno Italia-USA su « Il difficile cammino dell'Europa unita » (Pavia, 7-8 maggio 1986)

Incontro-dibattito sulla crisi del Golfo della Sirte e la questione medio-orientale (a cura di Marina Spotti e Gabriela Pratolongo)

Recensioni e Segnalazioni

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia,
Strada Nuova 65 - Casella postale 207 - 27100 Pavia (Italy)

Amministrazione: Dott. A. Giuffrè editore, Via Statuto 2, 20121 Milano

Abbonamenti 1986: Italia lire 38.000. Estero lire 60.000. Ridotto studenti
lire 30.000