

# La Critica Sociologica



**82-83.** ESTATE-AUTUNNO 1987

---

# 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 *Ied* s.r.l. — via Cosenza 7 - 00161 Roma  
Tipografia Arti Grafiche La Moderna - via Tiburtina 661 - 00159 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

**82-83.** ESTATE-AUTUNNO 1987

luglio-dicembre 1987

# SOMMARIO

F.F. — Congratulazioni e auspici "praesente cadavere" .....	III
<b>SAGGI</b>	
V. GAZZOLA — Le «amate ombre» di Luca Canali .....	1
A. LECCO — Sciovinismo, corporativismo, «paura dello straniero» negli intellettuali italiani .....	12
R. CIPRIANI — Tamara Hareven: storie di vita familiare .....	40
M. FERRARI OCCHIONERO — Il potere come valore .....	53
<b>INTERVENTI</b>	
M. DEL RE — L'uso giuridico della probabilità .....	67
P. CABRAS, C. MOLARI, A. OCCHETTO — Liberazione e restaurazione a confronto nel libro di G. Girardi .....	76
E. PACE, R. CIPRIANI e altri — Dibattito su <i>Prete operaio</i> di Pietro Crespi .....	96
<b>DOCUMENTAZIONI E RICERCHE</b>	
M. MACIOTI — L'invenzione come fenomeno sociale .....	117
C. PRANDI — La Chiesa e il quotidiano nella letteratura di devozione .....	128
M. CATANI — Fenomeni transnazionali esaminati in base alle migrazioni .....	154
F. RUGGERI — A proposito di lavoro e della sua definizione .....	173
L. HANTRAIS — Il tempo e la famiglia .....	195
R. TURI — Il timore della guerra in Europa .....	206
<b>CRONACHE E COMMENTI</b>	
N. PORRO — Il triplice voto del 1946 .....	219
E. TEDESCHI — Mith and History: una riflessione interna all'approccio biografico .....	222
F. GNERRE — Statuto e funzione dello scrittore e della letteratura nel XIX secolo .....	223
LA CS — Sport e nuove domande sociali nella vita delle donne .....	224
M. MARRONI — La Resistenza in Germania: 1933-1945 .....	226
E. TEDESCHI — Territori da decodificare: lo spazio del sacro .....	228
LA CS — Chi ha paura dell'ateismo? .....	229
N. PORRO — Età della vita, industria, servizi .....	230
LA CS — Salvezza, salvezze, modernità .....	232
M.I. MACIOTI — In ricordo di Stefano Somogyj .....	233
SCHEDE E RECENSIONI .....	235
SUMMARIES IN ENGLISH .....	245

*In copertina, particolare della pianta delle vigne che hanno lo scolo nella marrana di Valle dell'Inferno (1696, Archivio di Stato).*

*Questo numero è stato chiuso in tipografia il 31 gennaio 1988.*

## Congratulazioni e auspici “praesente cadavere”

*L'Italia resta forse l'unico paese al mondo in cui si possa propriamente parlare — come del resto ogni giorno si parla e si scrive — di “classe politica”. È una specie di club privato. In tutti i paesi ci sono le classi economiche, quelle sociali e persino quelle tenute insieme da un comune senso del prestigio o, se si vuole, di quello che Thorstein Veblen chiamava, probabilmente socchiudendo gli occhi sornioni, il “consumo onorifico”. Ma solo in Italia la “classe politica”, da Nicolò Machiavelli a Gaetano Mosca, ha una posizione e connotazione precisa, collaudata, separata rispetto a tutto il resto del corpo sociale, quasi vivesse in una sorta di recinto sacro o di inviolabile extraterritorialità, che non fa meraviglia abbia parlato all'immaginazione del poeta che ne ha scorto l'immagine come inarrivabile e chiuso “palazzo”, con tanto di portoni, maggiordomi, palafrenieri, cortigiani, e così via. Qualcuno ha detto che negli Stati Uniti i padri fondatori sono riusciti a separare la politica dalla religione; in Italia si è riusciti a fare qualche cosa di più: si è separato lo Stato dai cittadini.*

*Ora, i padroni dello Stato, ovvero gli inquilini in pianta stabile del palazzo, si preoccupano, com'è giusto, del rapporto con i cittadini, vale a dire con la popolazione esterna o sottostante. Non gli pare bello abbandonarla allo sbando. Si devono rendere oscuramente conto che non si può o è quanto meno arduo, alla lunga, rappresentare chi non si conosce. Può darsi, ma non ci giurerei, che l'antico problema di Thomas Hobbes si stia aprendo un varco nelle loro coscienze: lo Stato per Hobbes è legittimo e il pactum subjectionis con esso siglato dai cittadini è valido solo se poi lo Stato li libera dal timore (metus) della morte violenta e garantisce l'ordinato soddisfacimento dei servizi fondamentali della comunità. A giudicare dai fasti attuali dei tre grandi eserciti criminali (mafia, camorra, 'ndrangheta), dai sequestri di persona e dal terrorismo nonché — su un piano solo apparentemente più modesto — dall'efficienza dei trasporti aerei e ferroviari e dalla distribuzione della posta, qualche dubbio cir-*

*ca la legittimità non formale dello Stato italiano, la classe politica dovrà pure intrattenerlo. Per questa ragione fa specie che le attuali discussioni circa le riforme eventuali della carta costituzionale firmata quarant'anni fa abbiano luogo fra poche persone, come in una cena fra pochi intimi, senza troppa attenzione a ciò che accade fuori. Negli stessi giorni in cui il pubblico bivaccava nelle sale d'aspetto degli aeroporti e delle stazioni in attesa di aerei che non partivano o di treni che non arrivavano, la televisione mostrava facce sorridenti e ben rasate e grassocce di politici che parlottavano fra loro, immemori di tutto fuor che di se stessi, o di sindacalisti pensosi nelle loro fumose stanze alla ricerca di un ennesimo rinvio.*

*A quarant'anni le donne del Mediterraneo cominciano a sfiorire e le costituzioni rigide e perfezionistiche come quella italiana probabilmente scricchiolano. Meraviglia che in questo caso i responsabili diretti degli inadempimenti siano i soli a interrogarsi sull'avvenire. Per questa via la costituzione rischia di apparire decrepita, se non cadaverica, prima di essere stata completamente attuata e i responsabili del mancato completamento si stropicciano le mani soddisfatti e a vicenda si congratulano. La semplice verità è che la costituzione ha retto bene loro malgrado. Peccato che abbia riconosciuto ai partiti una funzione pubblica lasciandone intatta la natura di associazioni private. Sono i partiti che non hanno funzionato bene. Hanno usurpato fette di potere in maniera obliqua e spuria. Ciò che è più grave, a parte le inadempienze (l'ordinamento dei sindacati, per un esempio macroscopico), hanno frustrato l'ordinamento regionale, e gli stessi livelli provinciali e comunali, nella loro naturale funzione di ricambio, rinnovamento e ringiovanimento dal basso della classe dirigente. Hanno trasformato i governi locali in mere anticamere o brutte repliche del potere centrale. Il piano comunale, provinciale e regionale, che in un paese variegato come l'Italia doveva rispecchiare le "piccole patrie" e le comunità reali, è stato concepito e attuato come un sotto-sistema, subordinato e omogeneo rispetto al macrosistema nazionale. Vince uno spasimo di appiattimento sul centro, che corrisponde puntualmente al mancato rinnovamento della classe politica, sempre più casta autopetruantesi e inamovibile. Gli stessi comunisti, malamente interpretando la famosa teoria gramsciana delle casematte, nel 1976, ottenuto il governo delle grandi regioni, non sono riusciti a scorgervi altro che una pedana per spiccare il salto verso*

*il centro, naturalmente finendo per perdere e centro e periferia. In queste condizioni, che la società civile continui a svilupparsi e a crescere per conto suo, in modo caotico e talvolta selvaggio, può stupire solo gli inconsapevoli o quei commentatori di corte che fingono ammirata meraviglia là dove ci sarebbe da muovere un'amara denuncia.*

F.F.

La terza parte del saggio di Agnes Heller, «Da un'ermeneutica per le scienze sociali a un'ermeneutica delle scienze sociali», sarà pubblicata nel n. 84 de La Critica Sociologica.

## Le «amate ombre» di Luca Canali

In questo 1987 sono apparsi ben due volumi di Luca Canali: il primo è costituito da memorie e racconti, il secondo da un'incursione critica e priva di riverenze sui testi più importanti nella letteratura latina e si intitola *Vita sesso morte nella letteratura latina* (Il Saggiatore). I due libri, diversissimi tra loro, sembrano tuttavia interagire l'uno sull'altro; e perciò, benché il mio intento sia di occuparmi del primo, *Amate ombre* (Bompiani), farò ricorso anche al secondo perché mi pare che possa illuminare in controluce idee e sentimenti dello scrittore.

*Amate ombre* è diviso in due parti: la prima contiene dei racconti in prima persona che si possono considerare come delle memorie autobiografiche, mentre la seconda contiene racconti in terza persona, più «costruiti» come oggetti letterari. La voce narrante della prima parte è quella del personaggio espressamente nominato come Luca Canali, alla maniera in cui Umberto Saba, parlando, in poesia, del piccolo Berto, dice: «È Umberto Saba quel bimbo. E va di pace in cerca...». Canali è, sì, uno scrittore realista, ma nel senso che *non può non* dire la verità, la sua verità, o la verità su di sé o quella che crede sia la verità su di sé: questa è la sua moralità, la sua onestà, forse il suo essere «senza pelle», senza maschera. Perciò fra autore, voce narrante e personaggio non c'è distacco se non quello della contemplazione ironico-patetica del se stesso del passato, prima lontano, poi più vicino, divenuto appunto personaggio. In questa prospettiva le figure dei personaggi protagonisti dei racconti-memoria, le amate ombre (talora riconoscibili storicamente: Penna, Muccini, Di Giulio, ma anche Natoli, Salinari e tanti altri) funzionano da specchio al personaggio Luca. Sembra di assistere, attraverso il confronto-distanza che Luca instaura con essi, alla lenta costruzione del suo essere «uomo in fuga», proprio alla sua origine quando essa è ancora incardinata nelle speranze e nelle fedi della gioventù:

«... in queste occasioni Arturo restava come in disparte: una sorta di vocazione all'infelicità e alla solitudine. Ma questo, malgrado le apparenze di al-

lora, lo accomunava a me, dava realtà a quell'astrazione di rapporto...»  
(*Ritorno al padre*, p. 20, c.n.).

Nel racconto *Scambio di parti*, Luca incrocia a uno svincolo d'autostrada la donna con cui aveva avuto una relazione amorosa: lei lo evita stizzosa ma energica,

«io proseguì senza meta negli inutili percorsi del mio tempo malato» (p. 36).

Questa progressiva *absence* coincide con il graduale distacco dalle fedeli, dagli amori, dalle confidenze della gioventù come accade a tutti gli uomini. Ma su di un altro piano questa *absence* registra una vocazione all'isolamento di natura invece più specifica: una patologia che cresce, si accampa, si definisce sempre meglio come un disseccamento di energie vitali, una sorta di derealizzazione. In questo senso corre però anche un'aria di «res vestra agitur»; il percorso «patologico» di Canali diviene emblematico del percorso interiore di una generazione d'intellettuali italiani: un *enfant du siècle*, partito dalle generose speranze del dopoguerra, approdato a una plaga desolata, dove nemmeno più interessa cosa potrà avvenire in futuro. Giacomo Debenedetti, in *Poesia italiana del Novecento* (Garzanti, 1980) riferisce una ormai famosa intervista immaginaria fatta ad Eugenio Montale da Montale stesso. Dice Montale:

«Il bisogno di un poeta è la ricerca di una verità puntuale, non di una verità generale. Una verità del poeta-soggetto che non rinneghi quella dell'uomo-soggetto empirico. Che canti ciò che unisce l'uomo agli altri uomini ma non neghi ciò che lo disunisce e lo rende unico e irripetibile» (p. 38)

e commenta Debenedetti:

«Attenti alla distinzione che qui Montale pone tra poeta-soggetto e uomo-soggetto empirico. Il poeta-soggetto è quello che per quanto soggettivo, trova parole e figure capaci di comunicare in universale con tutti gli uomini, capaci di esprimere, non più lui solo che le trova sulle proprie congiunture personali, ma di esprimerci tutti. L'uomo-soggetto empirico è quello dal destino personale, intraducibile: il quale al massimo potrà trovare la parola fatta solo per lui, in quanto esprime la sua sfera privata che, per il fatto di appartenere a lui solo, è in qualche modo gelosamente privata (...). Allora l'universalità di questo secondo aspetto consisterebbe nel comunicarci, nel farci sperimentare in base all'unicità, alla incomunicabilità di quell'uomo, l'unicità, l'incomunicabilità di tutti, diversa per ciascuno, ma accomunata dall'essere incomunicabile» (p. 38-39).

Nel senso indicato da Montale e da Debenedetti allora il destino e l'avventura di Canali vanno al di là anche della sua esperienza storica e generazionale, alludono a un disadattamento più profondo alla vita, quello che egli scorge anche nei grandi poeti dell'antichità. Su ciò torneremo. Per ora riaccostiamoci alla prima parte di questi racconti. Ho detto che i protagonisti funzionano da specchio al per-

sonaggio Canali. Ne *Il solitario del branco* il pittore Marcello presenta per certi versi dei tratti con i quali il personaggio-Canali si può identificare:

«era l'uomo più indipendente e insieme più disponibile che abbia conosciuto» (p. 30)

si può identificare anche per la concezione dell'arte:

«Non credo sia mai stato molto noto, ma chi era a parte dei segreti della figurazione — non civettò con nessuna moda, fu pervicacemente fedele al suo ideale di severo realismo, mai inerte, sempre suscitatore di sobbalzi dell'animo, scatti del pensiero, incanti del sentimento — sapeva che Marcello era una personalità inconfondibile» (p. 27).

Per altri tratti, invece, Marcello si costituisce come contro-tipo di Luca:

«Non potevamo stare insieme più di un'ora, troppo diversi erano i nostri interessi e caratteri: io ammiravo le sue opere e il suo modo schivo, quasi impersonale, di esserne artefice: lui sentiva la mia tensione razionale e la sincerità del trasporto affettivo per lui e per il suo mondo privato e poetico. In un certo senso, ognuno di noi sentiva la superiorità dell'altro, ma questa singolare disposizione si ripercuoteva in una dedizione la cui labilità non contrastava con l'intensità dell'amicizia»

ed ecco il disegno incipiente di propri contorni:

«Ci separavamo presto, lui attratto dall'ozio fecondo, io dal dinamismo che allora sembrava frutto di inarrestabile energia, ed era invece incapacità di esistere nella quiete, timore di trovarmi troppo bruscamente riflesso in uno specchio che si sarebbe frantumato al primo apparire dell'immagine» (p.30, c.n.).

E ancora nel primo racconto del volume, *La piastrella di terracotta*, Gino era

«libero e volucro come un'allodola, frivolo e celiante come un cortigiano illuminista, a noi di un miglio superiore per sprezzatura» (p. 9, c.n.).

Sandro Penna era

«Lui monaco della sua impurità, io clown della mia purezza, mille volte più infetta della sua celestiale corruzione» (p. 53, c.n.).

Altre figure luminose sono i comunisti, patetici segretari-patriarchi come Pio (in *Tramonto*) sostituiti poi da segretari-manager assai meno attraenti, o prestigiosi dirigenti come Fernando (Di Giulio), appunto *Una mosca bianca* (come dice il titolo del racconto) nel panorama sempre più burocratico e settario del Partito comunista. Ma settario non era solo il partito, lo erano anche i suoi avversari, avverte Canali:

«la laurea che presi poi con cento dieci senza lode, perché allora la lode non si poteva dare a un comunista».

Di Giulio gli appare «psicologicamente lieve, irrequieto, ironico e indulgente», con gli occhi che «palpebravano con un lampo di incorreggibile umanità». Di lui lo scrittore ricorda che da giovane, nel 1946, dopo una lezione in sezione tenuta su una terrazza, mentre se ne andava «una brezza agitava le corte maniche della sua camicia a quadretti intorno al braccio scarno» cogliendone un lato tenero, quasi indifeso, in contrasto con l'equilibrio del carattere.

Nella sua progressiva spoliazione, ritmata dalla morte delle care figure che avevano rappresentato la possibilità positiva e vitale dell'esistenza, Canali si allontana dal Partito comunista:

«Non abiurai: aberrai, etimologicamente, sconfinai, non sulla tolda di altri partiti, ma nello smarrimento di un naufragio solitario» (p. 83).

È ormai il rifiuto della politica.

Figure invece non luminose sono, sempre fra le memorie della prima parte del libro, Cesco di *Scusami*, Cesco e Arturo di *Ritorno al padre*: sono piuttosto figure-ombra. *Ombra*, forse, oltreché nel senso classico di *morto*, anche nel senso junghiano di proiezione di proprie parti negative interne e oscure (non dimentichiamo che sono anch'esse *amate* ombre). Cesco, un grigio servetto universitario che Canali si rimproverava di non aver salvato in tempo, parlandogli con serietà della impossibilità per questi di salvarsi, e di esserglisi invece contrapposto smascherandolo con un «accesso di moralismo, più nevrotico della sua disponibilità al compromesso». In questo percorso a ritroso senza pietà per se stesso, Canali è narratore realistico in maniera però relativa: usa un occhio selettivo che ricostruisce la realtà secondo l'incidenza che ha avuto su di lui una situazione emotiva: insomma usa i ricordi come strumenti di una terapia psicoanalitica, del cui esito sembra però già sapere tutto:

«Anch'io potevo diventare un uomo rispettabile, ma non sono riuscito, l'es ha preferito divorarmi prima dell'infrangersi delle mie armi di eterno paladino di cause perdenti. E anche Cesco poteva tornare (...) a essere uno dei tanti che non screziano neanche una parete grigia con la loro assenza di colore nella mente e nel cuore, ma contano qualcosa nelle gerarchie» (p. 71)

e invece morì col fegato impietrito dall'alcool, per la diuturna consuetudine col buio della vita.

Così dopo il Partito, crolla agli occhi di Canali, anche il mondo universitario, ridotto a un cumulo di piccole miserie servili.

Ora è la volta del sesso. Nel racconto *Scambio di parti* l'incontro amoroso con una donna si risolve in uno stridio di gesti dissonanti, discordanti anche nei tempi, la pura asincronia e disarmonia fra due nevrotici che non incastrano le loro nevrosi: un incontro na-

to, sembra, dalla passività narcisistica di lui nell'accettare un amore che nasceva già morto, avvizzito, come gli altri amori del resto, destinati anch'essi tutti a morire nel nulla. Ma, in controluce, i ritorni a Leonessa, luogo natale, e alla madre, a un circuito chiuso e placante (anche se su ciò Canali certo non insiste, *pour cause*, perché sembra essere il punto dolente e profondo) potrebbero costituire la chiave interpretativa di questo aspetto patologico che si allarga ad abbracciare l'intero universo femminile. Eppure Canali ha dell'amore un'idea alta, della donna un'immagine (culturalmente) rispettosa, come dimostra il saggio *La donna, l'amore, l'omosessualità negli scrittori latini* contenuto nel suo ultimo libro, dove stigmatizza il disprezzo che essi tutti, compreso il poeta dell'amore, Catullo, hanno sostanzialmente e profondamente nutrito per la figura femminile. Ma questa è una lunga storia...

In tutta questa prima parte di *Amate ombre* i personaggi prevalgono sull'intreccio: ne vengono rilevati i dati fisici, somatici, psicologici, sociologici; vengono immersi in una precisa ambientazione (urbana o rurale), se ne colgono i particolari più sfuggenti e contraddittori del volto e le loro affinità con tratti del carattere, e perfino della loro attività. Gli *eventi* invece sono scarsi, le azioni quasi sempre sono «sintomi» delle personalità, sono dunque «transitive»: si può parlare piuttosto di «situazioni» che lasciano largo spazio alla descrizione e alla riflessione da parte della voce narrante. Scarsa è anche la drammatizzazione delle situazioni, anche se nel dialogo, quando c'è, Canali si mostra uno scrittore felicissimo.

Nella loro sequenza poi questi primi racconti sembrano incatenarsi l'uno all'altro, come per una sorta di associazione d'idee, per analogia come per differenza: il beffardo e ribaldo Gino del primo racconto, che muore con grande coraggio, è seguito nel racconto successivo da Arturo, finto ribaldo allevato dalla X Mas che finisce succubo della moglie amatissima, la quale tuttavia non si perita di abbandonarlo «come un lugubre peso costretto a dissolversi in un ospedale». La corruzione «angelica» di Sandro Penna si associa, nei racconti seguenti, a quella vera del mondo scolastico (*Un uomo di mondo*, fra l'altro notevole per il personaggio centrale, disincantato corrotto e corruttore, non privo di senso della realtà e, a suo modo, di drammaticità), a quella verissima del mondo accademico. Dalle grige gerarchie universitarie di *Scusami*, *Cesco* si passa quindi alla nobiltà del «rustico hidalgo» Giuseppe del racconto *Un anfitrione*: contadino gentile e uomo vero, da nessuno compreso. Quindi altri tre uomini veri: Federico di *Epicedio*, Fernando di *Una mosca bian-*

ca, Pio di *Tramonto*. Lo spartiacque fra i due tipi umani è la moralità, l'onestà, l'autenticità.

Nella seconda parte di *Amate ombre*, che reca il titolo *Nient'altro che la verità*, se il titolo è un deittico, cioè un indicatore del tema generale, il percorso umano di questo «uomo senza qualità» si fa ancora più doloroso, più spietato: sono caduti i contrappesi ironico-affettivi delle figure amicali, delle grandi figure un tempo miticizzate di artisti e politici. Ho già detto che questi racconti sono scritti in terza persona, una terza persona talora di comodo, e se, per esempio, in *L'usuraio* il personaggio è verosimilmente lontanissimo dall'esperienza dell'autore, negli altri racconti ne vediamo invece delinearsi il profilo, dietro le fattezze di Paolo in *Nervi fragili* o dietro quello del professor X di Urbino, o dietro l'occhio di quell'osservatore nascosto, in disparte ormai dalla vita attiva, attento a cogliere i dati solo apparentemente banali di una piccola vita di quartiere, o ancora sotto i burocratici resoconti dell'ispettore della protezione animali.

Canali è tecnicamente assai abile: passa dallo stile indiretto legato dove il narratore è palese e ci dà notizie sul personaggio, per esempio Alcide de *L'usuraio*, con un linguaggio e un bagaglio di idee, tutte colte, che non possono appartenere al personaggio stesso:

«Adesso il confessore era edificato dalla sua onestà e purezza. Lo sarebbe stato molto meno se avesse indovinato quanto la rinuncia di Alcide all'estro affaristico e amoroso lo impoverisse spiritualmente reprimendo le qualità migliori del suo animo. [Ora egli] alimentava in sé una bizzarra e per lui innaturale inclinazione all'illogicità, a un autopunitivo rancore che soffocava tutta la dolcezza, la serena operosità, la lineare e armoniosa architettura delle sue idee, qualità che per uno strano scherzo della sorte si realizzavano in situazioni affettive e sessuali e in iniziative pratiche generalmente considerate fuori della norma, e perciò riprovevoli, se non vergognose» (p. 107).

La lucidità sulle contraddizioni del carattere di Alcide, la mancanza di reverenza per le norme della convenzione, la spregiudicatezza nel rintracciare le qualità umane sotto la loro manifestazione deviante, non sono capacità di Alcide stesso, ma di Luca Canali. In quello stesso racconto, poche righe dopo, appare un diverso regime: il discorso si fa indiretto libero, cade il sintagma di legamento, il narratore si nasconde. Siamo nella citazione diretta di un pensiero del personaggio, o nel monologo narrato:

«Orfeo non fu contrariato dalla decisione di Alcide: meglio che imparasse a camminare con le proprie gambe; quanto a lui aveva già guadagnato abbastanza, con quel lavoro che neanche gli piaceva [riscuotere l'usura per

conto del fratello Alcide]; del resto il cantiere pagava bene, e qualcuna delle sue amanti talvolta insisteva perché accettasse un dono, mai denaro però, non era mica un macrò ma quella Edvige che donna! Un boccone da re, con quel poverino di Alcide che non l'aveva mai toccata neanche con un dito, poi, ora che ci pensava, poteva anche riprendere la tessera del partito, adesso era pulito, niente più strozzinaggio» (p. 111).

L'ellissi, il punto esclamativo, il passaggio fulmineo da un pensiero a un altro per sola associazione libera d'idee, l'uso di un linguaggio e di un tipo di pensiero banali e pragmatici sono i suoi, di Orfeo, non del narratore. Subito dopo invece il narratore torna pa-  
lese, usa l'indiretto legato.

Ma i casi più interessanti sono quelli in cui c'è identificazione fra autore, voce narrante e personaggio, non tanto dovuta a situazioni biografiche riconoscibili, quanto a ragioni proprio interne allo stile. Sono i casi in cui non si sa bene se il discorso, in stile indiretto libero, si riferisca a pensieri del narratore o a pensieri del personaggio: cito dalla fine di *Nervi fragili*:

«Luce, calore, e massacro. I due aspetti della natura. Accettare la vita o cercare la morte? Perché l'uomo ha la crudele facoltà di porsi problemi che non potrà mai risolvere?» (p. 129).

Paolo è un intellettuale, uno scienziato, capace di formulare tali pensieri, come lo è il narratore: perciò non importa sapere chi è a parlare, il pensiero è appropriato ad ambedue: l'ambiguità locutiva rafforza il legame tra loro. Ma ci sono casi ancora più incerti. Nel racconto *Due uomini paralleli*, lo scrittore, paese narratore, riferisce i pensieri di Angelo un ragazzo semplice e handicappato che nelle sue passeggiate incontra uno sconosciuto che gli risulta essere un «dotto-  
tore» in qualche cosa, affetto da tic:

«Non pensò neanche per un attimo che quell'uomo fosse pazzo: nel suo sguardo cupo aveva anzi colto un'espressione di straordinaria lucidità e concentrata attenzione, quasi gli fosse vietato ogni abbandono, ogni distrazione, insomma il pacifico sorvolare sulle circostanze banali della vita. Angelo suppose che ogni più trascurabile dettaglio dovesse essere registrato, con un giudizio per lo più severo, e comunque sempre allarmato, dallo sguardo dello sconosciuto. E provò a chiedersi, senza riuscire a darsi una risposta convincente, quale fosse la causa segreta di quei gesti. Forse, concluse, e non era troppo lontano dal vero, essi erano davvero esorcismi di ogni minima emozione e deroga dalla norma, pretesi da un istinto che guidava verso una realtà grigia, uniforme, senza caratteri rilevati, e un susseguirsi di eventi sempre più piatti, banali, fino all'impercettibilità e alla stasi. Forse questa meta irraggiungibile all'esterno, all'interno della coscienza di quell'uomo malato, o in una sfera ancora più profonda e oscura della sua personalità, era raggiungibile solo attraverso la morte. Quei rituali erano dunque nello stesso tempo una difesa dalla morte, e una propiziazione sacerdotale di essa» (p. 132-133).

Il discorso è indiretto legato: ci sono i sintagmi di legamento («pensò», «suppose», «concluse»), le riflessioni (non era troppo lontano dal vero) che dovrebbero star lì ad indicare che il narratore non è il personaggio: ma la qualità dei pensieri, l'esperienza umana e culturale che essi denotano non possono aver niente a che fare con quel ragazzo di quartiere: è lo scrittore che si nasconde proprio *dentro* il personaggio Angelo. E si potrebbe continuare con le esemplificazioni.

Canali non ama le rotture formali: la sua sintassi è regolare, se si escludono le ellissi nei discorsi messi in bocca a rozzi personaggi per indicarne la rozzezza o la velocità delle associazioni; il suo linguaggio è linguaggio relazionale, che vuol comunicare: nomina le cose, così come si mostrano viste dall'esterno, ma anche come immagina debbano essere nella loro non visibile profondità inseguendo ogni sfumatura, o sottigliezza di sentimento, anche nelle sue contorsioni nevrotiche. In questo senso è esemplare il racconto *Nervi fragili*, forse il più bello. Esso registra il calvario di Paolo, tra un elettroshock e un altro, le altalene fra terrori e tranquillizzazioni (fra le quali ultime il mettersi ad ascoltare i discorsi prevedibili e banali — che però chissà cosa nascondevano anche in loro! — di alcune vecchie signore nel salottino di una clinica). Dilaniato fra l'efficienza di una moglie che lo vuole guarito con terapie d'urto (un personaggio, questo, visto dall'occhio esclusivo del malato, quasi un incubo, per la sua incapacità di penetrare la complessità dei propri stati d'animo) e il desiderio di abbandonarsi alla malattia, di istituzionalizzarla, per essere lasciato in pace nel suo *cupio dissolvi*. Fra questi due estremi tutto un gioco sottile di inganni con se stesso. Alla fine Paolo accetta passivamente, per stanchezza, i programmi della moglie, senza alcuna possibilità di comunicare i propri moti interni a chicchessia: perfino con la figlia bambina non gli riesce più di aprire i circuiti affettivi di cui ha tuttavia bisogno come di una sorgente nutritiva:

«Eva non sospinse Chiara verso il padre; la piccola, in quell'ambiente nuovo per lei, rimase immobile accanto alla madre. Nessuno disse nulla. E Paolo avrebbe soltanto desiderato avere Chiara accanto a sé sul letto e inventare per lei una fiaba, o descrivere la sua futura collezione di francobolli, e che sua moglie ascoltasse con indulgenza. Nulla di ciò avvenne. Dopo dieci minuti Eva si alzò di scatto, prese per mano Chiara, e uscendo con passi decisi disse irritata: “Vedo che andiamo sempre peggio. Neanche tua figlia riesce più a scuoterti!”» (p. 124).

Questa figlia resta — nell'ombra, lontana — un punto di riferimento per il protagonista di vari racconti: una motivazione d'esistenza sempre più blanda; negli ultimi racconti scompare del tutto.

Compaiono invece personaggi estranei, di cui un impersonale os-

servatore, come appesantito da un'estrema stanchezza e da troppa conoscenza degli uomini, racconta le chiuse angosce, o le chiuse crudeltà (specie contro gli animali indifesi, coi quali par di sentire una sorta d'identificazione sacrificale da parte dell'autore).

La storia pubblica della prima parte continua qui: il sessantotto seduce per breve ora il professor X (*I doni*), ma le frasi retoriche degli studenti lo fanno sussultare, gli procurano un crollo improvviso, lo fanno invecchiare di colpo, distruggendo la sua ambigua solidarietà con loro, la cui più profonda motivazione era stata quella di ridare slancio alla propria esistenza anche con «la falsa spregiudicatezza di una esibita anarchia sessuale», che sarà in realtà un atto definitivamente fallimentare perché disperato. Alla fine X muore.

Linguaggio relazionale, si è detto, e struttura tradizionale del racconto. Ma con questi mezzi Canali, in maniera moderna dovuta proprio alla crudeltà della sua analisi priva di lusinghe o di risarcimenti (se non dati come fittizi), rende conto del franare della storia e della inabitabilità del mondo: inabitabilità, oltre che per storia, anche per natura. Restano come realtà uniche e indiscutibili la malattia, la vecchiaia, la solitudine e la morte. La morte compare non solo come tema della prima parte (gli amici scomparsi), ma come evento reale o come ipotesi desiderata in tutta la seconda parte. Non è un caso che il secondo capitolo dell'ultimissimo libro di Canali sia dedicato proprio al sentimento della morte nella società romana dopo la fine di Cesare. Sotto l'apparenza della furia di vivere, la fuggevolezza del tempo, il sentimento della «fulminea labilità dell'esistenza», l'incombere della vecchiaia, il terrore di naufragi, l'avanzare «non esorcizzabile della morte» compaiono nella poesia di Virgilio, di Orazio, di Lucrezio, di Tibullo e di Propertio, perfino di Ovidio; e non meno negli scritti di Lucano, di Seneca, di Petronio e poi di Tacito, la cui sconvolgente opera storica — dice Canali — è dominata dal buio e dalla morte; sotto il «congestionato e aggressivo moralismo di Giovenale» e sotto «lo scintillante e aguzzo cinismo di Marziale» si direbbe che la morte domini, dice Canali, più che nella cronaca degli eventi, nello spirito degli autori: «una morte morale»; che nell'opera di Svetonio diviene «un vero cimitero di valori, una stagnazione assoluta di ogni slancio vitale, una inerte e tuttavia agghiacciante indifferenza di archivista di libidini e di eccidi».

Al posto dei valori vitali e mitici dell'età repubblicana «si accampa [in questa epoca] la rappresentazione fosca, ironica, indignata, corrosiva, di un mondo senza altre aspirazioni che quelle del potere e del profitto». Questa sembra davvero una diagnosi del mondo presente, e Canali stesso uno dei suoi disincantati cantori: ma proprio

la lettura di questo libro sulla società romana ci fa capire anche la distanza che egli interpone fra il sentimento cui il mondo invivibile lo costringe e il desiderio rimasto sospeso di vita, di amore, di amicizia, di giustizia. Le grandi virtù di sempre.

La contraddizione tra questi due stati d'animo fu del resto anche quella di Lucrezio e di Leopardi. Di qui discende anche in Canali la visione dell'esistenza saldamente ancorata a una visione biologica, come terreno certo, dove le delusioni non possono più gettar seme, giacché la negatività totale del mondo, compresa in tutta la sua inesorabilità, non lascia più fiorire illusioni.

Eppure Canali esprime questa negatività del mondo nella forma del discorso comunicante. Ma per comunicare che? Il graduale processo verso il silenzio? Ma perché allora non tacere del tutto? Cosa tiene in vita la volontà stessa di narrare? Innanzitutto forse proprio il motivo cui accennava Debenedetti: comunicare, in base all'unicità della propria esperienza nel non riuscire a comunicare, l'incomunicabilità di tutti, «diversa per ciascuno, ma accomunata dall'essere incomunicabile».

È questa una condizione che muove la *pietas*, non una pietà cristiana, ma proprio la *pietas* degli antichi; o per altro verso la consapevolezza della fraternità nel dolore di ogni creatura umana, quella della *Ginestra* leopardiana. A questa disposizione si devono le notazioni di certi dettagli apparentemente secondari. Quegli uomini, quasi fantasmi, che aspettano in pigiama il loro turno ai telefoni dell'ospedale Regina Elena, trattengono l'attenzione dello scrittore: «agghiacciati o soavi dialoghi dovevano passare lungo quei fili». In questo senso potrebbe valere per lui ciò che egli dice del pittore Marcello: «in poco bianco, grigio e nero, la bellezza e la brutalità della vita, ma guardate con innocenza e umana pietà».

Ho spesso pensato che quando il narcisismo diviene così prepotente da impedire qualsiasi alterità, si produce una disposizione — nata dal dolore — a riconoscere, per compartecipazione, le sofferenze altrui, a intercettarle anche se appena visibili: una sorta di rovesciamento, solo in apparenza paradossale. Ma sono sofferenze che si devono comprendere fra loro senza mai toccarsi (*Due uomini paralleli*), non lo sopportano. È questo quasi un emblema, un segnale di qualcosa che attiene a un destino: dal particolare attrito di questo destino, che è quello di Canali, con l'umana capacità di sopportarlo si genera la carica che rende quell'esperienza in qualche modo anche nostra, comune, epocale; il virgiliano e sibillino *quisque suos patimur manes* (ognuno soffre la propria ombra, o i propri antenati, il

proprio demone, il proprio inconscio, traduce Canali nell'ultimo libro), è il destino individuale che si fa, proprio nel sopportare, destino comune. Per questa pazienza e infelicità il mondo vien assolto da Canali: cade il giudizio (quando c'è, è collocato nella mente di un personaggio: è il confessore che giudica «perverso» Alcide l'usuraio, non il narratore).

Un'ultima ragione per non chiudersi nel silenzio da parte di Canali sta nella fiducia nei confronti della parola scritta (e dunque nella sua professionalità), insomma nello stile: un ancoraggio, una garanzia esistenziale. La ricerca della parola esatta, di verità puntuali, assodate, esperite, vale per lui assai più della pronuncia di verità generali. Anzi, Canali sembra non credere nemmeno alla generalizzabilità delle sue stesse verità.

VANNA GAZZOLA STACCHINI

**Sciovinismo, corporativismo, paura dello «straniero» e sostanziale disprezzo di sé, della letteratura, degli scrittori e degli intellettuali italiani, in tre casi esemplari**

Questo articolo, nell'ambito di una sociologia generale dell'arte, vuole impostare — con un presupposto intenzionalmente lungo, tutto letterario e «narrativo», e con una interpretazione teoretica finale — deducendo cioè la teoresi dalla prassi e non viceversa — una ricerca e un dibattito su quelli che l'autore giudica i tre problemi fondamentali della letteratura italiana moderna e contemporanea. Questi tre problemi sono gli stessi della cultura italiana moderna e contemporanea in generale e costituiscono, in sé, anche il terreno, l'area della sua crisi profonda; trovarne le ragioni è trovare le ragioni di questa crisi e i modi per tentare di superarla.

**Primo problema:** il mancato confronto con i «prodotti» letterari e culturali stranieri da parte degli intellettuali e degli scrittori italiani in generale.

**Secondo problema:** la esclusione — all'interno della cultura italiana e da parte di «addetti ai lavori» di altre discipline, senza alcuna motivazione «valida» o al massimo con la generica accusa-giustificazione di «non scientificità» — della letteratura cosiddetta «di finzione» come alleata preziosa e insostituibile al fine del generale avanzamento della conoscenza dell'uomo. Esclusione dovuta soprattutto al corporativismo e al settorialismo della cultura europea contemporanea in generale e di quella italiana in particolare, anche perché in Italia l'istituto corporativo ha radici storiche più antiche e, perciò, più profonde e più difficilmente estirpabili che in altri paesi.

**Terzo problema:** che è un naturale corollario del secondo. Il giudizio di «non scientificità» formulato nei confronti della letteratura da parte di discipline — come la storia, la filosofia, la storia della letteratura, la critica letteraria, l'estetica, eccetera — considerate invece «scientifiche», soprattutto da chi le amministra e le gestisce nelle «accademie» universitarie, editoriali e di ogni genere.

Il metodo di questo articolo vuole dunque rovesciare l'antico uso «accademico» e tutto italiano, elaborato soprattutto nelle università

(e questo spiega perché dalle università italiane, tranne il caso Carducci e qualche altro di poco conto, non venne mai né un romanziere né un poeta) di formulare astratte teorie e sistemi ideologici, concettuali e culturali di giudizio col dedurre — solo però *quando* la moralità pubblica del momento ne richieda la necessità, sempre demagogica e retorica — la prassi dalla teoria e mai viceversa; cioè a dire: tale è l'ideologia e tale sarà *dunque* l'intellettuale che la elabora e che la comunica mediante un messaggio in codice, esclusivamente ad altri intellettuali o ad aspiranti tali, di solito in forma di saggio.

Questo articolo tenta dunque un resoconto sullo stato della nostra letteratura col racconto e con l'analisi di tre episodi concreti accaduti in pubblico in occasione di circostanze chiamiamole così «letterarie». Il metodo stesso della indagine dovrebbe avere qualche «chanche» di diventare esso stesso teoria; e, col teorizzarsi, di diventare denuncia di ciò che però non voglio dare per dimostrato, e cioè la denuncia della crisi profonda della nostra stessa letteratura e dunque della nostra stessa cultura nazionale. Se l'analisi avrà rivelato di contenere qualche esattezza, il metodo da me usato avrà anche indicato qualche mezzo non del tutto indegno e inutile per tentare di porre rimedio a quella crisi.

**Primo episodio:** Poco tempo fa, in un teatro affollatissimo di Roma — la quale dopotutto, come capitale, la si dovrebbe anche considerare un centro di cultura e perciò di direttive culturali — uno dei nostri più illustri scrittori, presentato al pubblico da un libero docente di letteratura italiana e da un critico letterario, fece una conferenza. La conferenza aveva presso a poco per tema «La letteratura italiana dal dopoguerra a oggi»; ed era un resoconto — cioè un «render conto» che sarebbe dovuto essere soltanto informativo e democratico — della produzione letteraria di 30 anni nel nostro paese. Alla fine della conferenza, un giovane studente universitario domandò la parola, la ottenne benevolmente e con stereotipati sorrisi dal tavolo della presidenza (o come altrimenti la si vorrebbe chiamare?) dove sedevano i tre intellettuali «notabili», e parlò all'incirca così: «Il conferenziere dovrebbe spiegarmi perché il romanzo italiano mi annoia e mi ha sempre annoiato e perché io, come giovane e come studente, per avere certe risposte a certi quesiti per me fondamentali, mi sono sempre dovuto rivolgere al romanzo straniero, francese, inglese, russo e, soprattutto, americano.»

A quelle parole dello studente, io, come scrittore italiano, mi sentii chiamato in causa. In più, il conferenziere era un vecchio amico mio. Sicché gli domandai a mia volta la parola e sostenni l'idea assai semplice — mi pareva — che forse quel che il ragazzo voleva *dirci* era che semplicemente quei romanzi italiani che noi, cosiddetti scrittori e intellettuali, gli avevamo proposto per anni, fin dalla scuola, non gli erano piaciuti, non lo avevano appagato. E questo era chiaro e lo stesso ragazzo lo aveva proclamato, dissi. Ma — continuai — che cosa significa il suo «non mi sono piaciuti»? Significava qualcosa, e *che cosa*? E noi, noi cosiddetti intellettuali o addetti ai lavori (e qui aggiungerei ai valori), noi «operatori culturali» non avremmo forse dovuto rivedere il nostro giudizio di quei romanzi, senza paura che una revisione critica di essi avrebbe potuto e dovuto comportare anche una revisione critica dei nostri stessi romanzi? E che significato si doveva attribuire a quello che oggi si potrebbe chiamare «gradimento di un prodotto culturale» come il romanzo in generale? Quali richieste e rivendicazioni precise si nascondevano e si travestivano dietro a questa generica reazione del pubblico — o meglio del cosiddetto popolo — davanti ai cosiddetti prodotti culturali; reazione che sempre si traduceva in un neutrale, neutro, sperduto, inoffensivo, prudentissimo, apparentemente generoso e bonario, in realtà soltanto apodittico, definitivo e disperato: «Non mi piace»? Dopotutto — conclusi, e con la dabbenaggine di credere o di sperare che avrei trovato qualche consenso del pubblico, che era per lo più un pubblico di letterati e di intellettuali italiani — dopotutto c'era una gran differenza qualitativa da un punto di vista e letterario e socioculturale in senso generico tra un romanzo come *Le Anime Morte* e un romanzo come *I Promessi Sposi*; e naturalmente una differenza a favore del primo. Così come c'era una gran differenza — e sempre a sfavore nostro — tra un Tolstoj, un Dickens, un Jack London, un Balzac, un Flaubert, uno Zola e un Verga. «Ricordiamoci — dissi — che mentre in Russia al principio del secolo Tolstoj stava scrivendo quello che stava scrivendo e cioè *Resurrezione*, qui da noi non c'erano che Verga e i suoi *Malavoglia*».

Quando a stento finii di parlare — fra le disapprovazioni, l'indignazione e le invettive di tutti — in sala scoppiò una specie di finimondo. C'erano là, in quella sala «illuminata bene», i rimasugli della nostra più tipica rappresentanza letteraria piccolo e medioborghese, vecchie signore compagne di scrittori famosissimi e celebratissimi durante il ventennio fascista oltre che scrittrici loro stesse; ma anche — fra il pubblico in sala e sul palco insieme col conferenziere e coi presentatori — alcuni rappresentanti della nuova «intelligenza» cul-

turale italiana di sinistra, dalla sinistra storica a quella extraparlamentare. Insomma in quella sala gli intellettuali del nostro paese erano tutti, in qualche modo, presenti in quanto erano tutti più o meno rappresentati in modelli archetipici. E sarebbe stato da ridere se non fosse stato da piangere vedere come tutti, a qualsiasi corrente politica appartenessero, erano perfettamente d'accordo nel difendere quei «valori» culturali nazionali sui quali avevano campato in un modo o nell'altro di rendita per la loro intera vita e soprattutto quando questi «valori» culturali nazionali correvano il rischio di dover essere confrontati con analoghi valori culturali stranieri e dunque dovevano affrontare una prova e un pericolo reali per la propria sopravvivenza. Era da piangere e da ridere insieme vedere come gente che per «tutte le altre ragioni ideologiche, politiche o di comportamento» si sarebbe scannata fino all'ultimo uomo o fino all'ultima donna, su questo fatto dei «valori culturali e letterari nazionali» trovava un mutuo e perfetto accordo, quasi un collettivo abbraccio d'amore e una alleanza, un quadrato contro il nemico comune, che era lo «straniero». Credo che se invece di accostar Verga a Tolstoj, io a Tolstoj avessi accostato Emilio Salgari e Edmondo De Amicis, sarebbe accaduta la stessa cosa.

Nel finimondo riuscii a udire frasi come: «*Resurrezione* non è soltanto il peggiore romanzo di Tolstoj ma è in sé un romanzo mediocre e basta». «*I Malavoglia* di Verga come romanzo vale dieci volte *Resurrezione* di Tolstoj». Chi aveva gridato questo — ne sono sicuro — lo aveva inconsapevolmente fatto col criterio col quale chi pretenda, nel paragonare un gigante a un nano, di far vincere il nano, crede di poter ottenere questa vittoria con l'indicare, del gigante, cose da lui giudicate le peggiori e, del nano, le migliori. Mentre la verità è che in un gigante tutto è migliore che in un nano, che in un nano tutto è peggiore che in un gigante; e che il problema, semmai — per il nano, per il gigante e naturalmente per chi giudica — non è quello di credere di veder più piccolo il gigante, ma quello, accettando la sua maggior grandezza, di capire come ha fatto a crescere a quella altezza e, in tal modo, a imparare dal gigante a diventare gigante lui stesso, se gli capita magari di capire che sta giudicandosi nano.

Non era però il caso di mettersi a discutere su *Resurrezione* e su *I Malavoglia* in quel clima generale da Restaurazione. E del resto, quel poco o quel tanto che avevo ingenuamente detto era però già abbastanza perché in sala tra poco stessero per esplodere inni patriottici, gli inni consentiti dal momento storico. Cosicché, come sempre in Italia, il dibattito non riuscì nemmeno ad avviarsi né a raggiungere il punto iniziale di ogni dibattito degno di questo nome, e cioè il

puro e semplice scambio informativo delle reciproche idee sull'argomento sul quale si credeva di star parlando, e cioè sulla letteratura italiana dal dopoguerra in poi e *dunque* sulla letteratura italiana moderna e contemporanea in generale. Sicché, in realtà formulando giudizi a priori e idee preconcepite su questo argomento culturale specifico e formulando il tutto in quel contesto storico — cioè in quella sala, con gli «esperti» o «addetti ai lavori» seduti su un palco, e la folla «praticamente» inabilitata magari anche da se medesima a rispondere — si era ripetuto un antico rito della cultura nel nostro paese. E il rito era consistito nella imposizione di un messaggio mediante una liturgia già conosciuta non solo dagli officianti ma anche da chi vi assisteva; una specie di liturgia magica fatta di parolette magiche e rassicuranti, le quali componevano frasi altrettanto magiche e rassicuranti, le quali a loro volta componevano non idee ma opinioni non dimostrate, ma appunto per questo sedative e rilassanti. Queste frasi avevano lo scopo di far prevalere e accettare — sotto l'etichetta di idee o, se si vuole, di precisazione storica — un atto di obbedienza e di sottomissione al «valore» culturale scelto e dettato una volta per tutte e dall'alto.

A nessuno, fra gli intellettuali presenti, era venuto in mente — né del resto sarebbe potuto venire in mente se non col contraddire la loro posizione privilegiata di intellettuali — di rivolgere a quel ragazzo fin troppo timido e perplesso, tanto timido e perplesso da destar qualche sospetto, le due domande che gli si sarebbero dovute rivolgere, anche perché erano le sole che potevano misurare la sua stessa buona fede; e cioè: «Quali sono questi romanzi stranieri ai quali tu hai alluso? E che cosa ti hanno dato, questi romanzi, che quelli italiani non ti abbiano dato?».

A nessuno era venuto in mente di rivolgere al ragazzo queste due domande per molte ragioni che usciranno alla luce da sole nel contesto di questo articolo. Ma una di queste ragioni, e una tra le più significative, va detta subito; ed era la seguente: nessuno, tra gli intellettuali presenti, anche se aveva letto un romanzo come *Resurrezione* di Tolstoj, lo aveva certamente letto negli ultimi anni o riletto di recente; e in ogni caso lo aveva letto in condizioni tali da non poterlo capire. Sono sicuro che tutti, alla domanda: «Quando lo avete letto?» poiché non erano tanto sagaci da intravedere la nocività della risposta, avrebbero sinceramente risposto con la risposta direi «classica»: «Quando ero un ragazzo o una ragazza». Insomma nessuno tra i presenti sarebbe stato in grado di sostenere una discussione un poco approfondita sul tema più elementare del libro, ad esempio sulla sua semplice trama, sul suo «plot»; e se ne fossero stati provocati,

avrebbe sornionamente risposto che di un romanzo non è il «plot» la *cosa che conta*. Se poi lì in mezzo vi fosse stato un professore universitario di letteratura russa moderna, quello sarebbe stato certo il meno adatto non dico a rispondere ma nemmeno a capire le ragioni che facevano di *Resurrezione* un gigante rispetto a *I Malavoglia*; così come un «italianologo» non avrebbe capito le ragioni che facevano de *I Malavoglia* un nano rispetto a *Resurrezione*. Sicché parlare di *Resurrezione* di Tolstoj con questi «esperti» sarebbe stato come parlare della patologia di un «caso» escludendo la sua anatomia patologica; dal momento che, lo si voglia o no, la trama, il plot, l'intreccio di una narrazione sono l'architrave sulla quale, bene o male, si regge la sua ideologia e, perciò, la parte fondamentale della sua anatomia letteraria.

**Secondo episodio:** La scena cambia, ma di poco. Siamo sempre a Roma, anno 1980, in una grande e benemerita libreria del centro storico, nella quale il proprietario bontà sua (esclamato senza alcuna ironia da parte mia) organizza settimanalmente presentazioni di libri di ogni «disciplina» culturale.

In una di queste «presentazioni», il libro di turno era un saggio di una giovane psichiatra della cosiddetta area cattolica della psichiatria italiana ufficiale contemporanea e dunque universitaria. Suoi «padrini» alla presentazione erano tre intellettuali di non poco conto: un illustre, forse il più illustre rappresentante della psichiatria cattolica a Roma (che è sempre il centro del cattolicesimo, non lo si dimentichi!) «detentore» della cattedra di psichiatria all'università cattolica, psicanalista di gran fama egli stesso e allievo in gioventù di certo padre Gemelli. Questo padre Gemelli (oggi pressoché dimenticato dall'«ambiente») a suo tempo, cioè a Milano al tempo del fascismo, oltre ad essere un affaccendato dispensatore di benedizioni, come prete, a gagliardetti fascisti in partenza per guerre di Etiopia, di Spagna e di Russia, era considerato uno dei padri della psicologia italiana moderna; quando però di psicanalisi non si parlava o, quando se ne parlava, specie in ambienti culturali come quelli di padre Gemelli, ancora più a destra del fascismo ufficiale se questo fosse stato possibile, era per deridere la psicanalisi come scienza, per disprezzarla e per aggettivarla «culturame da feccia ebraica». Erano gli anni dell'immediato anteguerra e le «Auschwitz» successive sarebbero derivate «anche» da qui.

Oltre a questo illustre psichiatra, mio ex compagno di università alla facoltà di Medicina a Milano, c'erano, quella sera al tavolo

della presidenza altre due persone: un altrettanto illustre «cattedratico» neuropsichiatra cattolico, probabilmente allievo del primo; e un giornalista un po' meno illustre, ma sempre — da quel che si poteva capire — dell'area cattolica e della destra culturale.

Ebbene, come il solito, l'autrice del libro che stava per essere presentato e per il quale eravamo tutti colà convenuti, era seduta nel mezzo del tavolo della presidenza. I suoi presentatori, uno dopo l'altro, cominciarono a parlare, *in ordine alfabetico*. Cioè a dire, chi aveva il cognome che cominciava con la G parlava prima di chi aveva il cognome che cominciava con la M. E tutto ciò doveva sortire presso il pubblico un duplice scopo: *primo*, quello di dimostrare che, ai vertici del potere culturale, le vecchie gerarchie abituate a priorità e a privilegi di ogni tipo, erano *praticamente* sparite. Adesso vigeva un democratico livellamento nel quale le disuguaglianze individuali potevano essere contrassegnate al massimo dai nomi e dai cognomi di ciascuno; *secondo*, quello di una esortazione a fare altrettanto, a qualsiasi livello della scala sociale ci si trovasse, come a dire: state bene così come state purché cerchiate e troviate un certo ordine nel quale ciascuno possa esistere.

E tutto questo appariva come un tentativo di persuadere il pubblico che — una volta stabilite una certa tranquillità e precisione nell'organizzare una delle cose meno pertinenti con la sostanza della giustizia «distributiva» del vivere quotidiano e del destino di ciascuno, come per esempio l'infilare nell'urna la propria scheda elettorale ogni quattro anni — in tutto il resto fossero date per dimostrare l'uguaglianza e la giustizia. Come a dire: se tu, che fai lo spazzino, il giorno che voterai non sarai preceduto in questa tua azione del votare dal capo dello stato in persona, ma se, chiamandoti per esempio Brambilla e il capo dello stato chiamandosi Rossi, tu *dunque* avrai il diritto e il dovere di votare prima di lui, nel caso vi trovaste nella stessa fila davanti all'urna, anche *in tutto il resto*, se tu avrai avuto di meno del capo dello stato o quel che avrai avuto lo avrai avuto *dopo* di lui, ciò sarà dipeso da nient'altro che da un certo ordine, in qualche modo ineffabile ma non misterioso e sicuramente non sovraffattorio ma equo. Un «ordine» che corrisponde *grosso modo* all'ordine appunto dell'alfabeto. Si può discutere l'ordine dell'alfabeto oppure quello dei numeri che corrispondono alle ore su un orologio?

In ogni caso, in quella libreria, tutti i presentatori del libro della giovane psichiatria esordirono con il loro forbito discorso, naturalmente preparato in precedenza con accuratezza e fin nei dettagli, con due promesse-precisazioni, anzi con una prima premessa la quale includeva la seconda senza che perciò occorresse «splicitarla». La pre-

messa era questa: chi parlava e presentava il libro e la sua autrice non capiva perché fosse stato invitato a parlare e a presentare quel libro; e questo invito, da parte della pur «lodevolissima e prestigiosa studiosa» della quale si presentava il libro, nel medesimo tempo lo lusingava e lo stupiva. Ora, a parte il fatto che c'era qualche ragione di perplessità nel dover considerare credibile che uno potesse stupirsi, cioè, in questo caso, «bonariamente confondersi per incomprendimento» che gli si chiedesse la sua presenza per uno scopo che egli nel medesimo tempo dichiarava di giudicare pregevole, meritorio e «gratificante», uno scopo che lo lusingava, a parte ciò, il giornalista per esempio dichiarò, con una improntitudine di cui nessuno, fra i presenti, avvertì la sua motivazione, che lui *forse* era stato invitato perché — a parte la sua amicizia e la sua stima per l'autrice del libro — il libro stesso parlava *tutto sommato* di nevrosi, e lui, in quanto giornalista, era un nevrotico. Il nesso fra i tre fatti — che lui in quanto giornalista era nevrotico, che il libro parlava di nevrosi e che per questo egli era stato chiamato a presentarlo — appariva a dir poco paradossale. Perché non chiamare a presentare il libro uno straccivendolo allora, se si fosse potuto avere a disposizione uno straccivendolo nevrotico?

Ora, facendo io lo scrittore da parecchi anni e conoscendo certi meandri, certe quinte della attività editoriale, non mi risultava certo difficile capire perché la signora che aveva scritto quel libro sulla nevrosi avesse chiamato il giornalista radiotelevisivo a presentarglielo in una libreria. Quel che mi stupiva era però il fatto che fra il pubblico nessuno pareva volersi accorgere di questo palese inganno nascosto così male fra le parole di stupore del giornalista, di questa ennesima «excusatio non petita accusatio manifesta»; dal momento che, ne sono assolutamente sicuro, nessuno fra il pubblico ignorava una delle più elementari nozioni riguardanti attività come quella di cui si stava celebrando il rito, e cioè attività cosiddette culturali: la nozione che quando ad esempio si sia scritto un libro, oggi, in Italia, come del resto in tutto il mondo culturale occidentale (che è anche il solo che io conosca) la sola cosa da fare per dargli un poco di vita, almeno un poco di vita stentata, cioè la sola cosa da fare per riuscire a venderlo quel tanto che il suo autore riesca a persuadersi di non averlo scritto invano e perciò a conseguire lo scopo per cui lo si è scritto, che è verosimilmente quello di comunicarne il contenuto al maggior numero di persone possibile, è di «pubblicizzarlo» con quei mezzi che sono i più potenti: e cioè con la radio e con la televisione.

Questa premessa — di un lusingato stupore da parte del presentatore di essere stato invitato a parlare — era ogni volta dichiarata

con abile, sorniona e sorridente bonarietà la quale non nascondeva per nulla, perché non le occorreva, il particolare che una precedente amicizia legava il presentatore all'autrice del libro. E in tal modo, senza «esplicitarla», si otteneva anche la seconda premessa al discorso e alla presentazione, assolutamente indispensabile pure questa; e cioè la completa imparzialità di giudizio sull'autrice e sul libro, da parte del presentatore. Cosicché il presentatore diventava una specie di casuale *deus ex machina*, apparso a quel tavolo per volontà di chissà chi o per chissà quale fenomeno naturale e — così come tutti i fatti della vita prepotentemente casuali — diventava per ciò stesso prepotentemente necessario. La necessità dei fatti prepotentemente casuali e rivendicati spudoratamente come tali è un dono metafisico che risparmia la curiosità, la fatica e dunque l'impegno della propria intelligenza a scoprire i nessi e le cause dove nessi e cause esistono, e cioè dappertutto. Il far credere assolutamente necessaria una certa casualità è sempre stato un modo per impadronirsi metafisicamente e in concreto degli esseri umani risparmiando loro il laborioso obbligo del trovare cause alla necessità e in tal modo altalenando in ciascuno e di continuo i termini della equazione e cioè facendo diventare sempre casuale ciò che è invece soltanto necessario e facendo diventare sempre necessario ciò che invece è soltanto casuale.

Oltre a ciò, la credibilità di ogni presentatore e della assoluta necessità e casualità della sua presenza, lì, nel luogo dove stava e delle cose che andava via via dicendo era come innaffiata dal prelibato vino di qualche «riserva» ideologica o culturale — amabile ma sempre «riserva», così come il vino migliore è anche il più difficile per digestione e per possibilità di apprezzarlo — e di qualche critica anche severa sul libro in questione. Come a dire: il vino, sì, è pregiato, ma la prossima volta, proprio perché di vino pregiato si tratta, sarà bene mescerlo da una bottiglia migliore o in bicchieri di un cristallo più antico, eccetera.

Alla fine, il risultato — cioè il fatto che qualsiasi tipo di discorso sul libro sarebbe stato «accettato» e dunque sarebbe stato accettato il libro stesso — era dato per scontato ancora prima che la sua «offerta» fosse stata fatta; come a dire che in un'asta il prodotto era già dichiarato venduto prima ancora che il banditore non tanto ce lo descrivesse quanto ce lo mostrasse.

Alla fine della triplice presentazione, conclusi i riti delle reciproche citazioni e complimentazioni da parte dei tre presentatori «illustri», accreditati e «addetti ai lavori», parlò l'autrice del libro. Vi furono altri ringraziamenti e altre citazioni, da parte sua, dei presentatori, citazioni tipo «come giustamente rileva il tale» o «come acutamente

ha osservato il tal altro» eccetera, altri complimenti. Ma non vi fu alcuna risposta — da parte dell'autrice — ai quesiti dell'esordio posti dagli stessi presentatori e cioè al perché lei avesse chiamato proprio loro e non altri a presentare «pubblicamente» il suo libro. Insomma non vi fu nessuna spiegazione — da parte dell'autrice del libro — del perché lei avesse chiamato proprio quei tre a presentarglielo invece che, diciamo, i primi tre lettori intelligenti del libro, magari del tutto «casuali» o addirittura parenti.

Del resto, avrebbe l'autrice potuto dire la verità? Cioè avrebbe potuto dire: voi due psichiatri vi ho chiamati per ottenere «credenziali» per il mio libro e per me stessa nel mondo «ufficiale» della psichiatria universitaria dove io opero, e a te, giornalista, ti ho chiamato perché tu mi aiuti a ottenere buone recensioni o interviste televisive? No, non avrebbe potuto, senza rivelare i due fronti sui quali sempre si agita il mondo culturale e dà battaglia, il fronte cosiddetto «accademico-professionale», interno, e il mondo «divulgativo-profano-commerciale», esterno.

Ora, gli psicologi in generale, più di qualsiasi altra categoria di intellettuali, proclamano se stessi, con le parole e con la apparente tolleranza del comportamento e del giudizio proprio e altrui, «portatori» non del nuovo «verbo», ma di un modo assolutamente nuovo, originale e infallibile di interpretare e di ricostruire il solito vecchio «verbo». Sicché risultava abbastanza penoso questo spettacolo di tar-tufismo e di camuffamento proprio da parte di psicologi, cioè di intellettuali i quali non fanno che parlare di «consapevolizzazione» e di «consapevolizzarsi», cioè di capire e di disvelare le ragioni e le motivazioni «occulte» del pensare e dell'agire dell'uomo in generale e dunque anche di se stessi. Adesso che si trattava di «disvelare» se stessi, le proprie motivazioni e le ragioni vere e non salottiere delle proprie scelte e del proprio comportamento, si rivelano più «truccati» di attori sulla scena. Erano psichiatri dell'area cattolica. Ma se fossero stati dell'area «laica» sarebbe stato anche peggio. E io che sono un intellettuale laico non ho alcuna difficoltà ad ammetterlo. Se fossero stati psichiatri «laici» sarebbero stati più cupi, più severi, meno «goderucci» e meno bonari. Nonostante fossero psichiatri, la loro eredità di potere risultava più antica — come cattolici — e perciò più sicura e meno bisognosa di dispotismo apparente che se fossero stati psichiatri laici. E forse il loro «errore» consisteva nella sostanza antica della loro stessa «intellettualità», nel loro stesso ruolo di intellettuali.

In ogni modo, come l'autrice ebbe finito di parlare, vi fu qualche intervento timorato da parte del pubblico. Una signora molto anziana e piuttosto malandata in salute domandò all'autrice del libro

che cosa avrebbe dovuto fare per raggiungere la serenità. E l'autrice glielo spiegò con belle e gentili parole, ma in sostanza con un solo consiglio: legga il mio libro e lo saprà. Un prete in «borghese» che si qualificò come «operatore nel campo della psichiatria e della sociologia» si gettò in una lunga perorazione in favore della alleanza fra teologia e psicologia, sostenendo da un lato che Freud, in fondo e nonostante certe sue affermazioni più che altro *marginali*, era stato un uomo e uno scienziato profondamente religioso (sic!) e dall'altro che Lacan (uno psicanalista che in questi anni sta andando forte, a quanto pare) alla domanda di non si sa che allievo: chi finirà col vincere, la psicanalisi o la religione? aveva risposto la religione perché è più divertente o meno noiosa; il che a quanto pare era quasi la stessa cosa.

A questo punto, prese la parola lo psichiatra-psicanalista-presentatore più anziano e più illustre. La sua bonarietà era d'un tratto sparita, e perfino il suo sorriso. Rispose a quel giovane e aitante prete in borghese una cosa soltanto e, in più, con voce decisamente dura; e cioè che Lacan era stato «radiato» dalla Società di Psicanalisi. E con ciò fu chiaro — per tutti coloro che poco poco sapessero che specie di nuova chiesa fosse la Società di Psicanalisi — il perché l'anziano e l'illustre psichiatra-psicanalista fosse appunto il più illustre e, evidentemente, il più ossequiato fra i presentatori del libro. Egli era colui che pigliava come si dice due piccioni con una fava; da una parte non permetteva che si ironizzasse sulla psicanalisi dandola magari come perdente seppure l'antagonista era un affiliato a un sodalizio del calibro della chiesa cattolica o addirittura della religione in generale; dall'altra restituiva severità a qualsiasi discorso potesse essere fatto sulla chiesa cattolica e sulla religione, impedendo che si potesse dire, di entrambe, che erano divertenti. E, con ciò, dimostrava la precarietà e la relatività del suo atteggiamento tollerante e bonario rispetto a un ipotetico e analogo «operatore culturale» laico, così come ho creduto di dover affermare poco fa. Nel suo fondo, c'era pur sempre il fazioso fanatismo del religioso. In più, era forse religioso due volte e, perciò, due volte fanatico e intollerante; come psicanalista e come cattolico. E in poche parole eliminava dalla cultura — e dunque dalla vita — quel senso del divertimento e del giuoco senza il quale la vita diventava una morte.

A questo punto, chiesi e ottenni la parola all'illustre professore, che del resto conoscevo molto bene perché eravamo stati studenti alla medesima facoltà di medicina, a Milano, tanti anni prima. La parola mi fu molto benignamente concessa.

Poichè nei discorsi dei presentatori e forse anche in quello dell'autrice del libro, una certa voce era come rimbalzata più volte, e cioè la voce che la psicologia moderna era nata negli ambulatori dei medici dell'800, io esordii dicendo prima di tutto che negli ambulatori dei medici dell'800, così come in quelli del '900 erano al massimo nate le endovenose e poi che nessuno dei presentatori, nei loro dotti e ampi discorsi aveva creduto di dover dare, come si dice, a Cesare quel che è di Cesare; e cioè nessuno aveva ricordato che la psicologia moderna era nata, *semmai*, dalla grande rielaborazione del pensiero soprattutto letterario e poi filosofico del XIX secolo, nessuno aveva citato la spropositata passione culturale e intellettuale di Sigmund Freud verso i romanzieri e i poeti del suo tempo (bastava leggere il carteggio Freud-Schnitzler nel quale non era Schnitzler a rivolgersi a Freud come a un maestro ma, tutt'al contrario, era Freud a rivolgersi al romanziere e novelliere Schnitzler come a un maestro) nessuno aveva citato la spropositata devozione e la febbrile ansia di Freud di spiegare, soprattutto a se stesso, l'enigma della grandezza di un Dostojewskij, devozione e ansia che, suppongo, si erano «storicamente» tradotte e incarnate in Freud col prendere e catturare le idee di Dostojewskij, collocarle in un sistema e inventare per questo sistema la prova del nove della ripetibilità galileiana del fenomeno fisico, cioè a dire trasformare in *qualche altra cosa* lo spettacolo grandioso e unico della tragedia umana offerto da Dostojewskij una sola volta e precisamente nel fatto «tragico» da lui narrato. *Questa altra cosa* poi non consisteva in altro che nella elaborazione di mezzi e di strumenti di un supposto (ma la parola «supposto» non la dissi) dialogo fraternizzante e liberatorio fra «terapeuta» e «paziente», dialogo ripetuto praticamente «all'infinito» in quei cinquanta minuti ripetuti a volontà, nel tempo, e sempre riconfermati dal consenso del «paziente»; e, perciò, sempre con l'ostentazione dello schema «ripetibilità del fenomeno» per dare consistenza «scientifica» all'intero *affaire*. E tutto ciò, come se il principio galileiano — da solo e in se stesso, svuotato e deprivato della verifica dei risultati che una ripetizione «artificiale e di laboratorio» di un fenomeno necessariamente comporta per risultare credibile e attendibile — potesse bastare a dar nome di «scienza», che è nome oggi chissà perché più credibile che non quello di arte, a quella attività dialogica o supposta tale che si chiama psicanalisi. Che poi l'attività psicanalitica, in sé, sortisse risultati pratici come si dice degni di nota e, in ogni caso, si attuasse al fine, magari lodevole e non certo disprezzabile (se vero e efficace in sé, *in quanto tale, però*) di ottenere un cosiddetto risultato terapeutico, su questo ci si poteva anche esimere dal discutere.

E però continuai a sostenere che nessuno, fra i presentatori di quel libro di psichiatria, sentendosi giustamente obbligato a fare certi discorsi generali sulla psicologia e sulla sua origine, aveva citato la famosa esortazione di Freud: «ascoltate soprattutto i poeti», nessuno aveva citato un libro dell'ottocento, tuttora sepolto ed emarginato nel ghetto e nell'ergastolo della corporazione cosiddetta filosofica e che, a detta di uno dei maggiori pensatori e romanzieri del nostro secolo, Thomas Mann, era stato una delle radici fondamentali della psicologia moderna, e cioè quel *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer completamente ignorato da tutta la psichiatria e da tutta la psicologia moderne e contemporanee in senso lato. Nessuno aveva citato un libro di sociologia, quella *Teoria della classe agiata* di Veblen che più di ogni altro libro «settoriale» aveva disacrato il mondo societario e aveva ottenuto ciò con l'uso spregiudicato e «carnale» anche della psicologia moderna.

Alle mie argomentazioni, rispose lì per lì senza rispondere per nulla, lo psichiatra più giovane e meno illustre. Egli disse, in sostanza, una sola cosa: e cioè che io ero andato «fuori tema»; antica e «apparente» critica per dirottare e per tacitare argomentazioni scomode. Assai più che con il maieutico silenzio socratico, questa «apparente» argomentazione critica aveva a che fare con il metodo inquisitoriale classico: quello della critica fondata sul sospetto e sulla ipoteca della malafede «proiettata» sulla persona criticata. E questo metodo invece e alla fine smascherava sempre se stesso; e da argomentazione critica si rivelava sempre in una accusa che travestiva la persona criticata in persona accusata.

Cosicché io non risposi. E lì per lì considerai chiuso, perché impossibile, ogni discorso. Ma, subito dopo, si incaricò di rispondere per me lo psichiatra più anziano e più illustre, il mio ex compagno di università. Con un volto solo un tantino meno bonario e più severo, ma non certo accigliato e autoritario, con un volto semmai autorevole egli disse — citando molte volte il mio nome, non tanto come se esso fosse un nome noto e come se lui sapesse bene che era noto, ma come se tutti dovessero saperlo — disse che, nonostante io avessi posto le mie argomentazioni in modo provocatorio, le mie argomentazioni andavano prese sul serio. In tal modo, egli criticando il discorso dello psichiatra più giovane che lo aveva preceduto, ristabiliva la sua personale autorità con una critica all'interno del suo proprio «gruppo» e del suo proprio potere; il che costituiva il massimo delle sottigliezze. Insomma, contraddicendo ciò che aveva detto il suo collega-allievo, egli fece capire che quel che io avevo detto era degno di una risposta. Che subito si affrettò a dare, come se, avendola pre-

vista, già ce l'avesse nella tasca della giacca. E in tal modo, prima ancora di rispondermi, con quelle poche parole si era armato di una terza corazza.

Le prime due egli se le era indossate quando si era seduto a quel tavolo come presentatore del libro e quando si era seduto a quel tavolo con le qualifiche professionali che gli competevano e, perciò, come il presentatore e interlocutore intellettuale numero uno del libro e della serata culturale. Adesso, con questa triplice corazza, rivolgendosi sempre a quel suo collega più giovane che aveva liquidato il mio intervento in poche parole (fuori tema) e mai a me, egli fece *sinceramente*, una seconda premessa, oltre a quella che le mie argomentazioni erano state, sì, provocatorie, ma degne di risposta. Egli dichiarò che «di letteratura non era competente e che di questo gli dispiaceva», con il tono però di chi dica che il suo lavoro è tale — così esclusivo e totalizzante — che non concede spazio per altri interessi, soprattutto per interessi «ameni e divertenti» come le opere della letteratura romanzesca o filosofica. Insomma, disse di non saper *nulla* di letteratura. E poi aggiunse presso a poco questo: nonostante due o tre medici dell'ottocento (e qui egli fece due o tre nomi assolutamente sconosciuti, «tecnici», cioè secondo lui giustamente ignoti a un dibattito culturale più generale sul tema, due o tre nomi o tre autori della cui ignoranza, da parte mia, egli doveva essere assolutamente sicuro, due o tre nomi che non erano certo quelli di Charcot o di Bleuler o di Pavlov) i quali avevano contribuito in modo fondamentale alla nascita della psicologia moderna, essa però non sarebbe certamente nata senza l'apporto ideologico del pensiero dei filosofi e dei letterati dell'ottocento.

A un certo punto, dopo che da parecchi minuti aveva smesso di citare il mio nome e nell'esatto momento in cui dovette credere che il mio nome e dunque ciò che io avevo detto fossero stati già dimenticati dal pubblico, fece proprie e nel modo più plateale e spudorato, le mie argomentazioni e costruì tutto il suo discorso. Un discorso levigato, rotondo, arguto, privo di riferimenti libreschi, di nomi di autori e di pedanteria, intelligente e colto senza essere erudito; un discorso sulla gratitudine che la psicologia moderna in generale doveva alla cultura letteraria e filosofica dell'ottocento, senza beninteso sognarsi di citare i tre grandi nomi che io avevo cercato di evocare e cioè quelli di Schnitzler, Dostojewskij e Schopenhauer, ma restando così come si usa dire sul generico.

Come poteva — questo illustre intellettuale del nostro tempo — difendere e esaltare adesso ciò che poco prima aveva dichiarato di ignorare? E difenderlo e esaltarlo con il continuare a ignorarlo, dal

momento che ne taceva il nome? Se mai si era visto come anche la «citazione», così come il silenzio e ogni altra cosa l'uomo scelga di fare, può essere in se stessa e in quanto tale, necessaria o inutile, seria o fatua, in buonafede o in malafede, sincera o bugiarda; questo era il caso. Come poteva dunque — questo intellettuale del nostro tempo — dire davanti a un pubblico non del tutto culturalmente sprovveduto cose così apertamente, spudoratamente inconsistenti e contraddittorie? Lo faceva perché poteva farlo. E poteva farlo perché le sue credenziali culturali presso il pubblico apparivano «tali» che potevano essere usate per l'accesso a qualsiasi «stato» culturale e a qualsiasi «pronunciamento» senza dover per questo dimostrare di conoscere le strade, l'ideologia o la semplice bibliografia di quello stato e di quel pronunciamento. Come a dire, il suo blasone intellettuale era tale che, oltre al suo castello — la psichiatria — gli conferiva un diritto di proprietà e una opzione per tutti i castelli.

E, in tal modo, la sostanza delle mie argomentazioni si sarebbe come dissolta in quel suo levigato discorso che me le aveva fagocitate. Del mio discorso invece sarebbe rimasto il ricordo di quel suo giudizio (provocatorio) — marchio e anatema insieme — che lui vi aveva applicato sopra come una etichetta. Nell'essere stato accolto, recepito, lodato, citato, io ero stato nel medesimo tempo — come eventuale intellettuale che lo contraddiceva, lo contrastava e, nel far ciò, doveva apparirgli anomalo — adoperato, manipolato, trasformato, mangiato e nemmeno espulso, abbandonato e usato come escremento per fertilizzare qualche successivo terreno ideologico-culturale, ma rlicato con chissà quali altri nomi e idee.

**Terzo Episodio:** Un giovane amico, assistente di università nella Facoltà di storia moderna, che io in lunghi anni di discussioni avevo convinto a questa semplice verità «Essere il romanzo e la poesia tra le fonti fondamentali per la ricerca storica, sociologica, antropologica e per qualsiasi disciplina che attenga alla conoscenza dell'uomo e dunque per tutte le discipline», discuteva un giorno, durante un seminario, con alcuni assistenti e studenti nella sede della sua Facoltà in Roma, il tema della demonologia, oggi di gran moda. Egli stava esponendo alcune sue idee sul perché il fenomeno della Inquisizione con relativa caccia alle streghe (che tra l'altro era stata anche per il 40% una caccia agli stregoni e questo però oggi, con la caduta del femminismo in un bonapartismo e in un razzismo soltanto beceri, era regolarmente taciuto) si fosse «concentrato» in due secoli, il 500 e il 600 e non fosse mai esistito né prima né dopo tale periodo storico.

Nell'ambito della ricerca di questi «perché», che il mio giovane amico andava esponendo, egli rammentò il fatto che il «personaggio» del diavolo — che incarnava l'infrazione e la trasgressione — era stato ben tollerato prima del '500, specialmente nella cultura contadina del villaggio, e che, prima del '500, si era sempre dato quasi per scontato che nel gran spettacolo che l'uomo dà di se stesso, sulla scena della vita e del mondo, vi fosse anche questa «parte» affidata al diavolo e al momento cosiddetto diabolico dell'uomo. E, per convalidare le proprie tesi, il mio giovane amico storico aggiunse che certe culture ancor oggi viventi e prospere sopportavano assai bene la presenza del «diabolico» col rappresentarlo letterariamente magari in racconti cosiddetti fantastici nei quali esso era mescolato assai bene con la vita quotidiana; e che queste rappresentazioni letterarie del diabolico stavano lì, in quelle culture, appunto a testimoniare quella tolleranza di esso, «anomala» per il nostro tempo storico, così come certi fossili di certe specie animali oggi estinte ma soprattutto certi ritrovamenti «assurdi» di animali ancor vivi, mentre sarebbero dovuti esser morti da millenni, di quelle stesse specie ridotte a «fossili», dimostravano non tanto che quelle specie — che oggi sarebbero state giudicate «anomale» se non «impossibili», cioè diverse e da combattere e da distruggere — erano *veramente esistite*, ma che esse *sarebbero potute esistere ancora oggi*, solo che le culture successive e dunque le successive volontà umane *le avessero tolte e accettate*.

E, a conferma delle proprie argomentazioni, citò la cultura ebraica e un narratore ebreo contemporaneo, anzi yddish, assai noto, stigmatissimo nei cosiddetti circoli intellettuali del mondo occidentale e perfino premio Nobel, I. B. Singer. Il mio amico disse che nelle opere narrative di Singer il diavolo aveva cittadinanza come qualsiasi altra «dramatis persona» di altri romanzi di altri autori e vi figurava né più né meno come un Arlecchino nella commedia italiana dell'arte; e cioè come qualcuno col quale fare i conti e giocare, anziché come qualcuno col quale fare la guerra al semplice fine di distruggerlo solo perché anomalo e «diverso». E se era vero — così come appariva del tutto verosimile e come perfino Oscar Wilde aveva sostenuto — che era la natura a imitare la vita e non la vita la natura; tutto questo significava che ancor oggi, presso gli ebrei, il diavolo e la sua idea godevano di una cittadinanza perlomeno diversa che presso molti altri popoli e genti, e naturalmente erano *in qualche modo* accettati e vissuti e non semplicemente *esorcizzati e negati*.

Questo disse il mio amico. E uno studente o un assistente del seminario, evidentemente a nome di tutti, gli rispose che il riferimento a Singer non era pertinente in quanto, essendo Singer uno scrittore

di romanzi e di racconti, la sua era una cosiddetta «opera di fantasia» e *dunque* «non scientifica» e non poteva costituire un reperto utile al fine della conoscenza storica di un certo fenomeno. Insomma, si trattava del problema delle fonti. E ancora una volta, tra le fonti richieste per una ricerca storica, la letteratura romanzesca, la letteratura cosiddetta «fantastica» veniva esclusa come indegna e inadeguata per il raggiungimento di una verità storica. E così si chiuse la discussione. E io, come conclusione di questo terzo episodio, vorrei aggiungere una osservazione così ovvia da sembrar banale. Ma tant'è, si deve pur correre il rischio di sostenere che «le verità più elementari non hanno bisogno di grandi e complicate coperture di linguaggio e di citazioni». E questa è appunto l'osservazione tanto ovvia da sembrare banale.

Ora, questi tre episodi mi sembrano sufficientemente dimostrativi di tre condizioni nelle quali «giace» la nostra letteratura nazionale da sempre.

Il **Primo Episodio** (quello della conferenza letteraria nel teatro) vuol dimostrare che la nostra letteratura non si è mai veramente confrontata con le letterature di altri paesi. Sfido chiunque si occupi di queste cose a trovare, in un qualsiasi scrittore italiano di ogni tempo, una lamentela patetica ma anche commovente, vera, sincera, coraggiosa e soprattutto dimostrativa di una grande cosapevolezza come quella dello scrittore inglese Stevenson. La quale è, sì, una lamentela, ma anche un zoliano «j'accuse», preciso e circostanziato nella sua ideologia, seppure generico nella sua formulazione; un «j'accuse» contro la repressione culturale e espressiva operate dal potere politico (e da chi altro sennò?) del momento, nel suo paese. In non so più in quale suo libro, Stevenson scrive che in Inghilterra la condizione letteraria è difficile a causa di una insufficiente libertà espressiva concessa agli scrittori, a causa del fatto che la libertà espressiva è insomma quasi del tutto negata agli scrittori dal potere politico, e che dunque lui, come narratore, sarebbe certo potuto diventare più vero, più sincero e dunque più grande in paesi come la Francia nei quali il potere politico lasciava i suoi cittadini più liberi di esprimersi «magari soltanto con le parole» (la frase tra le virgolette è mia).

Ora, quale cittadino italiano, che per ventura o per sciagurata scelta sia stato anche «scrittore», ha mai *osato* una simile confessione di impotenza, una confessione di illibertà civile e di non-creatività societaria così concrete, motivate, esplicite, «realistiche»? Da noi le crisi di impotenza letteraria, le astinenze della creatività romanzesca e poetica, le cadute della fantasia e dell'estro inventivo sono sempre state attribuite — nelle memorie dei nostri disgraziatissimi narratori

e poeti, per lo più miserabili in vita e gloriosi e ricchi, da postumi, nel ricordo e nei guadagni testamentari dei pronipoti — ad insufficienze soltanto individuali, loro, dei narratori e dei poeti, ai loro cattivi amori, ai loro peggiori umori, alle loro stramberie, alle loro crisi «esistenziali» così come le si chiamerebbero oggi o alle intemperie familiari e *sempre* però individuabili, come quella attribuita al Leopardi. Quale poeta italiano avrebbe mai osato prima di tutto riflettere sul problema della creatività, poi circoscrivere e «isolare» questa riflessione nella riflessione sul «tragico» e sulla tragedia, e poi ancora formulare il proprio pensiero con tanta libertà come fece Hölderlin con questa semplice proposizione: «Se penso un oggetto come possibile, ripeto soltanto la coscienza precedente, grazie a cui esso era reale. Non si dà per noi alcuna possibilità pensabile, che non sia stata realtà?»

Il nostro è pur sempre il paese detto dei sogni, ma probabilmente della narcosi e della illusione, mai di un reale realizzabile e possibile e, comunque, chiamato col suo vero nome.

Leopardi? Fin dalle elementari, da noi, ci vien detto che Leopardi scrisse quel poco che scrisse (ed è già cosa rara che si osi affermare il semplice fatto che scrisse *poco*) perché era brutto, infelice, gobbo, quasi storpio, e perciò privo dell'amore delle donne, in gravi difficoltà con la famiglia, soprattutto col padre. Le difficoltà col padre oggi vanno di moda molto più che non le difficoltà con la madre.

Ma, ripeto, tutto questo lo si direbbe se qualche «addetto ai lavori culturali» osasse mai, nel nostro paese, sostenere che appunto Giacomo Leopardi scrisse poco. Da noi invece non si osa nemmeno dire questa semplice verità; cioè da noi, per quanto riguarda le lettere e in generale la cultura, si è ancora in una preistoria o prostoria della coscienza critica delle proprie mancanze e delle proprie sconfitte. Si potrebbe paragonare questo nostro tempo, riguardo alla cultura, al tempo del più feroce sfruttamento della classe operaia — quando lavoravano bambini di otto anni nelle fabbriche o quando bambini di dieci anni erano impiccati per il furto di una mela — durante il quale non era nemmeno possibile affermare che vi fosse sfruttamento.

Il «caso» Leopardi è appunto tipico. Esaminiamolo un poco, quel tanto per aprire almeno uno spiraglio sull'intero problema. Come è possibile il non lieve particolare che non solo la gloria ma la stessa grandezza di un poeta grande e glorioso — e Leopardi, nonostante la sua gloria e l'esiguità, direi la timidezza della sua opera, è un grande poeta — siano però affidate a così poco, a qualche decina di pagine di poesia? Ci si è mai chiesti perché Leopardi scrisse così poco? E ci si è mai chiesti come sia possibile la contraddizione fra quel «po-

co» che scrisse e la grandezza poetica di esso? Come è possibile che uno che riesca ad essere così grande in qualcosa, si limiti poi a questo punto e in quella stessa cosa?

Io certo non voglio *qui* affermare il rovescio della dabbenaggine di quel tale commerciante di frigoriferi, vecchio poetastro milanese (senza alcun disprezzo da parte mia per i commercianti di frigoriferi in quanto tali) il quale una volta mi disse: «Ho scritto più di 100.000 versi. Su 100.000 versi non vorrà dirmi che *almeno* 100 non siano straordinari?! Se dunque 100 dei miei versi sono straordinari, io, come Leopardi, ho conquistato l'immortalità». Il problema non è quello di mettere in dubbio la grandezza poetica di Leopardi perché Leopardi scrisse poco; così come non sarebbe quello di mettere in dubbio la grandezza artistica di una statua greca perché le mancano le gambe, le braccia o addirittura il capo. Il problema è quello di chiedersi: perché e in quali circostanze Leopardi scrisse *così poco*; così come — riguardo alla statua greca — bisognerebbe chiedersi: perché gambe, braccia e capo sono stati distrutti e dove sono andati a finire? Se Leopardi è grande in quel *poco* che ha scritto — e lo è — è grande in quanto è ricco di una straordinaria vitalità di pensiero e di una eccezionale creatività. Ora, perché questa vitalità e questa creatività hanno lavorato, giocato e prodotto così poco in lui?

A un certo punto dello *Zibaldone*, Leopardi pronuncia — nero su bianco — un proposito solenne. «Voglio riscrivere il *Don Chisciotte*» scrive. Presso a poco nel medesimo periodo storico — decennio più decennio meno — Dostojewskij nel suo *Diario di uno scrittore* scrive la stessa cosa, formula il medesimo proposito, quasi con le medesime parole. Ma la semplice differenza fra Leopardi e Dostojewskij consiste in ciò: Dostojewskij lo riscrisse, il *Don Chisciotte*. E la Russia e l'umanità intera ricevettero il legittimo guadagno, la doverosa conquista e la vittoria antirepressiva di un libro come *L'Idiota*; che è l'aggiornamento ottocentesco della solitaria grandezza dell'uomo più folle, e più sano, più necessario e più vero del mondo, dell'eterno Don Chisciotte.

Leopardi invece non scrisse nulla. Credo che la domanda non debba essere: perché Dostojewskij scrivendo *L'Idiota* riscrisse il *Don Chisciotte* così come si era proposto? La domanda vera è: perché Leopardi, che si era proposto la stessa cosa di Dostojewskij, non ne fece nulla, non scrisse nulla? E sostenere che questa sarebbe una domanda oziosa e antiscientifica fa parte di quella metodologia pseudoscientifica che io chiamerei, qui e subito, un metodo antico come il potere stesso; che in definitiva consiste nello scoraggiare e nel calunniare tutto ciò che può mettere in discussione uno «status quo» e un «establish-

ment» del medesimo potere culturale. Il quale trova, nello stesso prodotto artistico depresso, «non fatto» (come il caso Leopardi), omesso, estraniato, oscuro, illeggibile, le ragioni e i mezzi della propria sopravvivenza.

Dunque Dostojewskij scrisse *L'Idiota*, e tanto basta per ora. Se poi un libro come *L'Idiota* fu museizzato in tutto il mondo civile contemporaneo e se, in gran parte della sua «propulsione ideologica ed emotiva» fu trasformato in statua di ghiaccio, se il nucleo «radiante» dei suoi messaggi di carne — messaggi esplosivi sotto il miele della poesia, dell'ironia e della inevitabile metafora, dissacranti, eversivi e «terapeutici» — se quel nucleo radiante del libro fu, in gran parte e nei decenni successivi, neutralizzato, massacrato, fatto sparire; questo è un altro discorso. Ma *L'Idiota* fu scritto; e per ora sta là, in quelle morte biblioteche che un giorno potranno spalancarsi alla vita. Ma fu scritto. Fu scritto forse solo a causa del fatto che ciò avvenne in un paese contraddittorio come la Russia zarista, in cui il potere centrale era ancora troppo occupato dal piacere di godere se stesso come potere e perciò troppo distratto dal fondamentale problema di conservarlo contro tutti gli attentati — come quelli della cultura — e ancora troppo ignorante per sapere che un autocompiacimento e un autogodimento eccessivi fanno correre gravi rischi a chi appunto il potere lo possiede e distraggono da tutto ciò che può metterlo in pericolo, come le idee di un libro. Ma *L'Idiota* fu scritto. E tanto basta.

Ma perché Leopardi invece non scrisse il suo *Idiota*? Per poco che uno conosca il *Don Chisciotte* di Cervantes, *L'Idiota* di Dostojewskij e l'opera di Leopardi, non può non credere che se c'era un artista destinato per grandezza e per genio a «riscrivere» il *Don Chisciotte*, questo era proprio Leopardi. E si può vagamente supporre che cosa sarebbe oggi l'Italia culturale — e dunque, di riflesso, l'Italia civile, insomma il paese «Italia» nell'insieme dei suoi cittadini e delle sue istituzioni — se si fosse, a suo tempo, potuta nutrire e tuttora lo potesse di un leopardiano *Idiota* anziché, come accadde e come tuttora accade, del deamicisiano *Cuore* o del manzoniano *I promessi sposi*? Di questi tre libri certo si potrebbero scrivere centinaia di pagine oltre a quelle che già sono state scritte; ma una cosa sola va detta qui e subito, omettendo magari qualsiasi discorso su *Cuore*. Mentre *I promessi sposi* al di là delle verità che esso contiene, è pur sempre una storia raccontata dal sussiego sicuro, stabile di un padrone onnisciente, autoritario, magnanimo e benevolo soprattutto verso chi si guarderà bene dal perdere una sola battuta della sua «afabulazione» davanti al focolare (un focolare e una favola anche un

poco narcotizzanti e consolatori); insomma di un padrone che non ha in realtà alcuna vera intenzione di mettere in discussione se stesso come «padrone» e il suo ruolo di guida e di capo e dunque di un padrone che usa la propria creatività letteraria e la «verità» della sua stessa «affabulazione» soprattutto per conservare inalterato il proprio potere. A tutto ciò va però aggiunto un patetico rilievo a proposito dei *Promessi sposi*. Perché — per poter dire qualche verità — Alessandro Manzoni ha dovuto situare la «storia» del suo romanzo in un secolo che non era il suo?

*L'idiota*, invece, al di là dei mimetismi metaforici e degli eufemismi coi quali inevitabilmente e «politicamente» traveste i suoi messaggi sconvolgenti e rivoluzionari — rivoluzionari non soltanto per il costume, ma per la struttura medesima della società — è pur sempre una storia raccontata da un servo e da uno schiavo che vuole (perché sa di poterlo e di doverlo fare) emanciparsi dalla propria condizione di servitù fisica e mentale, psicologica e culturale, ideologica e sentimentale, e non certo allo scopo di sostituirsi alle persone fisiche e ai ruoli dei suoi oppressori, ma chiamando a raccolta i lettori-alleati in un dialogo tragico e allo scopo di affrancare, insieme con se stesso, tutti i cosiddetti uomini di buona volontà. *L'Idiota* è pur sempre una storia proposta e narrata adoperando gli stessi sentimenti e la stessa intelligenza di coloro ai quali è rivolta e che vorranno ascoltarla, lo stesso materiale umano di coloro ai quali è diretta.

Dunque, in Italia e da sempre la letteratura nazionale si è rifiutata in ogni occasione di confrontarsi con il mondo esterno; sia come prodotto letterario che nella sua fattura tenga conto di quel che è stato fatto e si fa «all'estero», sia come prodotto letterario destinato a una traduzione e a un pubblico straniero e diverso da quella ristrettissima élite di persone che in Italia comperano e leggono romanzi e libri in generale.

Il principio moderno, ottocentesco, retorico e ampolloso era sempre quello che l'Italia culturale come erede diretta della Roma culturale, prima romana e poi rinascimentale, le quali a loro volta erano eredi della Grecia culturale antica essendo il *miglio* — non aveva *evidentemente* bisogno di confrontarsi con quel che avveniva «fuori», in tempi moderni di così «indiscutibile barbarie e decadenza». Lo stesso fatto che tanti intellettuali stranieri — europei soprattutto, ma anche americani — sentissero invece la necessità assoluta, come propedeutica del loro stesso «divenire intellettuale» in patria, del «viaggio in Italia»; questo fatto, anziché sortire presso gli intellettuali italiani il medesimo proposito, e cioè di andare all'estero per ritrovare altri confronti e «aggiornamenti» e dunque per scoprire eventualmente il me-

glio di sè e per crescere internazionalmente come intellettuali col nutrire, appunto in questo confronto, il proprio stesso cuore nazionale e non nazionalista, ribadiva invece la loro inamovibile pigrizia, la loro sicura sedentarietà fisica e culturale.

A mio parere c'è un solo esempio di un solo autore italiano moderno — esempio paradossale e contraddittorio per lo sviluppo successivo di questo stesso autore — il quale si confrontò, nei suoi esordi di scrittore, con un «collega» straniero. E fu Gabriele D'annunzio che nel suo racconto *Giovanni Episcopo* si confrontò con Dostojewskij; e soprattutto ebbe l'intelligenza assai più che l'astuzia, l'umiltà e dunque la grandezza professionale di confrontarsi, nel suo *Episcopo*, col primo Dostojewskij e cioè con romanzi come *Povera gente* e *Le notti bianche* e non certo coi grandi capolavori della maturità di Dostojewskij. Che poi, forse spaventato dal confronto, forse consapevole della disparità della propria «tenuta» creativa e della propria opera rispetto a quelle di Dostojewskij, forse lusingato dal suo essere, come «intellettuale organico» acquistato «armi e bagagli» prima da governi di destra e poi dallo stesso fascismo, si buttasse in tutt'altra direzione da quella del suo primo maestro «straniero» non soltanto perché russo e della sua prima ispirazione poetica, e cioè si guardasse bene dallo sviluppare nella propria opera, quel realismo classico e critico coi quali egli l'aveva iniziata; tutto questo diventava comprensibile se però si esamina — cosa che in Italia non si fa mai — la vicenda esistenziale e professionale di un intellettuale senza mai separarle dai nessi che le legano al loro momento storico e ai loro «committenti». I «committenti» di un intellettuale non sono mai «naturali», cioè i suoi committenti spontanei; o, almeno, essi non sono mai soltanto naturali e spontanei, come del resto la cosiddetta ispirazione o il cosiddetto talento. Essi sono anche storici, come possibilità precise e concrete che un dato intellettuale ha di realizzare se stesso in quel dato periodo della storia nel quale gli è capitato di vivere. Altri due esempi di scrittori italiani moderni che non hanno temuto di confrontarsi con le «letterature straniere», sono Svevo e Lampedusa. E il loro destino è — come ovvio — indicativo e tipico almeno tre volte: 1) Sono i soli scrittori italiani moderni ad essere letti e tradotti all'estero. 2): Sono gli scrittori italiani migliori, in senso assoluto, di questo secolo. 3): Postumi, di loro si parla in Italia ancora un decimo di quel che si dovrebbe, a livello accademico. E la gente cosiddetta comune li conosce appena e non li legge affatto.

Poiché dunque le scelte creative e culturali degli intellettuali, così come quelle di ogni altro essere umano sulla terra, sono determinate dalla possibilità reali che essi hanno di compiere quelle scelte, biso-

gnerebbe ad esempio chiedersi perché e per quali cause anche «storiche» l'intellettuale in generale, e quello italiano in particolare, non sentì mai il bisogno di confrontarsi — nello specifico settore letterario — coi cosiddetti colleghi di altre nazioni e con ciò che i «colleghi» avevano fatto nel loro passato più o meno glorioso e andavano facendo ora.

Per quanto riguarda altri settori della cultura, le cose non sono sempre andate così; e, anzi, in molti casi, sono andate in modo del tutto diverso e contrario. Cioè a dire, nelle scienze, nelle arti figurative e nella musica, gli intellettuali italiani sono riusciti spesso a sottrarsi all'ipoteca della «nazione», a rinunciare alla esclusiva protezione materna dell'ovile nazionalista, a smetterla di affidarsi unicamente alla rassicurante e soffocante barriera dei confini «patriottici» del resto completamente inventati da un punto di vista almeno culturale. E in tal modo e paradossalmente, gli intellettuali italiani sono riusciti a esprimere con le proprie opere — arti figurative e musica soprattutto — anche meglio e più profondamente se stessi e dunque gli altri, gli «stranieri». E poiché gli «altri» erano i cosiddetti «connazionali» e i cosiddetti «cittadini di altre nazioni» gli intellettuali italiani in questi casi sono riusciti a esprimere più profondamente e più universalmente quegli stessi contenuti nazionali che erano i loro e quegli stessi contenuti internazionali che sarebbero dovuti apparirgli estranei.

Come a dire: quanto più un intellettuale si universalizza nel suo «confrontarsi» e nel suo apprendimento, tanto più diventa anche «nazionale». Quanto più si nazionalizza, tanto più diventa generico, fatto, e senza connotati precisi e dunque anche senza identità culturale e senza patria letteraria. Si potrebbe, di ciò, addurre a prova innumerevoli esempi. Ma basterà uno per tutti: quello di Giuseppe Verdi e di Wagner. Innervosito e probabilmente anche invidioso della ascesa di Wagner, per un po' di tempo Verdi reagì con l'isolamento e con una autodifesa che chiamerei «nevrotica» se la terminologia psichiatrica non mi risultasse inadeguata. Verdi insomma si innervosì tanto da scrivere su non so che certificato che lo riguardava: Giuseppe Verdi agricoltore. Poi scelse la sola strada possibile della creatività e proprio a conferma del fatto che lui era stato fino a quel punto un uomo profondamente creativo; e cioè mise a confronto con la musica del «collega» tedesco Wagner la propria musica e in generale il proprio armamentario creativo; non userei qui la parola «tecnica», anche se l'intrusione di una parola come «armamentario» mi disturba per il senso guerresco e dunque aggressivo che contiene.

Il semitono wagneriano non apparteneva a un semplice problema tecnico e Verdi non era certo uno di quegli intellettuali che na-

scondono la propria impotenza creativa dietro il dito mignolo del «discorso sulla tecnica del linguaggio». Era un problema generale e vastissimo che includeva l'esistenza in generale di Verdi, la sua compromissione col potere, la sua acquiescenza allo strepitoso successo della sua carriera e forse la sua relativa timidezza e la sua paura di metterlo in pericolo col rimettere in crisi tutto di sé, della sua weltanschauung e dei suoi cosiddetti mezzi espressivi. Insomma Verdi non esitò a cercare la propria salvezza di artista non certo col ribadire se stesso come intellettuale, ma con lo scompigliare il suo «ripostiglio degli attrezzi» come lo chiama Sartre, per ricollocare, dentro quel ripostiglio, i suoi attrezzi in modo diverso e più proficuo di prima; sicché quella ricerca di verità per la quale quegli attrezzi erano stati da lui stesso cercati, trovati e mobilitati, diventasse ora, nel confronto con Wagner, anche più fertile e soprattutto anche più «nostra», più italiana di prima.

E questo è esattamente il senso della tragedia e del tragico: un pathos dialogico dentro il quale due, che siano nel medesimo tempo antagonisti e partners, si scontrano fino alle conseguenze estreme: l'uomo di cultura e i suoi cosiddetti fruitori; un dialogo inesausto e ininterrotto e sempre rinnovato dal confronto con «l'esterno». Cosa che appunto fece Giuseppe Verdi e che non hanno mai fatto i letterati italiani moderni, non riuscendo in tal modo a diventar mai scrittori. Verdi sbagliò a scrivere «agricoltore» su quel documento anagrafico che la sua rabbia di artista e la sua competitività con Wagner gli avevano provocato. Se fosse stato più sincero con se stesso, avrebbe dovuto scrivere «musicologo»; senza alcun disprezzo per i musicologi, intendiamoci. Ma a ciascuno il suo. Perché Verdi, che fino a quel punto era stato «musicista», sarebbe diventato piuttosto musicologo che agricoltore se da quel grande artista che era, non si fosse confrontato con Wagner e con quella disponibilità, generosità e coraggio che sono tipici degli artisti. Così Verdi si confrontò con Wagner e, rinascendo da se stesso, rinnovandosi dal profondo, scrisse prima l'Otello e poi ancora, prima di morire, il Falstaff; che sono forse i suoi capolavori. Verdi fece in rapporto a Wagner quel che Leopardi rinunciò a fare in rapporto a Cervantes.

**Il Secondo Episodio** (quello della presentazione del saggio di psichiatria) esemplifica in modo tipico la esclusione ideologica, all'interno della cultura italiana — così come scrivevo in apertura di articolo — della letteratura. Da noi, e più o meno in tutta la cultura europea di questo secolo e del precedente, si considera la letteratura romanzesca, teatrale e poetica assai più come una specie di animale onnivoro, di piovra mangiatutto che non un alleato prezioso e

indispensabile per la ricerca e per il ritrovamento del «vero» *nel* «reale».

Quel che è avvenuto, in questo secolo, fra scrittori e psicanalisi non è diverso fra ciò che è avvenuto nel secolo scorso fra scrittori e scienze positive. Se è vero che Freud si rivolgeva a Schnitzler come a un maestro e non viceversa; è anche vero però che Schnitzler stesso si giudicava operante in un'area meno dignitosa che non Freud, da un punto di vista cosiddetto scientifico. Così come un Zola dovette sentirsi meno autorizzato a parlar di «umano» in senso generale e problematico che non un qualsiasi accademico delle scienze del tempo suo. Se Zola doveva scrivere un romanzo su una condizione di malattia o una storia che «accadesse» in un ospedale, si rivolgeva certamente, per avere informazioni di prima mano a un illustre clinico del tempo. mentre non è mai accaduto che quello stesso grande clinico, dovendo scrivere un'opera del suo cosiddetto «campo scientifico», cioè un'opera di clinica medica si rivolgesse a uno Zola per avere informazioni di prima mano, magari per arricchire il suo «ripostiglio» di «strumenti» nuovi — che uno scrittore come Zola poteva offrirgli — al fine di ottenere risultati migliori in quella parte della clinica medica che si chiama «anamnesi individuale», cioè nell'approccio col paziente — che è tuttavia un essere umano — e nel metodo di ricavare dal malato le maggiori informazioni possibili sulla sua malattia.

Si pensi per esempio a quanto negli ultimi tempi si è detto e scritto che la psicanalisi ha influenzato letteratura e cinema e a quanto si è taciuto sugli influenzamenti che la psicanalisi ha catturato *dalla* letteratura e *dal* cinema. E tutto ciò nel contesto della legge scritta su tavola dal profeta: «ascoltate i poeti». Quale psicanalista ha mai in questo secolo ascoltato *veramente* i poeti — come gli aveva ingiunto Freud, dal momento che Freud dalla stessa «base» psicanalitica era stato costruito tale da poter «ingiungere» — quale psicanalista ha mai ammesso di dover qualcosa della sua routine quotidiana di lavoro alle intuizioni di certi romanzi o di certe poesie? Anziché ascoltare i poeti, gli psicanalisti del secolo hanno creduto che i poeti non fossero nemmeno degni di una contestazione, di una ricasazione o di una negazione da parte loro. Al massimo hanno «chiosato» certi testi letterari come se si trattasse di un «insieme sintomatologico».

In una presentazione pubblica di un libro «psichiatrico», un illustre specialista di questa disciplina, sollecitato da un «romanziero» a «dare a Cesare quel che è di Cesare» cioè ad attribuire alla letteratura, alla filosofia, alla sociologia e, insomma alle idee del secolo scorso ciò che gli appartiene, sollecitato a dichiarare quanto egli, come

psichiatra, deve loro per la sua stessa formazione culturale psichiatrica, per la sua stessa ricerca «scientifica» — ammesso che egli sia tuttora un uomo che «cerca» — e, se non altro per il suo quotidiano «mestiere» di psichiatra; ebbene, questo illustre psichiatra può impunemente eludere il problema col sostenere due discorsi che si contraddicono l'un l'altro. Prima egli dice di non «intendersi» di letteratura. Poi fa proprie le tesi del suo obiettore-scrittore e tesse un abilissimo panegirico di quella letteratura stessa che poco prima aveva affermato di non conoscere. Ora, come si può elogiare ciò che non si conosce?

Ma a parte ciò, se un illustre psichiatra può affermare pubblicamente questo della letteratura e della sua estraneità alla letteratura, cioè il suo disprezzo intellettuale per la letteratura — contraddicendo la tavola mosaica del suo profeta Sigmund Freud «soprattutto ascoltate i profeti» — se uno psichiatra può far questo «in pubblico», ciò significa che «culturalmente» può anche fare quello che vuole. Quando qualcuno elogia ciò che dice di ignorare e perciò elogia ciò che dice di disprezzare, è ormai arrivato a un tale cinismo che può dire e fare una cosa così come il suo esatto contrario, e da lui ci si può e ci si deve aspettare di tutto. Oltre a questo, l'episodio dimostra che specialmente in Italia la cultura è settoriale, direi «corporativa» e soltanto corporativa. Lo è anche in altri paesi d'Europa. Ricordo che una volta fui a metà fra stupito e indignato che un pensatore come Sartre che quel tempo — erano gli anni sessanta — io stimavo moltissimo soprattutto per un suo stupendo libretto *Réflexions sur la question juive*, a chi gli domandava un parere sul cinema di Pasolini, potesse rispondere: «io non mi intendo di cinema, il cinema non è la mia specialità», o amenità del genere.

In Italia però la cultura e gli intellettuali sono anche più settoriali e «corporativi» che in altri paesi. E questo accade forse perché il corporativismo, come divisione del lavoro e come codice sociale del comportamento lavorativo, è in Italia più antico di qualche secolo che in altri paesi ed è perciò più radicato nelle coscienze collettive e individuali. In più, il livello di tale corporativismo culturale, che è già in se stesso una piaga, in Italia è più sornione, più mafioso, più camuffato dai tecnicismi, dalle metafore e dagli eufemismi che altrove; e questo semplicemente perché da noi i cosiddetti operatori culturali in ogni tempo hanno avuto a che fare con padroni più dispotici, più astuti, più devastati dal delirio di una duratura onnipotenza (questo è pur sempre il paese del quale si può dire che fu sede di una Roma imperiale) e meno distratti che non in altri paesi; e, perciò, gli stessi «operatori culturali», così come oggi sono chiamati gli

intellettuali, divennero nel tempo particolarmente condizionati, schiavizzati, non liberi di scegliere, di pensare e di creare.

È questo vale soprattutto per tutti quelli che in un modo o nell'altro hanno a che fare con l'attività del metter nero su bianco, e cioè con l'attività del discorso scritto, del discorso con significati precisi, impossibilitato ad esser reso ambiguo (come può accadere a una musica o a una pittura) cioè per tutti gli scrittori, siano essi letterati, narratori, filosofi, sociologi, poeti e, in generale, pensatori. Il nostro è pur sempre il paese che ancora, a distanza di secoli, deve fare il processo culturale al «processo anticulturale» cui fu sottoposto un Giordano Bruno. Una statua in una piazza e via. Una statua che il novantanove per cento dei cittadini passando per quella piazza vede e non individua né riconosce, cioè non sa chi sia l'uomo raffigurato in essa. E «l'affaire» Giordano Bruno è bell'e liquidato.

**Sul Terzo episodio** — quello dell'amico filosofo e del rifiuto, da parte dei colleghi, della sua citazione di Singer romanziere nel contesto di un «dibattito storico» — non c'è molto da dire. L'episodio non è che un corollario del secondo e lo definisce. Cioè a dire, definisce quella mancanza di interscambio disciplinare che nel campo culturale è sempre stata presente nella storia del nostro paese; e la definisce col giudicare «non pertinente» e da disprezzarsi la produzione letteraria in quanto tale, come fonte gnoseologica. L'anatema apodittico e senza ulteriori motivazioni ideologiche, in epoca moderna, non poteva certo non essere arricchito di una «sua» motivazione concettuale, che in qualche modo, fingendo di spiegarlo, invece lo giustificasse.

I letterati italiani non si difendono perché in realtà nessuno li attacca ed essi non vogliono certo difendersi da critiche mosse da se stessi e perché «gli sta bene così». Sicché la cultura italiana, con tutti gli sforzi che fa da qualche tempo, per darsi, anche a una ribalta internazionale, l'aspetto e le credenziali di una cultura laica e libera, è in realtà una cultura metafisica, religiosa, asservita e profondamente antidemocratica e antipopolare, insomma una cultura letteraria di «élite» per «élite», così come è sempre stata nella sua storia nazionale. L'Italia culturale di oggi è questo: un popolo sempre più avvilito, assente, rinunciatario, analfabetizzato e terrorizzato davanti ai «sacerdoti culturali»; una élite di operatori culturali sempre più «ermetica» e arrogante, che nutre la propria impotenza creativa con l'odio e col disprezzo verso quella «plebe» che non conosce e che spesso inventa per adoperarla; un potere politico-economico che finge di es-

sere estraneo a tutto questo, che si illude di chiamar «libertà» questa sua indifferenza e che invece usa estraneità e indifferenza verso la cultura per il proprio vantaggio.

ALBERTO LECCO

## Le indagini sulle storie di vita familiare: il contributo di Tamara Hareven

### Premessa

Nel campo delle analisi biografiche si sono sovente registrati incontri e scontri fra studiosi militanti in discipline diverse ma affini. Protagonisti di convergenze e diatribe sono stati in primo luogo gli storici ed i sociologi. Gli uni e gli altri per quanto tolleranti hanno sempre mirato a difendere il proprio «territorio di caccia riservata». I casi di maggiore apertura scientifica non sono numerosi. Fra questi va segnalato in modo preminente il nome di Tamara Hareven, una studiosa da tempo operante nel settore della demografia storica applicata ai corsi di vita familiare ed attenta in particolare al rapporto fra tempo di lavoro trascorso in fabbrica (o in altro luogo lavorativo) e spazio cronologico dedicato alle incombenze familiari.

L'opera che ha dato notorietà alla Hareven è stata *Amoskeag*<sup>1</sup> scritta insieme con Randolph Langenbach, suo marito, storico dell'architettura. Essa offre i primi dati di una lunga ed accurata indagine svolta a Manchester nel New Hampshire fra quasi quattrocento persone, avendo come fulcro di riferimento l'attività svolta presso la locale industria tessile Amoskeag, che per quasi un secolo è stata la ragione di vita degli abitanti del luogo, fino al 1936 (agli inizi del novecento il complesso di Amoskeag era il più grande impianto tessile a livello mondiale con ben 17.000 lavoratori). E fu proprio la Amoskeag Company a fondare la città di Manchester. Detto questo, si comprende facilmente quanto fosse interrelato con l'esperienza di fabbrica il vissuto individuale e familiare.

La struttura di ricerca messa in piedi dalla Hareven prevedeva tre responsabili per le interviste, cinque addetti alle trascrizioni, un *editor* dei testi raccolti, un consulente di alto livello sui metodi di in-

---

<sup>1</sup> Cfr. T.K. Hareven, R. Langenbach, *Amoskeag. Life and Work in an American Factory-City*, Pantheon Books, New York, 1978, pp. 400.

tervista (lo stesso Ronald Grele, direttore del prestigioso *International Journal of Oral History*), sei persone addette alla dattilografia, un *pool* di segreteria presso la Clark University, nonché vari altri collaboratori a diverso titolo. Un organigramma di tal genere rivela una precisa conoscenza dei problemi concreti di ricerca posti da una raccolta di storie di vita che avrebbe poi richiesto quattro anni di lavoro.

Il volume pubblicato presenta 42 storie individuali e quella di una famiglia (con interviste a quattro dei suoi componenti). Ognuno dei testi trascritti è preceduto da una breve introduzione che fornisce alcune informazioni essenziali sui protagonisti ed è accompagnato talvolta da una o più foto degli intervistati. In tal modo la gente di Amoskeag, raccontando la sua esperienza di vita, appare in primo piano, senza che vi si sovrapponga l'approccio scientifico di analisi. Ed effettivamente il dato di ricerca — almeno in questo libro — ha un suo spazio preciso, non invasivo, in forma apparente, dall'interferenza del ricercatore, cui invece vengono lasciati il discorso introduttivo — che offre lo spaccato storico-sociologico della *factory-city* — e le poche pagine sulla serie di biografie relative al mondo del lavoro<sup>2</sup> allo sciopero del 1922 ed alla successiva chiusura degli stabilimenti della Amoskeag<sup>3</sup>.

La documentazione fotografica contenuta nel testo non è certo usuale in opere del genere. Essa tuttavia non è complementare, anzi è servita anche, nel 1975, per una mostra che ha visto una larga partecipazione degli ex-lavoratori della Amoskeag, ritrovatisi insieme dopo oltre un trentennio. In tal modo documento orale e testimonianza iconica assolvono le medesime funzioni: per recuperare la memoria storica e per costituire il contenuto essenziale da sottoporre all'analisi scientifica. Si coniugano poi ulteriori interessi: quelli del co-autore Randolph Langenbach per l'architettura industriale in rapporto con il tessuto urbano di una città pianificata e quelli della Hareven per l'adattamento degli immigrati in una realtà industriale<sup>4</sup>.

Le difficoltà dei primi approcci sono debitamente ricordate dalla Hareven che riferisce dei rifiuti da parte delle persone da intervistare, poco convinte dell'importanza del loro racconto biografico. I primi risultati positivi si ebbero attraverso reti informali di conoscenza e facendo capo ad alcuni *clubs*. Ma soprattutto fu decisiva, nel 1975, la chiusura della Chicopee Mill, che aveva raccolto nel 1938 parte dei vecchi lavoratori della Amoskeag: l'episodio fece ripensare

---

<sup>2</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 113-123.

<sup>3</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 295-306.

<sup>4</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 29.

a quanto già avvenuto in passato, sicché l'indagine sulla Amoskeag acquistò nuovo interesse, accresciuto per di più — dopo qualche mese — dalla mostra documentaria, organizzata in loco da Randolph Langenbach, su «Amoskeag: A Sense of Place, A Way of Life». Dai due avvenimenti scaturì dunque una maggiore disponibilità a lasciarsi intervistare.

Val la pena a questo punto citare quale fosse il procedimento per la raccolta delle storie di vita. Innanzitutto si cercava di aver notizie sull'intervistato attraverso le schede personali di lavoro esistenti presso la Amoskeag. Una volta iniziata l'intervista, le informazioni aziendali venivano confrontate con l'interessato. In caso di contraddizioni si tentava di effettuare verifiche presso terzi. Il ricorso ai dati posseduti dalla compagnia si rivelò comunque estremamente utile per il recupero di nomi, fatti e dettagli rilevanti.

Le interviste con franco-canadesi venivano dapprima trascritte in francese e poi tradotte in inglese. Le altre interviste, in inglese, venivano trascritte direttamente parola per parola. Non tutte però, come si è detto, sono riportate nel volume. Infatti affermano gli autori: «Nel selezionare le interviste per il libro, noi non ci eravamo preoccupati semplicemente della unicità delle esperienze individuali. Noi eravamo anche interessati alla varietà delle esperienze e delle percezioni, come pure all'esperienza collettiva di questa gente con riguardo al loro vivere attraverso i mutamenti storici in un comune contesto. Noi volevamo cogliere sia i modelli comuni che le differenze individuali. Era perciò significativo includere racconti e percezioni divergenti del medesimo avvenimento come pure reiterare gli elementi simili»<sup>5</sup>.

Opportunamente la Hareven sottolinea che nella storia orale non sono tanto importanti i fatti quanto la maniera ed il motivo del ricordarli. Emblematicamente alcuni intervistati dicono di aver perso il lavoro nel 1922 (anno dello sciopero cui presero parte dodicimila persone); eppure dalle loro schede personali questi stessi risultavano ancora al lavoro sino agli anni trenta. In realtà l'evento del 1922 era stata un'esperienza traumatica tale da rappresentare per costoro non solo l'inizio della fine, ma la fine stessa del lavoro svolto.

Le storie di vita riportate nel testo sono state organizzate secondo un ordine cronologico in rapporto con le vicissitudini della Amoskeag: la prima generazione, la corporazione, il mondo del lavoro, le famiglie, lo sciopero e la chiusura, la generazione post-chiusura,

---

<sup>5</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 32.

l'elogio conclusivo<sup>6</sup> del mondo del lavoro (da parte di un'intervistata 52enne, tanto abituata al lavoro notturno da non riuscire a dormire di notte neanche quando non lavora).

La ricerca di Tamara Hareven ha suscitato consensi e dissensi negli Stati Uniti. Fra gli altri per Robert Harney<sup>7</sup>, della Multicultural History Society of Ontario, la Hareven ha piuttosto fatto un'opera da artista (impressionista) che non da scienziato sociale, in quanto ella avrebbe operato delle scelte non neutrali nella presentazione delle storie di vita, dando più rilievo ad aspetti collimanti con una sua visione piuttosto accomodante dei conflitti fra padronato e classe operaia. Non dunque un'esposizione neutrale, ma una chiara scelta di campo caratterizzerebbe la ricerca su Amoskeag. Se pure non si può accusare di disonestà una studiosa avvezza a raffinate elaborazioni statistiche e metodologiche, per Harney vi sarebbe almeno della *con-trivance*, una sorta di trasfigurazione artistica della realtà. Il che sarebbe avvenuto in forma manipolatoria al fine di verificare e giustificare le pre-nozioni, i pregiudizi dell'autrice.

## Un'intervista a Tamara Hareven

Al fine di chiarire meglio quali siano gli elementi essenziali della metodologia biografica utilizzata dalla Hareven<sup>8</sup>, avevo realizzato, nell'agosto del 1982, presso il Center for Advances Study in the Behavioral Sciences a Stanford in California, l'intervista che qui di seguito riporto.

*Lei ha raccolto delle storie di lavoro...*

In primo luogo non si tratta di storie di lavoro; almeno non sono storie di lavoro in senso stretto, sono anche storie di vita; esse includono storia dell'emigrazione, storia familiare e storia del lavoro. Non è la prima volta che questo tipo di interviste viene usato negli Stati Uniti. Le mie interviste avevano un obiettivo particolare poiché si riferivano tutte ad una comunità; ed io mi interessavo delle interrelazioni tra gli individui, non soltanto di storie individuali. Cercavo di analizzare il modo in cui le diverse storie individuali entrano a far parte di un unico modello: lavoro, famiglia e comunità; e così, ini-

---

<sup>6</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 379-389.

<sup>7</sup> Cfr. *International Journal of Oral History*, Vol. 1, No. 2, June 1980, pp. 139-142.

<sup>8</sup> Ringrazio la prof.ssa Harriet Zuckermann della Columbia University di New York per avermi segnalato già da tempo la produzione scientifica della Hareven.

zialmente, era fondamentale per quel progetto di ricerca intervistare coloro che avevano lavorato nello stesso ambiente di fabbrica. (Ora, per il nuovo libro, *Family time and industrial time*, ho intervistato i figli di questa gente; essi non lavorano tutti nello stesso luogo, per cui esiste una maggiore divergenza sia nell'esperienza di lavoro che nella storia di vita).

Ho cercato di convincere queste persone che la loro vita era importante, che il mio interesse non si rivolgeva a persone potenti e famose ma piuttosto alle vite individuali, e quindi che la loro esperienza aveva molto valore. Ma l'elemento più convincente fu per loro il fatto di vedere riconosciuta l'importanza del luogo in cui avevano lavorato e l'importanza del loro lavoro in quanto valore storico. Ciò diede loro uno scopo ed un sentimento di orgoglio, poiché per molti anni l'industria tessile era stata considerata un settore in estinzione e questa gente andava sperimentando le difficoltà e la rovina delle proprie vite.

Per questo motivo tutto ciò costituì per loro un'esperienza nuova: il fatto che un estraneo, non appartenente alla comunità, riconoscesse l'importanza dell'industria Amoskeag e dell'esperienza tessile, e riconoscesse l'importanza delle loro vite.

Un altro elemento fondamentale fu la mostra sull'architettura dell'industria allestita da mio marito insieme con un architetto: ciò permise agli intervistati di identificarsi direttamente, riconoscendo l'importanza storica del luogo. Attraverso questo sentimento di appartenenza, fummo così in grado di facilitar loro il racconto delle proprie vite. Il lavoro è stato sempre un punto cruciale; era più facile far parlare queste persone prima del loro lavoro e poi delle loro vite: e soltanto attraverso il lavoro era possibile penetrare nella storia di vita.

*Come è stato possibile giungere a generalizzazioni partendo da casi singoli?*

Non si può mai essere sicuri di poter generalizzare completamente partendo da storie individuali; io ho intervistato circa 400 persone appartenenti a gruppi etnici diversi, che avevano lavorato nella fabbrica in epoche diverse della sua storia, con mansioni differenti. In questo modo ho potuto ottenere un'ampia varietà di esperienze, anche se non si tratta di un campione rappresentativo.

È importante notare che, benché non sempre i ricordi fossero accurati e benché ci fossero delle contraddizioni nei racconti, nelle percezioni o nelle interpretazioni di eventi specifici come lo sciopero, emerse comunque dalle interviste un modello comune e ci fu senza dubbio una convergenza nelle narrazioni che riguardavano le

condizioni di lavoro, il paternalismo, il ruolo della famiglia e i rapporti di lavoro, di modo che i dati si intersecano. Così anche se si trattava di storie di vita individuale, vi erano un terreno comune ed un certo consenso riguardo a questo.

Ora, io non ho certamente intervistato coloro che avevano abbandonato la comunità. Se avessi intervistato quelli che erano partiti senza più ritornare, avrei forse ottenuto un'immagine diversa. Quindi, bisogna sempre tenere presente la base a partire dalla quale vengono operate le generalizzazioni; e le mie generalizzazioni sono state tratte sulla base di coloro che erano vivi, disposti a parlare e capaci di farlo, e che avevano mantenuto un forte senso di identità con la comunità e con la fabbrica. Può darsi che se avessi intervistato coloro che se ne erano andati avrei ottenuto una storia diversa; ma anche questo non è del tutto vero, perché ho cercato la gente di altre località ed anche qui la storia era molto simile.

Non ho generalizzato soltanto sulla base delle interviste, ma sono andata oltre, perché ho ricostruito il percorso di vita di ogni individuo a partire dagli archivi della fabbrica. Ogni lavoratore aveva la sua scheda; per questo fu possibile controllare e comparare i dati con quelli registrati negli archivi. Inoltre, nel mio nuovo libro intitolato *Family time and industrial time* analizzo un campione scelto dei dati registrati riguardanti il percorso di vita ed i modelli di famiglia. In questo modo ho potuto confrontare i percorsi di vita degli intervistati con quelli che risultavano dagli archivi.

Non si può comunque essere troppo sicuri di sé, perché ciò che viene fornito dall'intervista è unico, è la percezione individuale; e questo è il prezzo che bisogna pagare. Non si possono ottenere generalizzazioni assolute sulla base di percezioni individuali, ma, d'altra parte, è la percezione individuale che ci permette di comprendere in profondità ciò che poteva essere stato il modello generale. Si tratta di un compromesso; ed infatti ho svolto questo lavoro con piena coscienza di dover giungere a tale compromesso.

### *Quale è stata la sua interferenza come ricercatrice?*

L'intervento individuale è costituito da vari processi: un'intervista non costituisce un documento oggettivo, un'intervista non esiste. L'intervista è un'invenzione ed è il risultato dell'interazione tra intervistato e intervistatore; l'intervista crea la realtà, e tale creazione dipende moltissimo dall'interesse dell'intervistatore, dal modo in cui l'intervistatore formula le domande ed interagisce con l'intervistato. Questo è un processo che viene costruito fin dall'inizio e che viene condotto tenendo presente questo limite; per questo motivo la

trascrizione stessa è stata fatta nel modo più vicino possibile allo spirito, non solo alla lingua ma allo spirito; ad esempio, abbiamo mantenuto nel testo frasi quali «they used me well», che in inglese corretto significherebbe «they treated me well», mentre abbiamo mantenuto «they used me well». Oppure quando gli intervistati dicevano: «we had to earn our daily bread», abbiamo lasciato le parole inglesi «our daily bread», invece che «we had to earn our living». Abbiamo quindi cercato di avvicinarci il più possibile a queste frasi; eppure si tratta di una costruzione.

### *Come ha risolto il problema della rappresentatività?*

Questo libro non voleva essere una scelta rappresentativa di un campione casuale di interviste riguardanti il lavoro nelle aziende tessili. Voleva piuttosto fornire una visione del modo in cui gli individui vivono questa esperienza, del modo in cui percepiscono il loro lavoro, la loro vita e l'immigrazione. Quindi, le interviste pubblicate nel libro sono state scelte tra quelle più articolate, tra quelle contenenti una narrazione più coesiva ed un messaggio che andasse oltre l'esperienza individuale, in maniera significativa per l'esperienza di altri individui. Sono stati questi i criteri rilevanti per la selezione delle interviste.

Cerco comunque di scegliere molto accuratamente questo tipo di interviste partendo da certe categorie: così, se dispongo di molte interviste riguardanti la prima generazione di emigrati, scelgo tra i molti duplicati le interviste che rispondono di più a tali criteri. La stessa cosa vale per le interviste fatte alla generazione più giovane, agli emigrati franco-canadesi, agli irlandesi, ai polacchi. In altri termini, ho cercato di mantenere tali categorie anche per coloro che avevano mestieri diversi, per poi scegliere, all'interno di tali categorie, le interviste più articolate, che trasmettevano in modo migliore le esperienze individuali. Non ho però minimamente prescelto interviste che sostenessero il mio punto di vista e nemmeno quelle che potevano verificare maggiormente alcune ipotesi piuttosto che altre. Ho cercato di lasciare che la gente parlasse di se stessa; e le mie ipotesi non facevano parte dei criteri di scelta.

### *Quale era l'intento scientifico di Amoskeag?*

Lo scopo del libro era duplice: si trattava di fornire alcune storie di vita in modo da permettere agli storici, ai sociologi, agli antropologi o a chiunque altro di osservare come gli individui rispondevano al sistema industriale, come lo percepivano e si adattavano al cam-

biamento, come usavano le loro famiglie ed in che modo queste si adattavano a tali mutamenti; ma si trattava anche di rivolgersi al grande pubblico in modo che esso potesse comprendere in profondità tali esperienze di vita.

*Perché manca in Amoskeag una interpretazione puntuale dei documenti di vita?*

Ho aggiunto al testo le note in calce ovunque vi fossero contraddizioni o confusione; ho inoltre aggiunto un'introduzione storica ed una nota metodologica riguardante il modo in cui i materiali erano stati raccolti e prescelti. Intenzionalmente, non ho incluso la mia propria interpretazione teoretica, anche perché stavo preparando l'altro libro, *Family time and industrial time*. In quest'ultimo fornisco un'interpretazione teoretica ed uso le interviste per citare o sostenere la mia analisi; ma in *Amoskeag* mi è sembrato importante non interferire avanzando un'interpretazione dei materiali; anche se la struttura sottostante le domande che ponevo e il semplice fatto di intervistare quegli individui avevano uno scopo teoretico scientifico. Credo che l'esperienza comunicata attraverso le interviste può essere usata per affrontare tale scopo teoretico.

Ripeto, volendo presentare l'esperienza degli individui ed il loro modo di esprimerla, invece di sovrapporvi la mia interpretazione, ed essendo in corso di preparazione il secondo libro, mi è sembrato che avrei potuto affrontare tali problemi in quest'ultimo. Quindi il materiale introduttivo che ho fornito non vuole essere un'analisi delle risposte degli intervistati, ma piuttosto costituisce il retroterra storico della fabbrica e del villaggio, in modo da permettere la conoscenza del contesto e dei cambiamenti avvenuti nella vita dei lavoratori.

Nell'introduzione ho voluto valutare tempo storico e tempo industriale, ma ho lasciato che gli intervistati presentassero il tempo personale ed il tempo familiare. Nel secondo libro, invece, ho analizzato anche questi ultimi due aspetti.

## **Tempo familiare e tempo industriale**

La nuova opera cui la Hareven accennava nell'intervista del 1982 veniva poi pubblicata in quello stesso anno con il titolo *Family time and industrial time. The relationship between the family and work in a New England industrial community*<sup>9</sup> ed era inserita — signifi-

---

<sup>9</sup> Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 474.

cativamente — nella collana «Interdisciplinary perspectives on modern history».

È indubbiamente uno studio esemplare sotto molti riguardi, perché riesce a far convergere dati quantitativi ed analisi qualitative<sup>10</sup> entro un unico alveo interpretativo, che si organizza attorno al fulcro dell'uso del tempo. In questo caso, a palmare differenza rispetto al lavoro precedente su Amoskeag, l'approccio teoretico e lo sforzo ermeneutico appaiono persino ridondanti, prevaricanti il semplice dato grezzo di una tabella o di una *life history*. C'è quasi da pensare che la pubblicazione nasca appositamente in risposta alle critiche di scarsa rappresentatività del campione e di pesante soggettivismo nell'optare per l'una o l'altra biografia, rivolte dopo l'uscita del precedente libro nel 1978.

In realtà qui il taglio teorico è più evidente ed insiste sull'adattamento della famiglia tradizionale rispetto all'avvento della società industriale, per cui individui e famiglie hanno saputo trovare le risposte più adeguate per risolvere i problemi posti dai nuovi stili di vita e dalle specifiche esigenze del lavoro e del tempo industriale. Ma la famiglia non risulta avere solo funzioni conservatrici ed autopromotrici bensì anche innovative e solidaristiche, volte a favorire l'azione collettiva. Costante dell'azione familiare sarebbe una forte tendenza alla continuità, nel lavoro come in casa. Lo stesso dicasi per quanto attiene la cultura tradizionale, sia pure con necessarie modifiche per meglio sopportare l'impatto con la modernità. In definitiva l'agire familiare sarebbe di prudente ambivalenza tra il mantenimento del passato e l'accoglienza del nuovo.

In pratica l'opinione corrente che la società industriale abbia indotto mutamenti sostanziali negli ambiti familiari è in qualche modo ribaltata, se non del tutto quanto meno in termini problematici. Il tentativo di verifica in proposito è portato avanti in senso longitudinale, inquanto l'autrice dispone sia dei *files* conservati dalla Amoskeag Company sia dei racconti di vita forniti da alcune centinaia di intervistati e intervistate. È singolare come la stessa Hareven espliciti esser giunta a dover raccogliere delle storie di vita: «Mentre ricostruivo le storie di lavoro e di famiglia (un procedimento durato quattro anni), cominciai a intervistare gli ex lavoratori della Amoskeag e i loro

---

<sup>10</sup> A questo proposito è da condividere il giudizio espresso da Neil-Smelser, nella quarta di copertina del volume: «I know no study in which the investigator has analyzed such a diverse array of relevant institutional and personal data so well». Per un commento su *Amoskeag* cfr. N.J. Smelser, S. Halpen, «The Historical Triangulation of Family, Economy and Education», *American Journal of Sociology*, 84, 1978, Supplemento, pp. S288-S315.

parenti. Questo, inteso inizialmente come un modesto esercizio a complemento dell'informazione documentaria e quantitativa, si rivelò un'esperienza coinvolgente ed emozionante. Mi accinsi, perciò, alla pubblicazione di un volume separato di racconti scelti di storia orale mentre molti degli intervistati erano ancora vivi: *Amoskeag...* Il presente volume inserisce le storie orali nelle analisi quantitative delle storie di carriera dei lavoratori, delle relazioni di parentela, e dei registri di *corporation...*»<sup>11</sup>.

È convinzione della studiosa statunitense che le differenti fonti di ricerca siano combinabili fra loro, sia a reciproco sostegno, sia a palese contraddizione, mostrando anche così la complessità del sociale da comprendere.

L'organizzazione tematica del volume consente di seguire un percorso analitico attraverso una serie di focalizzazioni in successione: la pianificazione della città, il paternalismo assistenziale della Amoskeag, il senso del lavoro, i rapporti di parentela, l'adattamento al lavoro industriale, l'organizzazione domestica, le strategie del lavoro familiare, le vita di lavoro, le carriere, le lotte, lo sciopero. Su ognuno di questi aspetti la ricostruzione è insieme storica, documentaria, statistica, economica, sociologica, con continue citazioni dalle storie di vita, che aggiungono «ricchezza e profondità» nell'approccio al *social change*<sup>12</sup>. Alcune storie erano già state pubblicate in *Amoskeag*, altre vengono aggiunte *ex novo*, altre *tranches* infine si riferiscono a testi raccolti presso i protagonisti del precedente volume ma non riportati in quella sede.

Anche da un punto di vista metodologico *Family time and industrial time* denota una migliore consapevolezza del valore espresso dall'approccio biografico, che genera conoscenza più che recuperare informazioni<sup>13</sup>. Una simile conoscenza può poi essere comparata con altri dati di natura diversa. Invece la Hareven sembra piuttosto propensa a considerare questo ulteriore passaggio in termini di necessità e non di mera possibilità. In questo l'autrice non rinnega certo la sua formazione storica di studiosa attenta al dato demografico, ai tassi di natalità, ai cicli di vita. Tuttavia nello stesso tempo ella tiene continuamente d'occhio le teorie sociologiche, le metodologie applicate all'oralità, le indagini psicologiche. Del resto la frequentazione del campo di ricerca la costringe in ogni caso a fare i conti con problemi

---

<sup>11</sup> T. Hareven, *Family time and industrial time*, op. cit., p. XII.

<sup>12</sup> Cfr. op. cit., p. XIV.

<sup>13</sup> Cfr. op. cit., p. 373.

più vasti, a carattere squisitamente interdisciplinare. Per questo ella giunge ad affermare che «attraverso la storia orale, lo studioso può comprendere meglio come la gente dà significato alla propria vita, e, ben più importante, come interpreta la propria vita passata nel contesto della propria cultura»<sup>14</sup>. In termini persino declamatori la Hareven conclude poi in proposito, scrivendo che «la storia orale è una fonte potente, indispensabile; essa offre una profondità *insight* che di rado si può ottenere da altre fonti. Essa è la sola ad offrire la possibilità di una ricostruzione soggettiva della vita passata. Come le *surveys*, essa richiama atteggiamenti e percezioni, ma, diversamente dalle *surveys*, essa colloca tali percezioni nel contesto della *life history* di un individuo»<sup>15</sup>.

Un'ultima suggestione conviene raccogliere: nell'ambito delle storie di vita occorre far attenzione ai possibili piani di vita, che si avvicinano molto a quello che Thomas e Znaniecki chiamavano «*life organization*». Emerge così il tema della progettualità, che in quanto ispirata da alcuni principi di azione, diviene un indizio peculiare delle finalità perseguite dalle persone. In particolare la Hareven intravede una duplice tipologia: un *piano di difesa* per risolvere i problemi contingenti legati a crisi ricorrenti e ad insicurezze varie, un *piano a lungo raggio* a carattere intergenerazionale per garantire benessere ed acquisire nuovi benefici.

## Conclusioni

L'impressione che si ricava leggendo i due testi della Hareven è che l'autrice sia giunta a delle conclusioni metodologiche non del tutto preventivate agli inizi del suo studio su Amoskeag. In altri termini è l'esperienza di ricerca sul campo che ha fatto nascere l'irrinunciabilità dell'approccio biografico. Che poi riemergano anche le tabelle statistiche e le fonti tradizionali di consultazione archivistica è anche opportuno e scontato, in un caso come quello di Amoskeag. Anzi vi è da aggiungere che l'esempio qui discusso appare tanto più significativo in quanto fatto registrare da una ricercatrice non abituata all'uso di una metodologia prevalentemente qualitativa (anche se talune premesse non mancavano nei diversi saggi che hanno preceduto o accompagnato le due pubblicazioni sulla comunità del New Hampshire).

---

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 379.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 382.

In effetti Tamara Hareven, che dirige il *Journal of Family History*, ha un lungo curriculum di indagini empiriche a livello di storia sociale, con speciale riguardo al ruolo della famiglia nella società statunitense.

In un articolo pubblicato su *Daedalus* già erano posti alcuni interrogativi che solo delle storie di vita potevano risolvere: «Gli individui come hanno trascorso il loro corso di vita? Come hanno regolato i loro passaggi da un ruolo ad un altro, come è stata collegata questa regolazione con la loro esperienza familiare e con le condizioni sociali esterne? In che modo è variata tale esperienza nell'ambito delle medesime categorie (*cohorts*) di età? Come sono variati nel tempo questi processi, e come si sono diversificati rispetto a quelli attuali? Le risposte a domande come queste riuscirebbero utili per spiegare la posizione di individui e gruppi di età in diverse epoche del passato e chiarirebbero la loro interazione con le condizioni attuali»<sup>16</sup>. Ma ancor più esplicito è quanto vien detto a proposito della differenza fra ciclo di vita (secondo la formulazione di Erik Erikson) e corso di vita<sup>17</sup>, sottolineando la funzione strategica dell'esperienza come vissuto comune condiviso ed analizzando soprattutto «il contemporaneo procedere (*synchronizations*) dello sviluppo individuale insieme con l'esperienza collettiva della famiglia così come esso si evolve lungo il suo corso di vita. Il "corso di vita" è più comprensivo dello sviluppo individuale e dell'organizzazione collettiva della famiglia così come gli individui si evolvono (*move*) lungo la vita»<sup>18</sup>.

Altri saggi si attengono ad una linea esclusiva di approccio statistico e archivistico, ma non mancano di evocare percorsi ulteriori quando si sostiene che «le nostre ipotesi richiedono un maggior supporto quantitativo e qualitativo»<sup>19</sup>.

Lo stesso tema del rapporto fra tempo familiare e tempo storico aveva dato modo alla Hareven di anticipare sin dal 1977 alcune linee che si ritrovano poi nel testo pubblicato nel 1982. Così si individua-

---

<sup>16</sup> T. Hareven, «The Last Stage: Historical Adulthood and Old Age», *Daedalus*, Fall 1976, p. 16.

<sup>17</sup> Per una discussione più articolata in proposito cfr. T.K. Hareven, «Cycles, courses and cohorts: reflections on theoretical and methodological approaches to the historical study of family development», *Journal of social history*, september, 1978, pp. 97-109.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 26, nota 9.

<sup>19</sup> H.P. Chudacoff, T.K. Hareven, «Family Transitions into Old Age», in T.K. Hareven (ed.), *Transitions: The Family and the Life Course in Historical Perspective*, Academic Press, New York, 1978, p. 241. Cfr. pure degli stessi autori, «From the empty nest to family dissolution: life courses transitions into old age», *Journal of family history*, Spring 1979, pp. 69-83.

va lo stretto nesso fra eventi quali il matrimonio, la nascita, il trasferimento degli individui da una parte e dall'altra e le mutevoli condizioni sociali, cioè il tempo storico<sup>20</sup>. Nuove anticipazioni erano date nel 1978 e nel 1979 con un primo utilizzo di citazioni da storie di vita, ma in verità con funzioni piuttosto secondarie<sup>21</sup>.

In definitiva si può dire che la sensibilità e l'esperienza della storica americana si sono andate perfezionando con il tempo, per quanto concerne la dimensione biografica quale dato qualitativo, dotato di una sua significatività degna di considerazione scientifica. I risultati raggiunti rappresentano indubbiamente un punto di riferimento per chi voglia operare con una prospettiva interdisciplinare, adeguatamente calibrata sulle esigenze della ricerca empirica. Tuttavia la pregressa attività di studio della Hareven non è un fardello pesante, anzi prova una volta di più che la contrapposizione fra quantità e qualità è forse solo un espediente di conflittualità accademica più che un reale discrimine scientifico. Se l'autrice di *Amoskeag* è stata in grado di indicare nuovi itinerari alla storia come alla sociologia si deve anche a tutta una serie di prove precedenti<sup>22</sup>, che comunque vanno inseriti in un *continuum* tipicamente scientifico qual è quello di procedere per approssimazioni successive. In tal modo analisi quantitativa e qualitativa si riavvicinano, tanto che neppure mancano qualificati esempi di un uso fondamentale delle storie di vita come struttura portante di un'intera indagine<sup>23</sup>.

ROBERTO CIPRIANI

---

<sup>20</sup> Cfr. T.K. Hareven, «Family Time and Historical Time», *Daedalus*, Spring, 1977, p. 59.

<sup>21</sup> Cfr. T.K. Hareven, «The Dynamics of Kin in an Industrial Community», *American Journal of Sociology*, 84, 1987, Supplement, p. S181; «Historical changes in the American family», «Family and work in an industrial community», *The Carrol Lectures*, Mary Baldwin College, March 19-20, 1979, pp. 34.

<sup>22</sup> Per un contributo d'insieme sulla realtà americana cfr. T.K. Hareven, «American Families in Transition: Historical Perspectives on Change», in F. Walsh (ed.), *Normal Families in Social Cultural Context*, Guilford Press, New York, 1981, pp. 446-465. Per un altro esempio specifico di analisi storico-demografica cfr. K. Oppenheim Mason, M.A. Vinovskis, T.K. Hareven, «Women's Work and the Life Course in Essex County, Massachusetts, 1880», in T.K. Hareven (ed.), *Transition*, op. cit., pp. 187-216.

<sup>23</sup> È tale il caso di un recente *best seller* della ricerca sociologica statunitense, che prende le mosse da quattro *life histories* esemplari (anche se il loro uso strumentale è discutibile): cfr. R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler, S.M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley, 1985, p. 360.

## Il potere come valore

### 1. Il potere come fenomeno sociale

Da sempre l'interesse e la riflessione dei pensatori sociali prima e dei sociologi politici poi sono state attratte dal fenomeno del potere<sup>1</sup> e dalla complessa problematica ad esso connessa. Definito, in termini sociologici, come la «capacità di un attore o agente di produrre gli effetti voluti sull'ambiente esterno» esso si concretizza in sostanza nella sua capacità di influenzare il comportamento di altri attori nel senso da lui desiderato. Mentre sul piano storico il potere è, quindi, rappresentato da un uomo o un gruppo di uomini, sul piano concettuale si delinea potenza organizzatrice di vita sociale che opera in un quadro relazionale<sup>2</sup>. Tra le definizioni, quella più classica e più nota nella storia della teorizzazione politica e sociale è senza dubbio quella di Weber che vede il potere (Macht) come «la probabilità che un attore in una relazione sociale sia in posizione tale da portare avanti la sua volontà malgrado la resistenza, senza tener conto delle basi sulle quali questa probabilità poggia»<sup>3</sup>. Si tratta, nell'interpretazione weberiana, di una concettualizzazione dicotomica, di tipo conflittuale, in cui il fenomeno è visto come relazione tra dominante e resistente: di una relazione «asimmetrica» di potere che si configura come «controllo», «dipendenza» e «ineguaglianza». Per l'A. come pure per coloro che aderiscono alla «teoria asimmetrica del potere»<sup>4</sup>, il potere può essere esercitato anche contro la resisten-

---

<sup>1</sup> Asserisce B. Russell che «... Il concetto fondamentale nelle scienze umane è il potere, come l'energia nelle scienze fisiche», stabilendo così una stretta analogia fra i due concetti (cfr. B. RUSSELL, *Power: A New Social Analysis*, London: Allen and Unwin, 1938, p. 35).

<sup>2</sup> Sulle definizioni di potere cfr., in particolare, la voce «Politica» di H.D. Lasswell in *Enciclopedia del Novecento*, Ist. dell'Enciclopedia Treccani, vol. V, Roma, 1980, pp. 452-473.

<sup>3</sup> Cfr. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, tr. it., Milano, Comunità, 1961, vol. I, p. 51.

<sup>4</sup> Sulla teoria asimmetrica del potere cfr. in particolare, in T. BOTTOMORE e R. NISBET (eds.), *A History of Sociological Analysis*, il capitolo «Power and Authority», London, 1978, pp. 633-671.

za di coloro che si oppongono alla volontà del «dominante». È questa la tesi anche dei teorici dell'élite ivi compreso il Mills<sup>5</sup>. Ad essa si contrappone una concezione monistica e sistemica, forse più aderente alla complessità del reale. Ai rapporti sociali distinti in rapporti di potere-violenza-conflitto da un lato e di consenso-solidarietà ed affetto dall'altro, viene sostituito un «continuum», con tutti i gradi possibili di conflittualità e cooperazione, che meglio sembra esprimere la realtà umana strutturata più per «continuum» che per contrasti netti, secondo rapporti che, di volta in volta, sono il risultato dell'equilibrio fra i diversi aspetti. Anche Parsons vede il potere come capacità collettiva, come possibilità di conseguire fini comuni attraverso l'accordo dei membri di una società di legittimare la posizione della leadership: non una relazione tra individui e gruppi, ma una proprietà del sistema che si esplica attraverso la capacità di adottare decisioni autoritarie per conseguire fini collettivi sui quali vi è un accordo generale. Il potere tende, quindi, a porre l'accento sui propri aspetti non competitivi e comuni: esso è esercitato «con» e non «sopra» gli altri<sup>6</sup>.

In quest'ottica sono da menzionare l'Arendt<sup>7</sup> che si rifà alla concezione repubblicana classica della politica nella quale l'essenza del potere «non poggia sulla relazione comando-obbedienza, ma corrisponde piuttosto all'abilità umana di agire di comune accordo». Il dibattito tra concezione asimmetrica del potere e quella della capacità collettiva è più che mai vivo ed attuale<sup>8</sup>. Le polemiche più vivaci sono focalizzate proprio sulle finalità sociali e sulla distribuzione del potere: sul problema del «power of» e del «power to», dell'aspetto, cioè, distributivo e di quello destinatario del potere. Esse si polarizzano tra una posizione conservatrice, che mette in rilievo le «funzioni sociali» del potere, la sua capacità di realizzare finalità collettive e di produrre effetti complessivi positivi per il sistema sociale, ed una progressista, riformista e critica in generale, che pone in rilievo l'aspetto «power of». Quest'ultima contesta gli aspetti sperequativi del potere, concentrato ai vertici e la tendenza delle élites dei diversi settori ad integrarsi, accusando i funzionalisti di sottovalutare fenome-

---

<sup>5</sup> Cfr. C.W. MILLS, *The Power Elite*, New York and London: Oxford Univ. Press, 1956.

<sup>6</sup> Cfr. T. PARSONS, «The Distribution of Power in American Society, a Review of C.W. Mills *The Power Elite*», *World Politics* (oct. 1957) reprinted in C.W. Mills and the *Power Elite*, G.W. DOHOFF and H.B. BALLARD (eds.), Boston: Beacon, 1968, pp. 82 e ss..

<sup>7</sup> Cfr. H. ARENDT, «What is Authority?», in *Between Past and Future*, New York: Viking Press, 1968, pp. 91 e ss. e ancora *Sulla violenza*, Mondadori, Milano, 1971.

<sup>8</sup> Sull'argomento cfr. in particolare L. GALLINO, *Dizionario di Sociologia*, voce «Potere», UTET, Torino, 1982, pp. 528-536.

ni quali quello della ineguale distribuzione del potere e quello degli effetti di collusione tra potere personale (della persona) e potere sistematico (del ruolo), nonché la tendenza delle élites ad usare il potere per fini personali o il gruppo piuttosto che per fini sociali.

Tra i modelli generali interpretativi del fenomeno si pone, ancora, quello del Lasswell che considera il potere come «uno dei valori che l'uomo cerca di massimizzare per mezzo di istituzioni e servendosi dell'ambiente». I risultati sono, in termini di potere, il dare o l'avere sostegno oppure il rifiutare o il non ottenere sostegno in materie importanti. Le variabili che operano dentro e fuori del progetto politico possono riassumersi, sostanzialmente, in poche categorie: gli «attori», che sono guidati da diverse prospettive, interagiscono nell'ambito di «arene» e impiegano «valori di base» secondo determinate strategie per influenzare i risultati e gli effetti del processo politico<sup>9</sup>.

Per quanto concerne gli individui che prendono parte al processo politico, una distinzione importante è quella tra i produttori di potere e quelli che si limitano a parteciparvi: in altri termini tra coloro che sono i «decision makers» e la massa che ha invece scarsa influenza ed è soggetto relativamente passivo del processo politico.

Nella teoria sociologica, come è noto, particolare importanza rivestono le interpretazioni del concetto di «potere», e di quello di «autorità» ad esso strettamente connesso, fornite dal Lasswell e dal Kaplan. Il significato ad esso attribuito dai due autori è di «partecipazione al processo decisionale in una relazione triadica cioè tra soggetti, ma in un determinato “campo di potere” (in relazione a determinate aree di comportamento, ad un insieme di valori)»<sup>10</sup>. È in questa prospettiva che ci si propone di rileggere alcuni punti fondamentali della teoria michelsiana del potere così come essi possono essere interpretati dall'esame fatto dall'A. con particolare riguardo alle variazioni che intervengono all'interno della struttura organizzativa.

## **2. L'organizzazione, «locus» del potere e il quadro relazionale élite-massa**

L'organizzazione è, secondo l'A., il tessuto delle relazioni di potere: questo non solo deriva dal fatto organizzativo, ma la struttura

---

<sup>9</sup> Cfr. H.D. LASSWELL e A. KAPLAN, *Potere e Società*, Etas Kompass, Milano, 1969, p. 92 e ss..

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 149.

stessa di ogni società organizzata genera, inevitabilmente, una «élite», una «classe dirigente», un'«aristocrazia politica», un'«oligarchia»<sup>11</sup>. L'organizzazione è, quindi, il «locus» del potere, potere che tende ad aumentare per concentrarsi in base alla sua proprietà di agglutinazione, in termini hobbesiani. La «domanda di potere» da parte dei leaders viene, inizialmente, avanzata come mezzo idoneo alla acquisizione di certi valori mentre requisito essenziale per occupare un posto di potere è la forte spinta psicologica da parte dell'individuo, la sua volontà di potenza e la sua ambizione che costituiscono il «need for achievement». Così accade che i posti di maggior potere vadano ad individui che, per ragioni psicologiche, sono maggiormente orientati verso di essi. Una volta occupato il ruolo essi tendono poi ad ampliarne il contenuto che va di pari passo con l'ampliamento dell'organizzazione stessa. Tendono, quindi, a permanere il più a lungo possibile nella loro posizione, con una tendenza ad essere rieletti ad ogni nuova elezione<sup>12</sup>; sono cooptati, generalmente, dall'alto piuttosto che dalla «base» sicché i nuovi entrati a far parte della leadership tendono ad essere sponsorizzati da coloro che sono già al «top». Ne risulta, secondo l'A. che i leaders delle associazioni volontarie non sono facilmente influenzabili dai membri. L'incarico diviene un ufficio e quest'ultimo si trasforma ben presto in impiego fisso riducendosi la loro ricompensa ad una semplice e pura formalità<sup>13</sup>. Allo insieme di fattori che determinano quello che Michels chiama la «psicologia individuale» intesa come fiducia nella propria abilità e volontà di potenza quasi in senso nietzchiano e nella propria forza in senso machiavellico, egli affianca quelli di gran lunga più rilevanti che costituiscono la «psicologia dell'organizzazione»; questa consiste, sostanzialmente, in un insieme di necessità di natura tattica e tecnica inerenti all'organizzazione ed al suo procedere nella vita politica e che finiscono col generare metamorfosi nei capi<sup>14</sup>. In un'epoca, poi, caratterizzata dall'organizzazione su vasta scala di ogni tentati-

<sup>11</sup> Cfr. R. MICHELS, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, Lipsia, 1911, Stoccarda, 1925, Bologna, 1966; G. SOLA, *Organizzazione, partito, classe politica e legge ferrea dell'oligarchia in R. Michels*, ECIG, Genova, 1975; M. FERRARI OCCHIONERO (Aa. Vv.) «Il pensiero sociologico di R. Michels», in *Profili della sociologia italiana*, La Goliardica, Roma, 1982, pp. 115-128.

<sup>12</sup> È anche la tesi di Mosca (cfr. G. MOSCA, *Elementi di scienza politica*, Laterza, Bari, 1953). Cfr., inoltre, V. PARETO, *I sistemi socialisti*, tr. it. UTET, Torino, 1951.

<sup>13</sup> Cfr. R. MICHELS, *Studi sulla democrazia e sulla autorità*, La Nuova Italia, Firenze, 1933, p. 42.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 42. Michels fa l'esempio del partito socialista tedesco rimasto stabilmente al potere non perché rappresentasse di fatto la forza del partito, ma per la «legge d'inerzia» che ne prolunga il mandato «sine die».

vo di controllo da parte della «base», può sortire effetti pralizzanti, mentre necessita una attività coordinata e dinamica. La massa, controparte dell'élite, non può avere l'attitudine a questa dinamica né, tantomeno, il tempo: il controllo che essa potrebbe esercitare è del tutto incompatibile con una linea efficiente dell'organizzazione. Quella che l'A. chiama «psicologia collettiva» diventa sinonimo di incompetenza, incapacità di autogoverno, apatia. Ciò che Michels definisce «apatia» è una condizione strutturalmente indotta dovuta meno al disinteresse che alle esigenze imposte dalla complessità come sostiene il Mayhew<sup>15</sup>. Le posizioni dello Schumpeter<sup>16</sup> e di altri, quali il Lasswell<sup>17</sup>, non si discostano molto, nel senso che si riconosce alla massa una impossibilità ad intervenire in molti processi decisionali, il che provocherebbe la paralisi del sistema.

Essa è tipicamente atomizzata, mancando i suoi membri di qualsiasi capacità organizzativa per una azione politica concentrata. Sul piano dei contatti interindividuali esiste una tale ristrettezza di confini — i rapporti di ognuno con gli altri tendono ad essere circoscritti ai familiari, ai vicini o ai partners di lavoro — che non esiste in pratica alcun interesse per la sfera dei pubblici affari: manca sostanzialmente una visione d'insieme dell'intero sistema sociale, della sua complessa interazione e dei suoi movimenti<sup>18</sup>. In particolare la maggior parte delle persone si occupa di politica solo quando ha l'impressione che i suoi interessi privati siano minacciati. Da qui scaturisce la gratitudine delle masse nei confronti dei leaders «benemeriti» che le rappresentano e che, forti ormai della propria superiorità «routinière», impongono obbedienza e rispetto in nome di quella.

L'inerzia, l'apatia, l'atomizzazione della massa sono il leit-motif dell'élitismo classico. Essa potrebbe costituirsi in unità, trovare un momento di aggregazione solamente attraverso la sua oligarchia che, però, subito acquisirebbe nuovi e diversi interessi staccandosi dalla massa: pertanto i movimenti della classe lavoratrice che si prefiggono lo scopo di promuoverne gli interessi tendono a crollare senza la leadership di un'oligarchia borghese. Emerge, perciò, una «élite proletaria» che, nel momento in cui cambia il lavoro manuale con

---

<sup>15</sup> Cfr. B.H. MAYHEW, «Oligarchy in Human Interaction», in *Am. J. of Soc.*, vol. 81, 1976, n. 5, p. 1040.

<sup>16</sup> Cfr. J. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, 1956.

<sup>17</sup> Cfr. H.D. LASSWELL e A. KAPLAN, *Potere e società*, op. cit..

<sup>18</sup> Sostiene il Mills che ognuno è rinchiuso nel suo «milieu» ed è incapace di trascenderlo: solamente l'élite è in grado di oltrepassarlo e di crearsi un nuovo environment (cfr. C.W. MILLS, *The Power Elite*, Oxford University Press, Galaxy edition, 1954, pp. 321 e ss.

quello di ufficio ed il salario con lo stipendio, cessa di essere proletaria in senso stretto in tutto eccetto che nell'origine. Vi è un processo di «imborghesimento» da parte dei leaders che li estranea ben presto dagli interessi della loro classe. Come per il Mosca, anche per il nostro A., non solo la massa è incompetente politicamente, ma anche demotivata alla leadership, priva cioè del tutto di ambizioni di tipo politico<sup>19</sup>. Tale demotivazione cresce col crescere della cultura superiore e delle cognizioni tecnico-politiche necessarie, come si diceva, all'efficienza complessiva dell'organizzaizone da parte dei leaders. Il «gap» che ne deriva è sempre più accentuato e sempre meno colmabile a favore del consolidamento della posizione dei capi e della loro inamovibilità<sup>20</sup>. È opinione dell'A. che una massa imbevuta di principi veramente democratici dovrebbe fare in modo che vi fosse un certo ricambio fra i capi, impedendo così non solo un arroccamento nelle posizioni di potere, ma anche il sorgere in essi della convinzione di essere i soli a poter essere eletti come rappresentanti del popolo.

### 3. Il «campo di potere» e il sistema valori-fini

Secondo i cultori di scienza politica gli obiettivi che l'élite politica si pone, in termini di valori-fini, son quelli di combinare alti livelli di accumulazione dei valori, da una parte, ed il progresso nella direzione dell'uguaglianza tra gli uomini, dall'altra. Questo in un sistema fondato sulla distribuzione dell'autorità e del dominio in cui il potere è efficace nella misura in cui si adopera per proteggere e migliorare la struttura di base del sistema politico e di tutti gli altri sistemi nell'ambito della società. Secondo Lasswell e Kaplan la società coinciderebbe con lo sforzo dell'uomo di conseguire «valori» attraverso le istituzioni. L'azione politica nasce quando il potere è condizione necessaria per il conseguimento dei valori desiderati e dello sforzo di individui e gruppi di conseguire «valori» attraverso il potere. Essi individuano quattro valori di «benessere», che, in qualche misura, consentono la continuazione dell'attività del soggetto (fisico, ricchezza, abilità e sapere) e quattro valori di «deferenza» che costituiscono il requisito fondamentale per essere presi in considerazione nelle azioni degli altri (potere, rispetto, affetto e rettitudine)<sup>21</sup>. Vi è la tenden-

<sup>19</sup> Cfr. G. PARRY *Political Elites*, London, 1969, ed in particolare il cap. II «The Classical Elitist Thesis», p. 55.

<sup>20</sup> Cfr. R. MICHELS, *Studi sulla democrazia...*, op. cit., p. 44.

<sup>21</sup> Cfr. H.D. LASSWELL, *Potere e società*, op. cit., pp. 101 e ss..

za da parte degli individui e dei gruppi di cumulare tali valori, per cui coloro che detengono già una posizione di potere in alcuni di essi tendono a conquistare una posizione altrettanto favorevole negli altri. La totalità dei valori accumulati serve a definire l'«influenza» di un individuo o di un gruppo.

Il «potere» attraverso il quale si cerca di conseguire i valori è esso stesso un valore che può essere strumentale al conseguimento di altri valori: viceversa gli altri valori possono servire per conseguire il potere. Se ne ricava che il potere può basarsi su diverse fonti: in particolare su ognuno degli altri valori indicati o su loro combinazioni. La classificazione delle forme di potere (e di influenza) fatta dagli autori indica l'impossibilità di studiare una forma di potere separatamente da tutte le altre come pure l'impossibilità di identificare il potere con una sola delle sue forme (economico, politico, ecc...).

I valori, verso la cui realizzazione, secondo il Lasswell, andrebbero indirizzate le scienze sociali, dovrebbero essere quelli di una società democratica in cui «... il potere e il rispetto sono diffusi, e in cui gli altri valori sono resi più abbondanti ed accessibili per tutti». Quando si ha effettivamente accumulazione massima dei valori, nel senso che le prospettive politiche positive sono state realizzate in toto, si ha, secondo Lasswell e Kaplan un modello teorico di sistema politico fondato sulla massimizzazione dei valori. Un caso di particolare interesse è quello in cui il potere si fonda sul potere stesso e l'insieme dei valori implicati si basa ancora sul potere (combinazione potere-potere). La corrispondente forma è etichettata come «potere politico». Essi, in sostanza, osservano che «... la più comune base di influenza e di potere è il potere stesso: il potere su alcuni valori costituisce spesso la condizione per avere influenza o potere su altri valori. Il controllo fondato sul potere, sulla politica di potere, è potere politico in senso stretto. Il controllo è esercitato sugli stessi modelli di controllo e la condizione di controllo è il possesso del potere»<sup>22</sup>.

Tale teorema sembra possa applicarsi alla teoria michelsiana della struttura di potere nell'organizzazione. Infatti il sistema di valori è qui rappresentato, inizialmente, dagli ideali del socialismo e della democrazia, propri della massa e da questa attribuiti per delega ai leaders del partito che se ne fanno portatori. Osserva il Mongardini: «Michels media il rapporto dominanti-dominati attraverso i valori che nascondono anche i fini dell'azione... Perciò per Michels, come

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 103.

per Ferrero, non c'è una semplice contrapposizione fra minoranze organizzate e masse, ma la dinamica di questo rapporto si riferisce ad un cosmo di valori che guida il processo di strutturazione delle forme sociali. Attraverso il consenso e la legittimità, i valori permettono l'integrazione in una coerente forma sociale dei due gruppi contrapposti»<sup>23</sup>. Il partito è dapprima concepito come strumento di unificazione e di emancipazione di classe con una forte antinomia fra interessi individuali ed interessi di classe.

Ma, sostiene Michels, ben presto anche le organizzazioni devote alla realizzazione di valori democratici sviluppano, inevitabilmente, tendenze oligarchiche che costituiscono seri impedimenti alla realizzazione di tali valori. Come è noto, le variabili della professionalizzazione, centralizzazione e burocratizzazione della leadership portano alla «distorsione dei fini», al perseguimento, cioè, di obiettivi strumentali — il consolidamento dell'organizzazione — invece del fine ultimo consistente nella realizzazione di una società socialista e democratica<sup>24</sup>. Il programma del partito diventa successivamente «lettera morta» e sotto la bandiera «socialista» si perseguono interessi privati che scatenano al suo interno vere e proprie lotte di classe. La «solidarietà» è emanazione diretta degli antagonismi di classe<sup>25</sup>.

In tal senso il potere costituisce una base per ottenere altro potere e per conseguire valori che sono, però, diversi da quelli iniziali. In rapporto al sistema di valori-fini, gli attori del processo politico, secondo Michels, finiscono con l'accumulare valori per se stessi. Gli interessi, i valori dei leaders finiscono così per avere precedenza su quelli degli elettori i quali restano totalmente esclusi da qualsiasi possibilità di partecipare ai processi decisionali. Essi tendono ad essere, infatti, più interessati a considerazioni «realistiche», di conservare l'organizzazione e guadagnare potere personale, che a pubblici ideali, a massimizzare i loro personali guadagni, stabilendo, se necessario, un'alleanza implicita sulla maggior parte dei servizi di routine. Una correlazione positiva sembra esistere anche ad avviso del Collins<sup>26</sup> tra livello remunerativo e possibilità di far carriera e le ten-

---

<sup>23</sup> Cfr. C. MONGARDINI, «L'opera di Roberto Michels e la sociologia italiana», in *Annali di Sociologia*, Università degli Studi di Trento, Trento, 1987, p. 78.

<sup>24</sup> Cfr. R. MICHELS, «Saggio di classificazione dei partiti politici», in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, VIII (1928), n. 2.

<sup>25</sup> Cfr. R. MICHELS, *Studi sulla democrazia...*, op. cit., p. 31.

<sup>26</sup> Cfr. R. COLLINS, *Conflict Sociology, Toward an Explanatory Science*, Academic Press, New York, S. Francisco, London, 1957 p. 330 e ss..

denze oligarchiche dell'organizzazione. Nell'organizzazione, quindi, il potere si profila dapprima come uno strumento sociale diretto a porre le basi per la realizzazione di una comunione di interessi. Il particolare rapporto tra collettività ed élite dirigente risulta caratterizzato dal fatto che quest'ultima è riconosciuta tale dal resto dei consociati solo in quanto gli stessi la considerino un mezzo per soddisfare esigenze ed interessi collettivi: esso si attua in ciascun gruppo entro il quale si sia venuta enucleando una élite come portatrice delle più generali esigenze della collettività cui appartiene. In tal senso, appunto, la élite dirigente verrà considerata come un mezzo e da ciò scaturirà, sul piano sociologico, l'effettività della sua funzione politica.

#### **4. Legittimazione del potere ed organizzazione del consenso attraverso l'interiorizzazione del sistema di «valori»**

Posto il carattere interattivo del potere per cui averne significa essere investiti di potere, i leaders si adoperano ad ottenerlo prima ed a conservarlo poi organizzando il «consenso» di coloro che li hanno scelti come guida. È, quindi, loro cura conservare e rafforzare il loro dominio sulla massa, diffondendo una cultura a loro favorevole attraverso la propaganda. Un mezzo potente ed efficace è costituito dal controllo dell'informazione: esso serve a garantire la legittimazione dell'organizzazione, legittimazione che consiste essenzialmente nel definire con successo la propria posizione importante e giusta al tempo stesso. I leaders vengono accettati come legittimi fino a quando riescono a controllare tale canale. La stampa diviene «mezzo sfruttato dai dirigenti al potere per rendersi popolari tra le masse e per mantenersi in sella»<sup>27</sup>, mentre l'articolo di giornale, spesso «in forma di proclama» a firma del leader, esercita un'influenza diretta sulle masse. Ma un effetto ancora maggiore si ottiene attraverso l'uso del «noi», fatto dal gruppo dirigente a nome dell'intero partito del quale la massa si sente parte integrante. Teoricamente, quindi, i leaders dei partiti democratici sono legati alla volontà dei gregari facendo largo impiego della nozione democratica e di valori quali la «volontà del popolo» e l'«eguaglianza degli uomini».

Le masse, poi, oltre al fattore psicologico dell'indifferenza politica, hanno anche un senso di gratitudine verso personalità che, in nome loro, parlano o scrivono, un senso di riconoscenza che si esprime

---

<sup>27</sup> Cfr. R. MICHELS, *Studi sulla democrazia...*, op. cit., pp. 29 e ss.

me attraverso il prolungamento a tempo indeterminato del mandato di rappresentanza. Tutto ciò rafforza il consenso e stabilisce un continuum tra potere ed autorità, giacché la diffusione, attraverso opportune tecniche di propaganda, di principi e di valori spacciati come aventi validità universale e che vengono poi interiorizzati dalla massa, legittima implicitamente la posizione dell'élite<sup>28</sup>.

Secondo Mills<sup>29</sup> il fatto che gli individui — la massa — ricevano singolarmente il messaggio, dato il carattere «massa» dei media, in isolamento cioè dagli altri, rende impossibile la discussione o una eventuale risposta. Il flusso della propaganda è infatti a senso unico, cioè dalla élite alla «audience», essendo i membri di quest'ultima ricettori e non trasmettitori. La forza sociale del potere oligarchico poggiante sul rapporto di accettazione si manifesta, in conclusione, attraverso la interiorizzazione del sistema dei valori attraverso le tecniche di organizzazione del consenso cui si è fatto cenno e la manipolazione di cui fa uso l'élite. Anche gli eventuali aspetti conflittuali all'interno dell'organizzazione vengono soffocati e fatti rientrare. I «decision makers» tendono, infatti, a formare un gruppo informale che mantiene la massima segretezza sulle discussioni interne non solo nei confronti degli estranei all'organizzazione ma anche nei confronti dei membri di essa. Allorché un conflitto sorge tra i leaders ed una sezione dissidente della membership, ognuno dichiara di rappresentare il popolo e l'organizzazione nel suo insieme. I leaders sono in ciò avvantaggiati dal fatto di essere ufficialmente leaders rituali e di aver goduto di molteplici occasioni per identificarsi pubblicamente come rappresentanti del popolo. I dissidenti vengono quindi bollati come faziosi e ogni corrente di opposizione in seno al partito biasimata come se fosse un espediente demagogico<sup>30</sup>. Ciò che sarebbe quindi un diritto imprescindibile di ogni democrazia, l'appello diretto dei dirigenti dissidenti alle masse, viene condannato come tentativo di minare la disciplina e la compattezza del partito.

---

<sup>28</sup> Nei modelli di Parsons, Easton, e Dahl, l'«apatia politica» dei cittadini, devoti alla loro vita privata e la professionalizzazione delle élite, che accettino come loro compito l'organizzazione del sistema sociale, dovrebbero essere le basi di un nuovo consenso che è del tutto compatibile con l'assenza della partecipazione dei cittadini (Cfr. P. BIRNHAUM, J. LIVELY, G. PARRY (eds.), *Democracy, Consensus and Social Contract*, Sage Publications, London and Beverly Hills, 1978, p. 128.

<sup>29</sup> Cfr. C.W. MILLS, «The Structure of Power in American Society» in *Power, Politics and People: The Collected Essays of C.W. Mills*, I.L. HOROWITZ, ed. (New York and London: Oxford University Press, 1963), p. 23.

<sup>30</sup> Cfr. R. MICHELS, *Studi sulla democrazia...*, op. cit., p. 45.

## 5. Struttura piramidale e struttura pluralistica del potere

La dottrina si è finora dibattuta, come è noto, tra varie teorie: da quella monolitica del potere, che va dalla concezione marxista della «classe dominante» poggiante sulla sperequazione dei mezzi di produzione e sullo sfruttamento sociale, a quella dei cosiddetti «elitisti classici» — Pareto, Mosca e Michels<sup>31</sup> — a quella, infine, pluralistica che concepisce il potere strutturato tra varie élites, potenzialmente concorrenziali fra loro, che garantiscono in tal modo un'ampia distribuzione di esso. Le polemiche sull'esistenza di una o più élites nella società si protraggono incessantemente dagli anni '50 e precisamente dalla tesi sulla «power élite» del Mills dividendo a tutt'oggi i pareri. La tesi elitistica, come è noto, si basa sul presupposto che le scelte dell'intero sistema sociale sono strettamente condizionate e determinate da una minoranza che ha in mano le sorti economiche e politiche del paese. Né la concessione alla istanza democratica fatta dagli elitisti sotto forma di «circulation des élites» o di processo di «amalgamazione», che stabilisca una forma di interazione tra élite dirigente e massa, sembra convincente; questa forma di ricambio appare pur sempre come tecnicamente necessaria al fine di garantire un qualche ricambio all'interno dell'élite senza, peraltro, modificarne il carattere essenziale di classe politica dirigente. Dirà il paretiano Meisel<sup>32</sup> «la storia di tutte le società passate e future è la storia delle loro classi governanti».

Benché la teoria elitista sia nata con forti istanze antidemocratiche, come risposta della classe dirigente borghese del tempo alla minaccia della élite antagonista, quella marxista, essa ha esercitato un tale fascino da indurre studiosi come lo Schumpeter e l'Aron<sup>33</sup> a tentare di fornirne un'interpretazione in senso funzionale al sistema democratico pluralistico, inteso come struttura politica di élites rivali, organizzate in partiti, con interessi spesso del tutto ortogonali. Quest'interpretazione non si discosta molto, a nostro avviso, dal tentativo operato da Michels di un parziale recupero del concetto di democrazia con la concessione che questa è possibile solo come concorrenza fra oligarchie finché non ve ne sia una più potente che rie-

<sup>31</sup> Cfr. in particolare, G. PARRY, *Political Elites*, op. cit..

<sup>32</sup> Cit. in F. DEMARCHI e A. ELLENA (a cura), in *Dizionario di Sociologia*, voce «Elite» di D. Mamo, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1976, p. 486.

<sup>33</sup> Cfr. J. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, op. cit. e R. ARON, *Teoria dei regimi politici*, tr. it., Milano, Comunità, 1973.

sca a prendere il sopravvento<sup>34</sup>. Nei sistemi complessi, le élites sono create certamente dalla divisione del lavoro come estensione della divisione del lavoro stesso. Financo all'interno dell'élite è ipotizzabile, secondo il Mayhew<sup>35</sup>, una divisione del lavoro nel senso che se in essa aumentano ampiezza e complessità emergeranno nel suo interno altre élites, creando così la caratteristica gerarchia a vari livelli della burocrazia. Per la sopravvivenza stessa del sistema — ci si riferisce ovviamente a sistemi complessi — nella lotta politica con il suo ambiente, la sua direzione non può essere lasciata, come asserisce il Lasswell, ad una «volubile folla di dilettanti non abituati a trattare la complessità in condizioni di incertezza ambientale»<sup>36</sup>. La maggioranza non tenterà, perciò, nemmeno di interferire, per mancanza di tempo, in gran parte delle decisioni prese dalle élites, rendendo così più tempestiva e più unitaria la sua azione.

Se la struttura piramidale del potere così come essa viene formulata dagli elitisti sembra un modello poco adatto al nostro tipo di società post-industriale, è pur vero che l'idea che nelle società moderne il potere sia distribuito uniformemente sembra utopistica: una distribuzione egualitaria porterebbe con molta probabilità alla paralisi completa del sistema politico. Infatti l'indice globale di out-put decisionale è inferiore nelle strutture decisionali di tipo pluralistico in cui, per l'appunto, vi è una minore capacità di soluzione dei problemi. Nelle nostre democrazie è pensabile piuttosto una struttura di tipo pluralistico con varie élites, segmentate o associate o, infine, tali da permettere una aperta concorrenza.

## 6. Conclusioni

Correnti non secondarie della politologia contemporanea tendono, com'è noto, a marcare il concetto di «complessità» nel sociale sulla base di obiettive considerazioni delle strutture attualmente in essere. La complessità crescente non può non rendere almeno in parte superate le posizioni michelsiane e degli altri elitisti classici nel senso, appunto, come si accennava, di dover ammettere un pluralismo delle élites con riferimenti ai vari campi di azione. Sembra, inoltre, che

---

<sup>34</sup> Cfr. J.D. MAY, «Democracy, Organization, Michels», in *Amer. Political Soc. Rev.*, LIX, 2, June, 1965, pp. 417-29 e, inoltre, C. CURCIO «Ricordo di Roberto Michels», in *Rivista Internazionale di Filosofia Politica e Sociale*, 1963, n. 1.

<sup>35</sup> Cfr. B.H. MAYHEW, «Oligarchy in Human Interaction», op. cit., p. 1040.

<sup>36</sup> Cfr. H.D. LASSWELL, *Politics*, New York, Meridian, 1958, p. 59.

si debba guardare con accresciuta prudenza critica all'idea di una «élite strategica» in posizione decisamente super-ordinata rispetto alle altre; se, infatti, le élites settoriali si configurano dotate di potere e di capacità di dominio nei propri settori non possono non interagire reciprocamente, a vicenda, condizionandosi e limitandosi, perciò, con effetti globali di riduzione della capacità di dominio della stessa élite politica o strategica. Non è che agli elitisti classici sia sfuggita tale fenomenologia del sociale, ma per la minore complessità dei sistemi da un lato e per il maggior peso di forme di potere tradizionali o istituzionalizzate dall'altro, la struttura verticale del potere si presentava più accentuata e sicuramente meglio visibile.

La conformazione piramidale del sistema implicava anche un universo normativo o dei valori più compatto, meno differenziato e frastagliato, incrinato da contraddizioni meno evidenti e più agevolmente componibili. Al presente, al moltiplicarsi delle élites con un campo più variegato dei luoghi del potere, sembra debba corrispondere un ventaglio di valori-guida assai più ampio con fonti, perciò, diverse, eterogenee quando non contraddittorie tra di loro, di comportamenti sia per le élites medesime, sia per gli elementi che ad esse fanno capo e che le sostengono. In sostanza, mentre alle posizioni michel-siane, come a quelle del Mosca e del Pareto, potrebbero esaurientemente riferirsi le argomentazioni del Parsons sulla struttura cibernetica del sistema, con riguardo alle tesi degli studiosi contemporanei<sup>37</sup> sembrerebbe più approfondita una concezione che immaginasse più piramidi sfalsate e sovrapposte, ognuna con un vertice di potere, ma anche di norme e di valori, con relazioni dall'alto verso il basso e viceversa e con molteplici nessi orizzontali; pluralità, dunque, di strutture, tuttavia non separate e molteplicità di vertici e di regole sia morali, «valori», sia operative.

MARISA FERRARI OCCHIONERO

---

<sup>37</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Prassi politica e teoria critica della società*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1963; N. LUHMANN, *Stato di diritto e sistema sociale*, Napoli, Guida, 1978; A. GIDDENS, *Sociologia. Un'introduzione critica*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1983.



# INTERVENTI

## Probabilità: l'uso giuridico\*

### 1. Nozione di probabilità e analogia tra mondo fisico e sociale

Intendo come probabilità il rapporto percentuale del verificarsi di un evento B quando se ne sia verificato un altro (A); la correlazione può spaziare da 0 (quando A e B sono indipendenti), fino al 100%, quando tra i due fatti vi è la relazione che chiamiamo di causa ad effetto). Il problema oggettivo della probabilità (e quindi, sul piano soggettivo, della prevedibilità,) è rilevante sul piano giuridico perché sussiste un'appariscente analogia tra il mondo fisico e quello sociale, consistente nella regolarità dei fenomeni; così la fede in un ordine del mondo (e quindi la credenza nel rapporto di causa ed effetto) non è esclusiva dello strato naturalistico del mondo che ci circonda, ma si manifesta nella credenza in una regolarità, in un sistema di causa/effetto nel mondo sociale; così se la conoscenza dell'ordine naturale permette la previsione di fenomeni propri dell'ordine della natura, la consapevolezza di una certa regolarità dei comportamenti umani rende quantomeno pensabile la possibilità di prevedere tali comportamenti e di prevederne gli effetti.

### 2. Il cosmos, continuum di natura e società

Storicamente, anzi, ci si può chiedere se sia sorta prima la credenza in un ordine del mondo fisico, e da essa sia derivata la concezione di un ordine sociale regolato da leggi, o invece se prima l'uomo abbia preso coscienza di un ordine sociale (in altri termini di una regolarità dei fenomeni sociali), per poi trasferire tale ordine nel mondo esterno delle cose e degli animali.

---

\* Relazione socio-giuridica al convegno «Probability in the sciences», organizzato dall'Istituto ricerche ed attività educativa e dall'Accademia internazionale di filosofia delle Scienze. Napoli-Vico Equense, 27-31 Maggio 1987.

L'argomento è trattato dagli storici della filosofia; nominerò soltanto il sempre esauriente Zeller, per il mondo greco; in quel mondo, il parallelo natura/società diviene connessione; si può parlare di *cosmos* cioè di «un mondo ordinato» in una omnicomprensiva idea cosmologica, che comprende sia l'ordine umano sia quello delle cose. Il famoso frammento di Eraclito, «le leggi umane si alimentano di una sola legge, la legge divina e questa basta a tutto e su tutto ha vittoria», esprime la comune coscienza di questa fondamentale unità tra mondo naturale e mondo sociale. Nell'India dei Veda, la corrispondenza, la continuità, tra mondo fisico e etico, è espressa dalla legge del Karma; con una razionalizzazione divergente da quella occidentale, la legge di causa ad effetto che esprime la regolarità dei fenomeni umani e sociali, è considerata assoluta, tanto che ogni fatto trova la sua risposta ferrea in una nuova vita di colui che agì, nel bene e nel male, producendo gli effetti che la legge prestabilisce. Per di più la forza della verità proclamata solennemente è tale da vincolare uomini e dei: i canti del Rigveda alla verità e al dio che la tutela amplificano questa misteriosa connessione tra il dire e il fare.

La irrevocabilità dei precetti, della parola solennemente proclamata, si ritrova anche negli editti degli antichi sovrani; è un altro aspetto della validità a mo' di legge naturale del precetto sociale imposto secondo il rito previsto: esso modifica il sistema naturale, divenendone parte ineliminabile.

Certo oggi ci rendiamo conto che l'ordine giuridico sociale — almeno in parte — è un ordine imposto, deriva cioè da un rapporto di volontà a volontà, ma questo non esclude che esistano da un lato parametri che la volontà non può modificare, — sono gli aspetti, per dir così, di biologia sociale o, se preferiamo, le strutture ontologiche della società — né esclude, dall'altro, la possibilità di mettersi al di fuori del problema della formazione delle norme per studiare obiettivamente i fatti sociali e le loro regolarità.

### 3. Dike e Jus

Indubbio è il fatto che un ordine giuridico (derivi esso, ripeto, psicologicamente ed etnologicamente dall'ordine esterno o invece sia esso il fatto primitivo) non ha senso — non è valido, in quanto non è efficace — se non quando su di esso «si possa contare», cioè quando si possa avere ragionevolmente probabile aspettativa o addirittura certezza, aspettativa o certezza di quanto accadrà in risposta ad un certo fatto umano qualificato dall'esser contemplato dalla norma

giuridica. Infatti la connessione (mancante, probabile, certa) tra una norma e la sua applicazione è il segno che il sistema /non è/ è parzialmente/ è assolutamente/ efficace.

L'efficacia (che si può definire la probabilità superiore al casuale che ad un fatto previsto dalla legge segua la conseguenza prevista dalla legge) è condizione di validità, quindi di esistenza dell'ordine giuridico, poiché una norma invalida è una contraddizione in termini. Come si vede, la prima conclusione è che il diritto, pur facendo parte del regno della qualità e non di quello della quantità, è condizionato nella sua esistenza in concreto da un calcolo probabilistico, quindi quantitativo, di percentuali.

La condizione di efficacia come condizione di esistenza, è ben espressa dalla Dike greca che è la personificazione della regola della automaticità della risposta ai fatti sociali, risposta che deve essere la stessa per fatti uguali.

Si enuclea nel tempo un concetto di *nomos* più volontaristico, più legato alla determinazione volitiva delle persone e dei gruppi sociali; è allora, anzi, che l'idea di legge umana comincia a diversificarsi da quella naturale, poiché all'idea di ineluttabilità degli effetti si aggiunge quella della possibilità di restaurare l'ordine benefico violato da fatti che producono effetti dannosi, distinguendosi così, finalmente, una *nemesis* (ordine ferreo naturalistico) dalla legge continuamente restaurata per intervento della ragione umana, del *logos* che escogita il fatto contrario a quello che ha prodotto conseguenze negative.

La concretezza dei Romani, la loro attenzione ai fatti sociali e alla legge sociale, postulata da essi come misurata distribuzione, portarono questo popolo a cogliere la distinzione tra un *mos* che abbraccia i comportamenti uniformi e tipici spontanei, (gli effetti sono automatici), il *fas* che è l'insieme dei comportamenti conformi al volere della divinità (gli effetti sono lasciati alla volontà degli Dei) e lo *ius*, che è propriamente frutto dell'imposizione dall'esterno, consistente in quelle norme che una *civitas* si costituisce per la propria conservazione e per il benessere dei consociati (gli effetti sono determinati dalla volontà del popolo). Si concreta così l'idea del diritto come *proportio hominis ad hominem* che esiste nella stessa natura delle cose; tale *proportio*, armonia, deve essere ricavata dal giudice e ancor prima dal legislatore il quale (se non vuole che le sue norme siano tiranniche ma le vuole ontologicamente giuridiche) deve naturalmente atternersi a tale intima *proportio* tra le norme: *vera lex, diffusa in omnes, constans, sempiterna* (Cic., Rep. III, 22).

#### **4. Scienza giuridica tra analisi della norma e rivelazione di regolarità di fatti sociali**

La scienza del diritto può essere intesa come scienza delle norme giuridiche, cioè come studio delle correlazioni logiche interne alle proposizioni deontiche in cui consistono le sue affermazioni. Evidentemente in questo caso, essa è una sottospecie, per dir così, della logica analitica, anche se essa è costretta ad applicare la sua tecnica ad un insieme di proposizioni che soltanto per postulato o finzione sono riconosciute coerenti tra di loro, ma che in realtà vengono portate a coerenza mediante un procedimento interpretativo che esprime contraddizioni e lacune, ineliminabili da un sistema artificiale quale quello giuridico. In questa accezione evidentemente non è possibile applicare nel modo matematico le regole probabilistiche, in quanto le norme prescindono dalla loro efficacia, postulando la propria validità. Credo tuttavia che, anche in questa scienza apparentemente formale, la probabilità sia in gioco: in effetti la norma giuridica mancante è solo formalmente «dedotta» con metodo analitico; in realtà essa viene identificata per approssimazioni successive, in base ad una sorta di avvicinamento alla norma «che potrebbe essere voluta» dal legislatore. Come si vede, il rigido sistema di analisi algebrico-logica proprio della scienza naturale nel momento dello studio teorico della legge rinvenuta per induzione, non vale per il diritto, se non parzialmente, e ciò è forse legato proprio alla origine volontaristica degli ordinamenti positivi.

Altrimenti, la scienza del diritto può intendersi come scienza dei fatti umani rilevanti per il diritto (cioè della realtà sociale che è fatta oggetto di norme giuridiche) e quindi come una scienza analoga a quelle naturali o anzi di struttura naturalistica; essa assume come oggetto di conoscenza il comportamento umano, in quanto e per quanto disciplinato da un ordinamento eteronomo a carattere cogente.

#### **5. Scienza giuridica come profezia. Regole di carta e regole vere**

Questa impostazione può condurre fino a limitare l'oggetto della scienza giuridica ai comportamenti di coloro che sono preposti alla risoluzione di controversie relative a fatti rilevanti per il diritto, cioè dei giudici o funzionari investiti della funzione di giudicare. L'esigenza di certezza giuridica si manifesta nella convinzione che sia socialmente desiderabile, che gli operatori del diritto (e in particolare gli avvocati) possano predire ai loro clienti l'esito di una contro-

versia, qualora sia portata davanti ai tribunali.

L'opinione secondo cui le regole giuridiche formali — chiamate talvolta «regole di carta» — troppo spesso si rivelano insicure come guida alla previsione, è accompagnata dalla convinzione di poter stabilire, al di là delle regole di carta, alcune regole reali descrittive di uniformità o regolarità del comportamento giudiziale. Tali regole possono servire come effettivo strumento di previsione dei risultati di controversie future. E questo in fondo è ciò che interessa i soggetti all'ordine giuridico, specialmente quando debbono ricorrere ai giudici: la domanda concreta è infatti «chi avrà ragione?» oppure «sarò condannato?».

Beninteso — come scriveva il giudice Holmes — «la previsione non può avvenire su basi esclusivamente logiche. Il pericolo non sta nell'ammettere che principi che reggono altri fenomeni (fisici e matematici) sono validi anche per il diritto, ma l'idea che il sistema dato possa venir sviluppato come una matematica da alcuni generali assiomi pratici. Quest'ultimo modo di pensare è del tutto naturale, poiché l'istruzione degli uomini di legge è una istruzione alla logica, e il metodo e la forma logica sollecitano quell'ansia di certezza e tranquillità che ciascuno prova, ma in genere la certezza è illusione e la tranquillità non rientra nel destino dell'uomo. Dietro alla forma logica sta un giudizio circa il valore relativo e la relativa importanza di ragioni legislative in conflitto tra loro».

È chiaro che le decisioni dei giudici presentano un grado di continuità; tale continuità deve essere rilevata tenendo conto del materiale legislativo, che i giudici interpretano ed applicano, e degli schemi mentali e concettuali (che i giudici condividono con le persone di un dato ambiente storico-culturale) attraverso i quali essi filtrano i precetti scritti, «leggono» i fatti, etc..

Questi schemi mentali e concettuali, in ultima analisi, rendono prevedibili, le future decisioni, e rendono perciò certe, probabili al di là del casuale, le posizioni giuridiche soggettive. Si deve precisare che, talvolta, le decisioni dei giudici presentano regolarità verbali, cioè a dire impiego di termini e di concetti analoghi, senza che ad esse corrisponda una regolarità sostanziale.

Come si vede, la visione realistica del sistema legale può sfociare sia in un irrazionalismo che ritiene quasi casuale la decisione, legata com'è a fattori inafferrabili (il mal di denti durante l'udienza, la lite con la moglie etc.), sia invece in una sorta di naturalismo della scienza giuridica.

Certo, le posizioni giuridiche soggettive (l'esperienza ci insegna) variano il loro grado di probabilità secondo la situazione sociale: sta-

bilità di una società fino alla stagnazione, torre d'avorio per i giudici (cioè estraneità della magistratura alla dinamica sociale), cogenza del sistema, danno probabilità altissime (fino alla certezza) delle decisioni, mentre il dinamismo sociale, il cambiamento comporta di dover pagare l'inconveniente della incertezza; così ogni società in rapido ed energico mutamento conosce i suoi «giudici d'assalto», le sue «decisioni selvagge», per poi rientrare nel pigro fiume della prevedibilità, quando l'ardore innovativo si spegne, nel bene e nel male. In periodi normali (ecco un altro concetto «statistico!»), si persegue la certezza cercando di formulare concetti giuridici che siano precisi, poco elastici e non collegati a ideologie.

D'altronde, l'esposizione dei fatti in relazione ai quali avviene un giudizio, non è mai del tutto adeguata ai fatti stessi; infatti, se e quando si può ricostruire la situazione di fatto, questa ricostruzione è sempre parziale, sicché la previsione relativa al comportamento concreto di un giudice, monocratico o collegiale, diventa assai difficile; così, le proiezioni, nel campo giudiziario, non sono mai vere e proprie previsioni, ma suonano come «profezie».

## **6. Probabilità di applicazione delle norme. Numero oscuro. Depistaggio precoce**

Formalizzando il problema secondo gli schemi di quello che viene chiamato il realismo giuridico, possiamo dire che i due aspetti in ordine ai quali nel diritto sorge il problema della probabilità, sono quello del cosiddetto rapporto causale previsto nella norma giuridica, tra precetto, (cioè ipotesi o accadimento condizionante di una sanzione nella previsione normativa), e effetto prodotto in concreto; in altre parole si possono valutare coincidenza e divergenza tra l'effetto che l'ordinamento ricollega alla realizzazione della fattispecie descritta nel precetto, e comportamento di fatto tenuto da chi era destinatario di quella norma: è questo il problema della efficacia dell'ordinamento, efficacia che è segno non di verità o falsità, ma di validità e quindi di esistenza della norma, come s'è già detto.

La norma sostanziale può in due modi divergere dalla norma formale che è, per definizione, rigida: quantitativamente, cioè in base al numero delle applicazioni concrete rispetto al numero delle applicazioni che avrebbe dovuto avere, e qualitativamente, essendo intesa in modo diverso da quello reso chiaro dal senso comune delle parole, ovvero da come è inteso dai più.

Il gioco delle probabilità aiuta a determinare, in particolare, quello che noi chiamiamo «numero oscuro» dei reati, cioè la quota dei fatti che, pur costituendo reato, non giungono alla punizione, sul totale dei fatti punibili. Evidentemente, il compito del giurista, in questa sua attività di «profeta», sta nel cogliere statisticamente, probabilisticamente, il comportamento del giudice, che segna il passaggio tra la norma astratta e quella contenuta.

## 7. La probabilità nel meccanismo decisionale

Una indagine paradossale, a prima vista sconcertante, di qualche anno fa, venne a dire che il miglior modo di far giustizia era quello di giocare la decisione a testa e croce, in quanto che le probabilità di azzeccare il giusto erano almeno del 50%, il che — almeno per i pessimisti — non accade quando si lascia al discernimento del giudice di determinare chi abbia ragione.

La conclusione dei pessimisti è esatta solo se si dimentica che una delle parti in causa ha ragione, sicché non si tratta solo di distribuzione; essa tuttavia ha una sua verità: lo scopo del giudizio — e, più in generale, del sistema — non è soltanto l'attribuzione a ciascuno di ciò che gli è dovuto, ma anche di troncare i litigi, dare certezza alle posizioni giuridiche, di «proclamare» il diritto: il fatto che una decisione formale stabilisca qualche cosa, dà la sensazione tranquillante della regolarità delle cose umane, la confortante presa d'atto che una legge può essere incomprensibile, ma ha la natura delle leggi naturali... l'angoscia dell'esistenza è vinta, anche se l'accettazione totale del principio di certezza può portare ad accettare la morte (penso a Socrate che restò in prigione per salvare la certezza delle leggi). Infine, molti problemi di probabilità si presentano quando si esamina la situazione giudiziaria come sussunzione dei fatti nel cerchio della norma considerata come il giusto cassetto nel quale riporre i fatti. Dopo la determinazione della norma da applicare, il giudice deve scegliere tra le differenti conclusioni: Sempronio è/ non è/ colpevole; Sempronio ha/ non ha/ ragione.

La valutazione dei fatti, in sostanza, un calcolo di probabilità. Il caso nel quale il giudice resta indeciso, come l'asino filosofico di Buridano, è ben possibile, anche se il giudice non può morir di fame davanti alle due alternative date alla pari, perché la legge non permette di astenersi dal giudizio nemmeno quando le prove sembrano equilibrarsi perfettamente in un senso o nell'altro.

La collegialità è uno degli strumenti di correzione dell'errore statistico, essendo il collegio giudicante quanto più ampio tanto più vicino al modo di reagire dell'intero gruppo.

Ma cosa significa, per esempio, «indizi gravi» (che la legge considera come prove) se non fatti che danno un alto grado di probabilità ad un altro fatto contestuale? Perché non si esprime in numeri la probabilità che determina la scelta in una direzione? Forse «gravi» vuol dire 51%? La tecnica delle decisioni nel processo è ancora troppo legata a nozioni pre-numeriche, anche là dove è possibile la quantificazione. Né risultano grandi inconvenienti per la certezza del diritto e per la corrispondenza della decisione giudiziaria ai valori incorporati nell'ordinamento. Dobbiamo dare maggior spazio ai numeri, alle probabilità espresse in percentuale: dirò, per esempio, che molti giuristi non hanno l'idea che l'efficacia di una misura punitiva debba valutarsi in forza del rapporto numerico della recidiva di coloro che hanno subito tale misura e dei rimanenti che hanno commesso lo stesso fatto, ma hanno subito una misura diversa (o nessuna misura).

Vi sono dei pericoli, naturalmente. Il pericolo dell'utilizzazione della probabilità nelle scienze giuridiche può essere dimostrato con l'esempio dei tassi (Cohen, Univ. Oxford): in una città, v'è l'85% di tassi gialli e il 15% di tassi verdi; qualora si verifichi un incidente provocato sicuramente da un tassi e vi sia un solo testimone sul colore del tassi, che proclama che il tassi era giallo, quale è la possibilità che il tassi fosse veramente giallo?

La conclusione 85/15 non è esatta, anche se il calcolo sembra consigliarla: in realtà, oggetto del giudizio è la affidabilità del teste non il numero di tassi in città...

Invero i computers stanno introducendo la quantità nel mondo del giurista; questo non vuol dire, naturalmente, che si debba eliminare il giudizio umano, d'intuizione e qualità, ma semplicemente che se ne deve limitare il campo di applicazione, per esempio in materia di colpa, dove è ben possibile elaborare parametri quantitativi di negligenza, imprudenza, etc. Anche se l'angolino romantico del nostro animo potrà piangere un poco sulla quantificazione dei giudizi, penso che con una migliore utilizzazione della probabilità, acquisteremo in giustizia (stesso trattamento in casi identici) e certezza (cioè a dire possibilità di prevedere).

Daremo così fondamenti meno emotivi al giudizio finale di biasimo o di lode, giudizio, questo, che va al di là delle cifre, giudizio

sintetico che soltanto l'uomo — per identità di natura e per simpatia — può esprimere sull'altro uomo, almeno fino a quando il calcolatore non solo potrà pensare ma sarà anche cosciente di sé.

MICHELE C. DEL RE

## Liberazione e restaurazione a confronto nel libro di Giulio Girardi, *La tunica lacerata*\*

ACHILLE OCCHETTO. Il tema vero del libro — in realtà assai stimolante — è la riflessione, un «interrogarsi», sulla *identità cristiana*, divisa oggi tra *liberazione* e *restaurazione*.

Siamo quindi di fronte a un conflitto che è teologico nelle sue premesse, ma che — come la lettura complessiva del libro dimostra ampiamente — acquista un forte spessore culturale e politico e quindi, come tale, riguarda tutti ed è traducibile in impostazioni culturali che possono anche essere differenti. Siamo cioè di fronte ad una tematica che può far parte di una cultura generale e interessare così ogni uomo che sia animato da una effettiva, autentica tensione verso la trasformazione, il cambiamento, il rinnovamento.

Proprio per questo vorrei raccogliere le molte sollecitazioni sparse nel volume. La prima, interessante, è quella che concerne il modo come viene trattata da parte dei cristiani l'adesione critica e selettiva al marxismo. Interessante perché a me sembra che nel capitolo in cui si affronta questo tema ci troviamo di fronte ad un'interpretazione della fede, in rapporto con le altre culture laiche, così come sono emerse storicamente dal '45 in poi. Pone cioè il problema di una riagggregazione delle forze di progresso su basi programmatiche siano esse laiche e cattoliche.

Nello stesso tempo vedo fecondo, qui, anche un altro aspetto, quello di una presenza cristiana che non è adesione dimezzata nell'area delle forze di progresso ma che è portatrice creativa dei propri valori. Vedo qui il contributo originale dei cristiani progressisti all'elaborazione di una terza via — una via nuova da tracciare con l'apporto di tutti — che a mio avviso non è un luogo geometrico tra capitalismo e socialismo, in questo senso abbandono subito il termi-

---

\* Testi trascritti dalla presentazione (tenutasi l'11 marzo 1987 presso la Stampa estera) del libro di Giulio Girardi, *La tunica lacerata. Identità cristiana tra liberazione e restaurazione* (Roma, Borla, 1986), e rivisti dagli autori, a cura di Carlo Di Cicco.

ne terza via se così deve essere interpretato, ma che io chiamerei più propriamente una terza fase, una nuova fase entro la quale il vecchio steccato laico e cattolico viene superato nei termini in cui è stato posto in altri momenti; si riapre quella ricerca progettuale in cui ciascuno, portatore di determinati valori, cerca di inverare quella fedeltà all'uomo che è il punto centrale su cui l'incontro può avvenire. Ma c'è qui, inoltre, e questo mi interessa tra l'altro in modo particolare, un'interpretazione utile dello stesso marxismo. Ci troviamo di fronte a una distinzione tra la fede e l'assunzione del marxismo in quanto espressione del punto di vista degli oppressi.

È un marxismo che non viene accolto nella sua globalità — rispondendo così alle accuse che venivano fatte alla teologia della liberazione — ma che si esprime come adesione critica e selettiva. Direi che in questi libri i cristiani appaiono un poco come dei voraci roditori che si avventano sul corpo vivo del marxismo, lo utilizzano, trovano in esso strumenti e categorie di analisi, ne succhiano gli spiriti vitali e anche certe componenti che possono interessare. Ora io ritengo che questo sia un atteggiamento importante e aggiungo che non riguarda soltanto i cristiani perché, tanto per essere espliciti, lo stesso nostro partito, che si presenta come partito politico, esso stesso non assume globalmente il marxismo. Lo colloca in un contesto più ampio, nel contesto più generale della cultura democratica, operando anch'esso una distinzione tra marxismo e marxismi, e quindi cercando di non farne una sorta di bandiera ideologica, ma collocandolo il più possibile come una componente della grande cultura universale cui l'uomo moderno non può non rapportarsi e che ha fornito un'acquisizione anche per i non marxisti di strumenti nuovi di analisi. Diceva Benedetto Croce: «ci si può non dire cristiani?» Io credo che, possiamo dire oggi «ci si può non dire marxisti?» di fronte ad una serie di analisi che sono ormai diventate comuni e che ritrovo nella lettura di questo testo.

Dice bene Girardi quando afferma che peraltro questo accostamento al marxismo non è proprio dei cristiani. È il modo corrente — dice — con cui il marxismo viene assunto dai movimenti storici concreti (e qui fa riferimento esplicito al sandinismo) e cioè come «teoria della pratica» che ricorda la teoria della prassi del nostro Antonio Gramsci. Così è per la fede, nella ricerca interessante dei propri sentieri storici nel quadro delle diverse esperienze umane. Questo è un aspetto rilevante di cui abbiamo avuto modo di discutere in altri momenti. Ne abbiamo alcune premesse nel pensiero di Papa Giovanni sul rapporto tra credenti e non credenti, attorno a determinati valori sia sul terreno sociale sia sul terreno fondamentale del valore della

difesa della pace su cui indubbiamente non a caso oggi il movimento cattolico esprime una posizione di avanguardia, anche rispetto a movimenti laici che si dichiarano di sinistra ma che sull'impegno per la pace sono indietro rispetto al mondo cattolico.

Ma qui, la vera grande questione della teologia della liberazione mi sembra che stia non tanto nel «punto di vista» dei poveri che viene giustamente richiamato come assunzione fondamentale per un cristiano e propria della chiesa e del vangelo in generale, ma nella opzione preferenziale per i poveri che prende corpo in una prassi politica «di parte». Così si dice appunto nel libro.

Cioè i cristiani e la chiesa debbono «prendere partito» politicamente in nome della fede per un gruppo sociale contro un altro. Tra fede e scelta politica di parte esiste un nesso necessario. Io naturalmente voglio dire subito: non chiedo tanto alla chiesa, evidentemente questo è un dibattito interno. Anche se io concordo con quanto viene affermato. In un certo senso, una scelta politica di parte c'è stata sempre, credo che sia indubbia la ricostruzione storica, la scelta dell'impero per favorire l'evangelizzazione, il rapporto dialettico quindi tra potere temporale e chiesa, il rapporto tra altare e trono, tra colonizzazione ed evangelizzazione su cui si fonda anche tutta un'impostazione di tipo costantiniano. Ora non c'è dubbio che la teoria della «presa di partito», che a me sembra l'elemento dirompente di questo libro, è il più radicale rovesciamento dell'interclassismo. Io non entro naturalmente nel merito del punto di vista teologico, ma considero particolarmente interessante quella che viene chiamata la lettura materialistica o storico-critica del vangelo; il modo come viene posto al centro il fatto fondamentale: Gesù contro la sinagoga, contro il formalismo della religione ufficiale degli scriba e dei farisei e del loro particolare rapporto di classe all'interno della società. Una lettura così storicista che mentre la facevo mi ha rinverdito concetti che ciascuno di noi ha letto in altri tempi. E mi è venuto da pensare: peccato che non sempre nelle scuole italiane venga fatta una lettura di questo genere. Una lettura che, se fosse fatta nelle nostre scuole, accrescerebbe il valore universale della cultura cristiana senza negare che sulla base di quella cultura ci possano poi essere scelte e opzioni diverse. Senza negare poi per il cristiano la lettura spiritualista. Ma non c'è dubbio che negare questa lettura di base per una lettura esclusivamente spiritualista porta spesso ad un'autogheizzazione rispetto alla cultura generale, è un atto di autolesionismo, perché limita la grande potenzialità che quella lettura avrebbe nei confronti di tutta la cultura. Che poi è quello che noi abbiamo sempre detto. Come la grande critica — mi permetto di fare questo esempio che apparirà

un po' strano — che abbiamo rivolto ai sovietici per le loro cattedre di marxismo-leninismo, dicendo che nel fare quelle cattedre fanno del marxismo un'ideologia di parte, limitando tutto il valore che esso potrebbe avere per la cultura complessiva di tutta l'umanità.

Ma a parte questo, mi sembra feconda l'assunzione del punto di vista popolare anche sul terreno culturale. Si dice naturalmente che questo non vuol dire un inizio assoluto. Dice Girardi che il popolo intende riappropriarsi di tutta la cultura che è stata elaborata senza di lui assumendola e rinnovandola nella prospettiva della liberazione di tutti. Mi viene in mente la famosa frase di Marx «il proletariato come erede della filosofia classica tedesca». Quindi andiamo al nucleo: identificazione con gli oppressi e prassi di liberazione, «prendere partito» attraverso la rettitudine della prassi, attraverso un atteggiamento di onestà intellettuale, che ci spinge a guardare la realtà senza infingimenti. E qui affiora la prima grossa questione: in un mondo di ingiustizia è necessario un diritto disuguale, perché un diritto uguale aggrava la diseguaglianza. Un'affermazione di questo genere secondo me è la base di un'affermazione del vero cambiamento e della trasformazione. Di qui nasce la scelta, l'opzione forte per gli oppressi e la contrapposizione anche in sede storica tra centralità della chiesa e centralità dei poveri e degli emarginati. E cioè, viene in sostanza messa in discussione l'identificazione tra cristianesimo e moderatismo.

Ciò è importante non solo perché l'incontro tra marxismo e cristianesimo può avvenire sul piano della fedeltà all'uomo, ma la questione vale anche evidentemente per noi perché non ci può essere un'impostazione che può considerarsi vera se si allontana dalla fedeltà all'uomo. Bisogna ragionare fino in fondo su cosa vuol dire superamento della definizione costantiniana. Vorrei riprendere il filo del ragionamento: Girardi chiede ai cristiani di farsi parte, di militare dalla parte degli oppressi, anzi lo chiede a tutta la chiesa — se ho capito bene — e ciò risolverebbe il problema dell'unità politica dei cattolici, in una direzione precisa, cioè nell'area progressista. Girardi chiede di compiere questa scelta con un'autonomia, con una presenza creativa, non lasciando cioè al moderatismo la privativa dell'ispirazione cristiana e quindi chiedendo una lettura alternativa dell'ispirazione cristiana. E ciò comporta il superamento del dualismo anche nella presenza del cristiano all'interno della sinistra: chiede cioè al cristiano che milita nella sinistra, di non militare nella sinistra rinunciando al proprio apporto originale, a una propria lettura in termini di valori e di fini.

Pone quindi al centro il contributo dell'ispirazione cristiana alla rifondazione della politica che è l'aspetto più importante anche og-

gi: quello che si chiama un modo nuovo di fare politica. Considero molto interessante questo, perché è un cammino percorso anche da noi. Molte critiche ad una determinata interpretazione del marxismo io le considero giuste e sono state fatte proprie da noi stessi: voglio soltanto ricordare la distinzione tra eticità della politica e politica come tecnica del potere, le acquisizioni nuove che abbiamo fatto per merito particolare — credo lo si possa dire — di Enrico Berlinguer, soprattutto laddove per la prima volta si parla di libertà e democrazia, da parte nostra, non più soltanto come strumenti della lotta politica, ma come valori in sé validi universalmente, e si parla, in questo contesto, di eticità della politica e di questione morale.

Questo è un aspetto importante, perché mi sembra che si fa un passo oltre a quello che è stato tradizionalmente il tema del dialogo, riconoscendo, e credo debba essere riconosciuto anche da parte nostra, il contributo originale, in termini di valore, che il cristiano dà al processo di trasformazione, non soltanto, quindi, un dialogo che sia una forma di distensione tra valori differenziati.

Contributo, dunque, questo dei cristiani, anche alla ridefinizione del concetto di «alternativa» e al superamento di quella situazione che viene con forza chiamata «l'eclissi dei fini». Che vuol dire *alternativa*? Alternativa all'attuale stato di cose e quindi rilievo alla «centralità del *progetto*». Per Girardi, che parla di ridimensionamento della classe operaia e per noi che abbiamo pure posto in discussione l'analisi classica del marxismo che vede nella classe operaia l'unico polo della trasformazione, risulta ormai preminente, inevitabilmente — dato il mutamento profondo di tutta la stratificazione sociale — il *programma*, il progetto su cui si deve fare leva per aggregare tutto un nuovo schieramento di forze di progresso. Io accetto, quindi, l'affermazione fatta da Girardi di una contrapposizione tra *due progetti*, tra i blocchi sociali che attorno ad essi si sono formati. Ma proprio di qui nasce il grande problema dell'alternativa come si presenta in Italia: una alternativa che di solito viene, quasi necessariamente, presentata sulla base di un'antica analisi che dovrebbe vedere da un lato un polo democristiano cattolico moderato e dall'altro un polo laicista e progressista.

Questa tematica mette a dura prova il caso italiano. Lo dicevo prima, non spetta certamente a me chiedere alla chiesa di militare da una parte, e non lo dico solo per un fatto di cortesia ma perché sono proprio convinto che non è compito delle forze politiche chiedere questo; ma se esiste un problema per la chiesa, e per Girardi esiste, sicuramente esso esiste per il partito cattolico. Anzi direi di

più, esiste il problema che riguarda la nozione stessa di partito cattolico. Subito mi si chiederà: è il problema della rottura della dc? No, posta così la questione è malposta; sembrerebbe che tale questione si ponesse soltanto a un partito come la dc. Al contrario, essa si pone per tutte le forze politiche, perché la soggettività del progetto ha proprio la funzione di una scomposizione e ricomposizione di tutto l'arco delle forze politiche. E quindi, da un lato nega alla radice l'*alternativa* di tipo *laicista*, dall'altro pone sul tappeto il fatto che la «questione cattolica» — e qui dobbiamo andare oltre lo stesso Berlinguer — debba risolversi una volta per tutte nell'incontro tra tutte le grandi componenti di progresso presenti, e nella comunità ecclesiale e nella comunità civile e politica, in nome di una comune «fedeltà all'uomo».

**CARLO MOLARI.** Le mie sono riflessioni di un teologo. Non analizzo, quindi, e non giudico le valutazioni politiche o le analisi sociologiche sparse nelle pagine del libro di Girardi. Non sono competente per farlo. Ritengo tuttavia che il libro *La tunica lacerata* di Girardi sia prevalentemente teologico. Non falso quindi l'intenzione dell'autore limitandomi a questo aspetto. La teologia è, infatti, riflessione sull'esperienza di fede compiuta dalla comunità ecclesiale nel cuore della storia umana. E questo libro raccoglie le molte riflessioni, che, nelle diverse circostanze storiche, la militanza di fede ha imposto al suo autore. La dedica a cinque comunità di accoglienza italiane è indicativa della tensione ecclesiale che percorre le pagine di questo libro.

Vorrei quindi proporre alcune riflessioni suscitatemi dalla lettura, che debbo dirlo subito, mi ha coinvolto e stimolato ad ogni pagina, anche quando non mi sono trovato d'accordo. La simpatia di ricerca e la concordanza nella fede non venivano annullate da divergenze di valutazione particolari. Non espongo tutti gli stimoli ricevuti, ma solo quelli che mi sembrano rappresentare un passo avanti nella riflessione attuale della chiesa. Non parlo ad esempio del metodo della prassi ormai legittimato, né della difesa appassionata della teologia della liberazione (tdl), o del valore slavifico delle religioni (l'incontro di Assisi avrebbe certamente consentito a Girardi di mitigare alcune affermazioni relative all'ecclesiocentrismo, almeno in ordine alla salvezza), così non esamino il problema della missione in rapporto alla inculturazione. Sono tutti temi che mi appassionano, ma non credo corrispondano al nucleo essenziale del libro che riguarda, invece: come individuare l'identità cristiana e come esercitarla nell'impegno quotidiano della vita e nella risposta alle sfide della storia.

### 1. *Amore per Cristo e passione per la chiesa*

Il primo dato che colpisce leggendo il libro di Girardi è la passione per il Vangelo che lo pervade. Una delle esigenze continuamente richiamate è l'identificazione con Cristo come criterio della fedeltà cristiana: «essere cristiani è identificarsi con Gesù: adottare il suo punto di vista sulla vita e sulla storia. Significa far propri i suoi atteggiamenti interiori secondo l'indicazione di Paolo.. (Fil. 2,5). Significa vivere la sua realtà come parte della nostra e la nostra come parte della sua» (p. 296). Ne consegue una appassionata ricerca per una chiesa testimone di Cristo. L'amore per Cristo diventa amore per la sua chiesa, in quanto luogo della sua presenza operante e della sua rivelazione. Anche quando esprime giudizi severi nei confronti della gerarchia o di comunità ecclesiali, Girardi manifesta un appassionato attaccamento alla chiesa come espressione del suo amore per Cristo «perché, come egli scrive in conclusione, la sorgente della nostra unità, della nostra conversione, della nostra speranza è l'amore appassionato per una tale Gesù, che è morto, ma che noi, come Paolo di Tarso, ci ostiniamo a proclamare vivo» (p. 383).

### 2. *Identità ecclesiale*

Questa passione guida Girardi nella ricerca della identità cristiana. Ciò che costituisce una comunità ecclesiale non è la struttura organizzativa, l'impegno pastorale del clero, la pratica religiosa, ma la fedeltà al vangelo. E questa non si misura dall'ossequio alla gerarchia, o dalle dottrine professate, ma dall'amore esercitato. L'amore, d'altra parte identifica la comunità cristiana, solo se ha le stesse caratteristiche dell'amore esercitato da Gesù, le caratteristiche della maturità: se, cioè, è gratuito ed oblativo, se ha come oggetto privilegiato gli ultimi, i poveri, gli emarginati, i dannati della terra. Le vere divisioni nella chiesa, perciò, non sono costituite dalle opzioni politiche diverse, dalle ideologie o dalle prospettive culturali. Queste sono divisioni superficiali. Quelle più gravi risultano, invece, da carenze dell'amore, da insufficienze nella accettazione del dialogo. Le lacerazioni provocate dalla indifferenza, dalla sfiducia, dalla violenza scendono al profondo e dilacerano la tunica inconsueta di Cristo. Per questo il libro di Girardi è un accalorato invito alla riconciliazione ecclesiale, a fare dell'amore operante la misura della fede.

### 3. *Onestà intellettuale e autocritica*

Questo appello non sarebbe credibile se non fosse rivolto in un

quadro di riflessioni oneste e sincere fino alla autocritica. Di fatto è così.

3.1 Girardi riconosce la legittimità oggettiva e la soggettiva autenticità cristiana anche in progetti che egli valuta restauratori. Riconosce «la carica di fede, di sacrificio e di passione che attraversa» (p. 35), ad es., l'esperienza polacca cui il Papa fa esplicito riferimento. Le osservazioni critiche non gli impediscono «di comprendere quanta ragione abbia un cattolico polacco di essere fiero della sua appartenenza a questo popolo e a questa chiesa. Quanta ragione abbia di voler guardare da questo luogo privilegiato la chiesa e la storia universale» (p. 36).

3.2 Egli riconosce che anche scelte ecclesiali diverse da quelle che egli preferisce, sono «a loro modo, radicate nel vangelo, nella tradizione cristiana, nel Concilio» (p. 35). È questo atteggiamento che gli impone «di riconoscere e valorizzare i germi di alternativa presenti nella teologia tradizionale e progressista, e che il peso della ideologia non è riuscito a soffocare; presenti nell'amore e nella dedizione, nel sacrificio di tanti cristiani, sacerdoti, religiosi, religiose, che pure sono politicamente e teologicamente conservatori». Gli impone «soprattutto di riconoscere la forza di innovazione che si sprigiona dalla persona e dal messaggio di Gesù anche quando sono inceppati ed offuscati dai veli della ideologia» (p. 383).

3.3 Egli riconosce gli errori di cristiani militanti nella sinistra. Essi, scrive, «hanno ingrossato le file della sinistra, ma al loro apporto quantitativo non ha corrisposto un apporto qualitativo. Non è stata la loro una presenza rinnovatrice. Altra conseguenza: quando la sinistra è entrata in crisi e non aveva più niente da dire, sono entrati in crisi anche loro, non avevano più niente da dire» (p. 345). Non sono stati in grado di portare la loro ispirazione cristiana nella politica. «Per paura dell'integrismo siamo (dice) caduti nel dualismo» (p. 345). Quel dualismo «tra storia della salvezza e storia profana» (p. 141-142) che il Concilio, soprattutto la *Gaudium et spes*, aveva cercato di superare. L'errore che Girardi mi sembra attribuire ai cristiani impegnati nella sinistra, è quello di non aver creduto alla forza trasformatrice dell'amore e di aver creduto alla vittoria della classe più forte, anche se la più oppressa. L'errore non è stato nell'aver continuato a identificare la classe più forte nel proletariato operaio, ma nell'aver puntato sul cavallo creduto vincente, secondo «la logica politica dominante» e secondo «lo spirito del mondo» (p. 350), mentre, per i seguaci di Cristo, «il potere doveva fondarsi unicamente sulla forza della verità e dell'amore» (ib.).

3.4 Allo stesso modo egli rimprovera alle comunità di base dissenzienti nei confronti della gerarchia di aver risposto «alla scomunica.. con la scomunica: pronunciata in nome del vangelo, di cui ci consideriamo interpreti più autentici, o anche in nome degli emarginati, di cui intendiamo essere i portavoce. Mettiamo in causa implicitamente o esplicitamente la buona fede dei membri della gerarchia, la loro stessa fede, la sincerità del loro amore fraterno» (p. 380).

#### 4. Osservazioni

Come si vede il libro di Girardi segue la traccia di un cammino sofferto, vi appare in filigrana la consapevolezza di fede esercitata nella sofferenza. Sono esperienze che meritano rispetto e partecipazione.

Con questo atteggiamento intendo rilevare alcune ambiguità o almeno posizioni non chiare.

4.1 La prima riguarda la non violenza. Vi sono alcune pagine che sembrano legittimare la violenza quando è lotta per realizzare il regno della giustizia. Riferendo un pensiero di K. Rahner scrive: «l'amore per i fratelli, cuore del cristianesimo, può e deve esprimersi sul terreno sociale e politico;.. può e deve tradursi, almeno per quanto riguarda il terzo mondo, in una contestazione militante del capitalismo e dell'imperialismo; che può anche tradursi in una militanza rivoluzionaria armata, come nel caso di Camillo Torres. Vi sono quindi tutte le condizioni perché il sorgere dei popoli oppressi come soggetti storici e le lotte di liberazione vengano considerati processi di grande rilievo per la costruzione del regno di Dio» (p. 203). Altrove, parlando delle comunità di accoglienza italiane esalta la loro «non violenza attiva» (p. 282) e sembra poi presentare «il progetto cristiano di pace come alternativo alla legge della violenza per la costruzione di quel mondo nuovo «in cui il regime della giungla ceda il posto alla dinamica dell'amore e della libertà» (p. 354).

4.2 Efficacia salvifica ed efficienza storica. Questo stesso problema ritorna a proposito della efficacia salvifica. Sembra che i mezzi del potere siano legittimi solo quando i progetti da realizzare corrispondono alle finalità del regno. Più volte Girardi parla della necessità di rendere operante l'amore nella storia degli uomini e di agire efficacemente per il regno. Ma non è sempre individuabile il criterio per determinare quale efficacia debba caratterizzare le dinamiche dell'azione ecclesiale e come essa si distingua dalla efficienza «mondana». Potrebbe sembrare che sia l'orizzonte ideale a distinguere la legittimità dell'uso degli strumenti del potere, come se, ad

es., la violenza esercitata per la giustizia sia legittima, mentre cessa di esserlo quando è esercitata a fini ingiusti. Egli rimprovera spesso la chiesa di aver fatto e di fare troppo affidamento sulle strutture del potere politico. Ma poi sembra suggerire che il rimprovero dipende solamente dai traguardi perseguiti e non dai mezzi utilizzati. La nuova logica dell'amore, che Girardi propugna, se perseguita rigorosamente deve giungere a contestare in modo radicale le dinamiche di potere messe in moto dall'astuzia, dalla volontà di primeggiare, dal desiderio di arricchire a spese degli altri, in una parola da tutte le forme molteplici dell'egoismo umano. Quella del Vangelo è una efficacia salvifica che riguarda le dimensioni profonde o eterne dell'esistenza umana e non le dimensioni transitorie e superficiali.

L'efficacia salvifica ha come legge la croce, la capacità, cioè, di consegnarsi senza riserve perché la vita fluisca. Girardi stesso avverte questa esigenza quando, ad es., scrive: «L'amore cristiano si coniuga con la tensione utopica; con l'aspirazione cioè ad instaurare già su questa terra, per quanto possibile, la nuova logica, quella del regno di Dio. Una tensione utopica, per altro che non distoglie il credente né dall'analisi realistica né dall'impegno storico, ma gli impone, anzi, di cercare e di inventare, attraverso l'analisi, l'immaginazione, la lotta, le vie nuove verso un mondo che non esiste ancora, se non nel sogno dei poveri, e in quello di Dio» (p. 162). La logica della croce è iscritta nel cuore di questo progetto e la lotta che ammette sembra dover essere solo quella dell'amore e della non-violenza portata fino alle estreme espressioni.

Un libro, in conclusione, molto sincero ed onesto. Un libro che fa pensare anche chi non si trova d'accordo con tutte le affermazioni dell'autore perché attraversato da grande passione, alimentato da intensa sofferenza e arricchito da molto amore.

**PAOLO CABRAS.** Io ho trovato molto giusto che la tematica della teologia della liberazione si faccia risalire a quella novità del Concilio che ha inciso così profondamente nella vita religiosa e nella vita civile.

Il Concilio con la sua apertura al mondo ha stimolato il cristiano a misurarsi sempre più con le categorie culturali moderne, soprattutto ad assumersi la sua responsabilità storica; egli ha trovato — come ricorda Girardi — nel messaggio conciliare, un momento significativo nel richiamo alla centralità dell'amore, da cui nasce un impegno: guardare la società, anche questa società, questo mondo secolarizzato che pure terrorizza e provoca atteggiamenti di chiusura

o di autoghehizzazione da parte di taluni credenti; guardare a questo mondo senza pregiudizi, senza fughe in avanti, senza compiacimenti o rifugi intimistici.

Cogliendo il valore di un impegno a battersi per la libertà e la dignità di tutto l'uomo, di ogni uomo, è emersa la necessità di scegliere a favore degli ultimi, dei poveri, rinvigorendo un appello che è tutto contenuto nel deposito della fede, che il Concilio ha avuto il merito di rilevare, di sottolineare, di ripresentare come momento centrale della identità cristiana. Da qui nasce l'attenzione agli stati di emarginazione, di povertà, di sofferenza, da qui emerge il problema del terzo e del quarto mondo, il problema delle aree depresse del Sud e del centro America, che sono diventati con la fine dei rapporti coloniali, con la fine dei rapporti di dipendenza, i temi nodali della convivenza internazionale.

È stato un Pontefice, citato con qualche avarizia da G. Girardi, è stato Paolo VI a ricordare che il nome della pace è sviluppo, a non limitarsi a rivolgere un appello per la pace, per i nuovi termini di convivenza internazionale, ma a individuare che i destini del mondo, quindi anche la pace e la convivenza, si fondano sulla diversa distribuzione delle risorse, sulla solidarietà tra paesi ricchi e paesi poveri e che il rapporto Nord-Sud diventa centrale rispetto alla stessa attrazione che hanno avuto e che hanno tuttora i problemi del rapporto Est-Ovest, e che la pace e gli ulteriori processi di democrazia nel mondo passano per i progressi dello sviluppo e della libertà, e quindi della liberazione di questi paesi.

La teologia della liberazione ha il merito di aver posto con drammaticità l'urgenza di questi problemi, di aver rivendicato una soluzione, un impegno della Chiesa, dei cristiani. Per questi motivi non c'è dubbio che un contributo come quello di Girardi è importante, fondamentale per richiamarci a tale realtà e a tale condizione.

Io ho talune riserve, che naturalmente sono maggiori di chi mi ha preceduto. Le mie perplessità e i miei dubbi nascono altrove: per esempio a proposito di questo discorso della restaurazione. Restaurazione — uno slogan infelice — sia che lo pronunci il cardinale Ratzinger, sia che venga usato con altro significato. Quando leggo nel libro che c'è una identificazione fra il wojtylismo, come viene denominato, e la politica di Reagan, ho molte perplessità. A me sembra che per l'intervento recente della Chiesa, del Pontefice, i temi della pace, dei diritti civili, dei diritti dei popoli e le ragioni stesse dell'ecumenismo siano stati rafforzati da una scelta che ha evitato la strada della diplomatizzazione dei contrasti e dei punti di vista diversi, ma

ha percorso la via della denuncia, della richiesta alta, forte ai governi e ai popoli.

Identificare la Chiesa con la politica di Reagan, credo che sia ingiusto nei confronti di quei vescovi americani che sui problemi della pace, del disarmo, dell'economia e della povertà hanno, in documenti ufficiali della conferenza episcopale, testimoniato le distanze radicali, abissali, rispetto non all'ideologia reaganiana, che non esiste, ma alle politiche concrete, alla cultura che ha fondato il reaganismo in America.

Vi è una certa concessione a un giudizio non sereno, anche quando si entra nel merito del problema del rapporto fra i cristiani, identità cristiana e i problemi della teologia della liberazione. Girardi critica come ambigua una frase di Ratzinger che è questa: «La prassi cristiana è impostata sul comandamento dell'amore, si contrappone all'individualismo e al collettivismo, respinge il primato delle strutture, dell'organizzazione tecnica sulla persona».

Qui vi è un riferimento importante ad una terza via che non è un luogo geometrico di equidistanza che Mounier condannava come l'identificazione della politica ad ispirazione cristiana con il moderatismo; qui vi è un richiamo ad una cultura cristiana europea che dai *grandi cimiteri sotto la luna*, di Bernanos, a Mounier, a Maritain, ha indotto in generazioni di cattolici democratici la resistenza ai fascismi, ai totalitarismi negli anni trenta e quaranta. Questo pensiero, questa cultura è viva, può dare ancora indicazioni, rappresentare un ancoraggio per una prassi politica e non a caso ha una grande influenza proprio sui partiti democratici cristiani, cristiano-sociali del centro e del sud America.

È vero che nel libro *la Democrazia cristiana tout court*, e anche quella italiana viene liquidata come forza conservatrice con un giudizio arbitrario, ma io resto fermo al convincimento che un partito d'ispirazione cristiana non può essere conservatore nel senso che diceva Moro quando ricordava come valore per le scelte del cristiano impegnato in politica il principio di non appagamento dell'esistente, cioè, il doversi muovere per una trasformazione, per un cambiamento, per un avanzamento, e parlava di processi di crescita democratica, di processi di liberazione dei singoli e delle classi sociali. Anche da questo punto di vista bisogna fare chiarezza su una accusa che circola nel libro, circa la collusione della Chiesa col capitalismo e anche con il riformismo liberal-democratico, messi sullo stesso piano di un'eguale condanna.

Io non so bene quale sia questo riformismo liberal-democratico,

so che è difficile oggi demonizzare una categoria come quella del riformismo: riformismo cristiano sociale, laburista, socialdemocratico e anche liberaldemocratico nel senso di un Dahrendorf, oggi danno un contributo a capire la società complessa, la società post-industriale, indicano soluzioni interessanti, scelte di liberazione, di avanzamento, di sviluppo.

Rispetto a questa disamina così liquidatoria delle altre esperienze, il libro ha scelto solo la soluzione marxista senza poi molto spiegare quale comunismo, quale socialismo dei tanti che circolano nei laboratori politici non solo europei ma internazionali. Anche il discorso del prendere parte, della scelta, ho l'impressione che risponda a categorie culturali superate, a una semplificazione della divisione e della contrapposizione sociale che è propria di altra epoca storica. In Polonia è difficile identificare nel partito comunista la classe degli oppressi contrapposta agli operai di Solidarnosc. Lo ricordava don Molari a proposito di una pagina del libro scritta con grande accoramento e con grande tensione di capire. Io ho il timore che ci sia il rischio di un integralismo, di una lettura orizzontale del Vangelo che diventa una nuova tavola di legge che fa coincidere la scelta per la giustizia, per il cambiamento, con la scelta per un marxismo o immaginario o difficile da individuare.

Quando l'identità cristiana diventa progetto, modello, c'è in qualche modo un tentativo di sopraffare, di condizionare anche la libertà di ricerca, l'integrazione con culture e con contributi diversi, lontano da una concezione pluralistica, tollerante, di confronto che invece è propria del cattolicesimo democratico. Ho l'impressione che questo tipo di lettura sia in qualche modo la contropartita di un altro tipo di integralismo che probabilmente non piace a nessuno di noi, che circola in Italia.

Allora dobbiamo fare una riflessione serena perchè l'identità, l'ispirazione cristiana possano concorrere in Europa, in America Latina e in altre parti del mondo, ai progetti di liberazione, ai progetti di riforma, di democratizzazione, tenendo presente che non esiste nei modelli che sono stati realizzati in alcuni paesi dell'America Latina, niente che possa conciliarsi con i processi di autentica liberazione e con una concezione democratica della vita di quei popoli, né a Cuba né a Managua. Non c'è dubbio che il problema dell'America Latina si pone in termini autonomi; sarebbe sbagliato utilizzare categorie culturali e politiche eurocentriche per esaminare i problemi dell'America Latina.

Lo ricordava Paolo VI nella *Populorum Progressio* quando in un paragrafo dove si condannava l'insurrezione rivoluzionaria, po-

neva un inciso che ha fatto molto discutere, che è stato oggetto di grandi polemiche: diceva «salvo nel caso di una tirannia evidente, prolungata, che attenti ai diritti fondamentali della persona e nuocia in modo pericoloso al bene comune del paese».

Ci fu chi dentro e fuori del mondo cattolico gridò allo scandalo per quello che apparve come un incitamento alla sovversione ed era invece un riconoscimento di una specificità di condizioni, di lotta politica, di vita sociale estremamente differenti, non recuperabili attraverso le categorie tradizionali della politica, della cultura politica europea. Allora io vorrei capire meglio cos'è, come si orienta in America Latina e altrove una scelta di classe, una scelta marxista di fronte a un socialismo non solo reale, ma a una cultura marxista che è in grave crisi d'identità in una Europa dove le scelte del partito comunista sono scelte riformiste, anche se il riformismo è una categoria demonizzata nel libro di Girardi.

Occorre certamente rifondare la politica, rifondarla nelle sue tensioni ideali, morali; riproporla al livello dei problemi del nostro tempo; ma non credo che serva ad una rifondazione riproporre contrapposizioni dure da guerra fredda tra comunismo a capitalismo, fra est e ovest.

L'epoca delle grandi certezze ideologiche ha anche comportato un prezzo alto pagato in termini di liberazione e di libertà, dai popoli del terzo e del quarto mondo. Bisogna rivalutare la collaborazione tra forze e culture diverse, riconoscersi intorno ai principi di libertà e di solidarietà, dello sviluppo e della liberazione.

Tutto questo pone anche problemi di proposte alternative, la politica è sempre progettualità, quindi crea sempre alternative allo stato di cose esistente. Io non credo alla semplificazione di un'alternativa che identifichi in Italia i progressisti con le sinistre e i conservatori con gli altri. Le alternative rispondono alle capacità progettuali, alle radici storiche, agli insediamenti sociali, alle culture che esprimono le forze politiche. Un'alternativa che nascesse soltanto per escludere la democrazia cristiana, non sarebbe di per sé in Italia, una alternativa progressista, sarebbe più verosimilmente un'alternativa trasformista, un'alternativa di potere come lo è stata anche nelle esperienze che si sono avute negli enti locali.

Allora, misuriamoci sui termini di una democrazia di alternanza possibile che riconduca l'anomalia italiana a modelli più vicini a quelli di altri paesi occidentali, ma spero che questo possa avvenire in un confronto tra progetti che non siano pregiudizialmente su un versante di scelte di classe o di interessi ma che affrontino in modo nuovo, spregiudicato l'epoca dell'usura delle ideologie stabilite, dei

modelli che non danno più la felicità come ricordava Asor Rosa. Tutti devono misurarsi con una capacità innovativa, con una cultura creativa e su questo chiedere il consenso. I modelli non saranno in funzione di blocchi sociali che corrispondono a una società molto meno complessa, quale era quella di trenta, quaranta e cinquant'anni fa. I progetti saranno funzionali alla capacità di aggregare un consenso che nella società occidentale sarà un consenso a base sociale estremamente diversificata e quindi come tale sfuggirà alle categorie di distinzione-contrapposizione di tipo tradizionale. A questo sforzo complessivo devono partecipare i cristiani, devono partecipare nella libertà che il Concilio ha grandemente rinvigorito, ammettendo che alla stessa fede possano corrispondere opzioni politiche diverse.

Questa per tutti i cristiani, dovunque si orienti la loro milizia politica, è la sfida del nostro tempo, ma anche la possibilità di contribuire in maniera autonoma a rifondare la politica attraverso un processo di revisione che riguarda tutti gli schieramenti, tutte le forze storiche del nostro e degli altri paesi. Questo è l'augurio che nasce anche dalla sollecitazione avuta dalla lettura del libro di Girardi.

**GIULIO GIRARDI.** Quando l'Editore e il responsabile del suo ufficio stampa Di Cicco m'informarono del taglio politico, ad altissimo livello, che intendevano dare a questa presentazione, devo dire sinceramente che rimasi scettico. Pensai che questi personaggi, interpellati, avrebbero reagito chiedendo: ma quante divisioni ha questo Girardi?

Oggi; constato che mi ero sbagliato, e ne sono lieto. Ringrazio quindi tanto più vivamente gli onorevoli Occhetto e Cabras di avermi smentito, partecipando a un dibattito politicamente inutile, e facendolo con una profondità che raramente incontriamo negli uomini politici. Ringrazio anche Molari della sua presenza, anche se sapevo che come teologo egli è un abituato dei dibattiti inutili: egli ha letto questo libro, era chiaro dal suo intervento, con una simpatia ed una penetrazione che mi hanno commosso.

Un dibattito forse inutile, il nostro, ma non insignificante. Inutile, ma coinvolgente. In particolare per una generazione di militanti cristiani, che può forse percepire in questo volume gli echi della sua ricerca, delle sue contraddizioni, della sua sofferenza. Una generazione che nei tre interlocutori di questa tavola rotonda può scorgere dei pezzi della sua storia.

Della nostra storia fa parte la Democrazia cristiana, in cui per tanto tempo abbiamo visto il baluardo della civiltà cristiana: essa ne

fa parte anche negli anni di Papa Giovanni e del Concilio, quando abbiamo creduto che in quel clima il partito di Sturzo potesse riscoprire la sua vocazione popolare. Ma la D.C. fa parte della nostra vita anche nella fase successiva, quando ci è parso che la stessa fedeltà al vangelo ci imponesse di rimettere in questione, teologicamente e politicamente, il «mondo cattolico», di cui la D.C. costituiva il braccio politico.

Per questo la D.C. rimane per noi inevitabilmente, un interlocutore privilegiato. Perché discutere con la D.C. significa per noi continuare la difficile discussione con noi stessi. Si spiega così anche la durezza polemica con cui spesso affrontiamo questo dibattito: provocata, magari inconsciamente, dal bisogno di esorcizzare i fantasmi del nostro passato.

Ma la necessaria polemica non dovrebbe mai farci dimenticare che le ragioni profonde della nostra maturazione vanno ricercate in quella fede che ci è comune. Ho cercato appunto per parte mia in questo libro, di meditare su questa paradossale convivenza, fra contrasti oggettivi, che sono profondi, e convergenze soggettive che sono profonde anch'esse.

Le reazioni dell'on. Cabras dimostrano che non sono sempre riuscito a suscitare questa impressione ed a comunicare questa volontà di dialogo. Dei malintesi sussistono, e non mi è possibile nell'ambito di questo intervento dissiparli. Vorrei almeno segnalarli.

Non ho mai né detto né pensato, che vi sia identità fra reaganismo e woytilismo: ma solo che si verifica sovente tra di essi (ed ho indicato dove) una convergenza oggettiva, pur nella diversità delle motivazioni soggettive. Non credo di voler criticare in blocco la gerarchia, ma solo di denunciare le contraddizioni che l'attraversano. Non a caso ho chiesto ad un vescovo di presentare il mio libro; e non a caso egli ha accettato senza esitazione. Queste contraddizioni che per esempio vedono l'episcopato nicaraguense appoggiare la politica di Reagan e l'episcopato nordamericano contestarla in nome del vangelo.

Nella stessa esposizione del progetto di restaurazione, quale è perseguito dall'attuale pontefice, e dal Cardinale Ratzinger, ho cercato di metterne in luce la coerenza, e la sincera ispirazione cristiana. Credo che questo riconoscimento non sia incompatibile con il dissenso.

Per questo mi ha sorpreso l'accusa, secondo cui tenderei a «demonizzare» le posizioni da cui dissento. Ho tentato di fare esattamente il contrario: di mostrare cioè che si può dissentire anche profondamente, senza demonizzare il nemico, né il fratello nemico.

Non so se ci sono riuscito. Anch'io sarei stato molto contento, se nella mia esperienza di chiesa, fossi stato criticato, senza essere demonizzato né escluso.

Indubbiamente poi, è presente nella mia ricerca, non da oggi, un atteggiamento positivo nei confronti del marxismo. Lo riaffermo tanto più oggi, in cui tra i riti più di moda vi sono i funerali di Marx. Ma sarebbe estremamente schematico, ed ingiusto, ricondurre la mia posizione ad una scelta marxista. Credo di averlo sufficientemente chiarito nella parte del libro (è solo una parte) consacrata a questo tema. La mia adesione al marxismo non è incondizionata, e non lo è mai stata: essa è critica e selettiva. Il cuore della mia esperienza e della mia ricerca, non è il marxismo, ma l'identificazione con Gesù Signore e con gli emarginati di tutto il mondo. Nella ricerca di coerenza a questa ispirazione fondamentale, ritengo che il marxismo mi abbia aiutato; ed è in questa misura che vi ho aderito.

Certo questa identificazione con gli emarginati impone delle prese di partito, nei conflitti storici. Non credo di voler risuscitare delle contrapposizioni, ma solo di riconoscere, dolorosamente, quelle che ci sono, e che in una certa fase della mia vita ho ignorato. Credo comunque che rifiutare queste contrapposizioni, sia un altro modo di schierarsi in esse: attraverso la sottomissione al diritto del più forte. Preferisco una scelta di campo consapevole, dalla parte dei più deboli.

Della nostra storia fa parte anche il partito comunista, con la tradizione marxista, che esso rappresenta, o almeno rappresentava... Comunismo e marxismo erano stati per noi, molto a lungo, il nemico principale. Ci esprimevamo allora, sostanzialmente, rispetto ad esso, nei termini che ritroviamo oggi nella impostazione teologica e politica di papa Wojtyła. Ma successivamente, nel clima conciliare e postconciliare, il rapporto dei cristiani con il comunismo ed il marxismo è cambiato profondamente: in Italia e in tutto il mondo. Alla condanna succedette il bisogno di capire e di dialogare. Desidero ricordare in questo momento, con emozione, l'amico e compagno Lucio Lombardo Radice, cui molti di noi debbono in gran parte la scoperta della carica ideale, della tensione morale, di cui è portatore il movimento comunista e marxista.

Contrariamente a quanto si è potuto pensare, il rapporto con il marxismo non ci ha allontanati dal cristianesimo, ma paradossalmente ci ha provocati a riscoprirlo nella sua ispirazione originaria. Così almeno è stato per molti di noi, in Italia, in America Latina, ed altrove.

In questa prospettiva il movimento comunista non era più il nemico da abbattere. Veniva anzi investito di grandi attese: troppe? Lo

vedevamo come portatore delle speranze dei poveri, che erano diventate le nostre. Lo vedevamo chiamato ad operare quella trasformazione reale del mondo, all'insegna della giustizia e della fraternità, che la nostra chiesa aveva predicato, ma che non era riuscita a realizzare.

Non era riuscita, pensavamo, anche perché si era alleata con forze storiche, che a quel cambiamento erano ostili. Così il cristianesimo non aveva cambiato il mondo, ma il mondo aveva cambiato il cristianesimo. Era sbagliato proiettare sul movimento operaio delle attese suscitate da una esperienza cristiana rinnovata? Pensavamo di no: perché le stesse attese, di liberazione e di giustizia, sentivamo fremere nella coscienza di tanti militanti comunisti; le stesse attese vedevamo percorrere, aldilà di ideologismi ingombranti, le pagine dei teorici del movimento. Debbo aggiungere che anche ora, ascoltando l'intervento così impegnato dell'onorevole Occhetto, ho ritrovato quella sintonia ideale, che vibrava un tempo negli incontri con Lombardo Radice.

Eppure bisogna dirlo con sincerità. Per molti cristiani, le attese che essi avevano proiettato sul partito comunista sono rimaste deluse. Non perché il suo progetto di trasformazione della società sia fallito; ma perché, così ci è parso, esso è stato abbandonato. Non perché il partito comunista era troppo diverso, ma perché lo era sempre meno.

Per questo coinvolgimento nella nostra storia, il partito comunista rimane per noi un interlocutore essenziale anche se polemico. Ma è una polemica strana, perché condotta in nome di quelle idee, che dal movimento comunista abbiamo imparato. Così come la nostra polemica con la chiesa istituzionale, è condotta in nome di quel vangelo, che essa ci ha insegnato.

Forse questo accostamento non è superficiale. Forse il problema del costantinismo non riguarda solo il movimento cristiano, ma anche quello comunista. Forse vi sono delle affinità di percorsi e di meccanismi tra l'integrazione del cristianesimo nella civiltà occidentale e quella del marxismo: integrazione in quella civiltà che sia il cristianesimo sia il marxismo avevano così radicalmente contestato.

Sarei felice se questo mio libro potesse anche solo rilanciare il dibattito su problemi così decisivi; qualunque cosa si pensi delle risposte che vi sono abbozzate. Vorrei interpretare oggi la presenza degli onorevoli Cabras e Occhetto come un segno di disponibilità a riaprire il discorso. Perché esso riguarda le nostre ragioni di essere come cristiani, come comunisti, e forse anche le ragioni del nostro essere o non essere insieme.

Vorrei poi ringraziare in modo particolare, per la sua presenza

e per la qualità della sua partecipazione, Molari: il quale appunto di questa ricerca cristiana, onesta ed appassionata è un protagonista. La sua esperienza è anche una testimonianza del fatto che una ricerca rigorosa e fedele è difficile, è rischiosa, ma è possibile.

I problemi che egli ha sollevato sono fondamentali, ed ognuno di essi meriterebbe di essere affrontato in un apposito dibattito. Mi limiterò quindi a indicare rapidamente in che direzione per parte mia ne cerco la soluzione.

Il primo problema riguarda quella che può sembrare una contraddizione della mia riflessione sulla violenza. Perché da un lato mi pronuncio incondizionatamente, in nome dell'amore cristiano, per il rifiuto di qualunque forma di violenza; dall'altro difendo il diritto dei movimenti di liberazione, ove non appaiano praticabili altre strade per spezzare le loro catene, di ricorrere alle armi. La contraddizione esiste, è vero: ma essa è nelle cose prima che nella teoria. Perché è simultaneamente vero che il mondo sarà veramente cambiato, umanamente ed evangelicamente, solo dall'amore e dalla non violenza; ma è altrettanto vero che quando la violenza repressiva supera certi limiti, la non violenza attiva diventa impraticabile; per cui la scelta effettiva è tra rassegnazione e difesa armata. Vi sono cioè delle situazioni concrete in cui la difesa armata del debole diventa la meno violenta delle soluzioni possibili.

Vi è poi il problema della efficacia storica. Dicendo che il cristiano deve ricercarla, si è tentati di vedere in questo la legittimazione di quei compromessi con il potere politico, economico, militare, che appunto sono sorti nella vita della chiesa dalla ricerca dell'efficacia. Non è evidentemente di questa efficacia che parlo, per parte mia, quando dico che, comunque, l'amore cristiano se è autentico, aspira ad essere efficace, e liberatore. Ma intendo riferirmi ad un nuovo concetto di efficacia, fondato sulla forza del diritto, della verità, dell'amore, quando essi penetrano e mobilitano la coscienza delle masse. Nel senso in cui Gandhi parla di *Satzgraha*, «forza della verità».

Mi scuso per la rapidità di queste «risposte». Ma è certo che su questi temi, la nostra ricerca comune deve svilupparsi ed approfondirsi, anche per dare un contributo a quella rifondazione della politica, di cui sentiamo oggi l'urgenza.

Ancora un ringraziamento sento il bisogno di fare. Questo libro, è dedicato alle comunità di accoglienza, «che mi hanno provocato a rileggere la storia e il vangelo dalla parte degli emarginati». In effetti, considero queste comunità dei grandi laboratori educativi, politici, economici, ecclesiali; dei segni di speranza in un mondo così tentato dalla disperazione. Sono quindi particolarmente sensibi-

le oggi alla presenza ed alla testimonianza di quanti queste comunità rappresentano: di don Franco, di Michelangelo, di Marisa. Marisa ha voluto venire personalmente, sulla sua sedia a rotelle, a dare questo segno di amicizia. Vedendola pensavo: valeva la pena di scrivere un libro, anche solo per questo riconoscimento.

Desidero comunque ringraziare tutti quelli che sono intervenuti, che abbiano preso la parola o no. Perché la loro presenza, penso, non è dovuta a semplice curiosità. So che per molti, se non per tutti, essa è un gesto di amicizia, e di solidarietà, in una ricerca e in una battaglia difficile.

Questa ricerca e questa battaglia attraversano talora dei momenti di stanchezza, in cui ci domandiamo se finalmente ne valga la pena. È decisivo, in quei momenti, sapere che non si è soli. Sapere che qualcuno ci accompagna e ci attende, con fiducia. È soprattutto di questa fiducia che vorrei ringraziare, molto calorosamente, gli amici presenti.

*(a cura di Carlo Di Cicco)*

## Dibattito su *Prete operaio* di Pietro Crespi

*Nell'ambito degli incontri promossi dal Dipartimento di Sociologia dell'Università di Roma si è ampiamente discusso del tema dei preti operai e del metodo biografico, a partire dal testo di Pietro Crespi, Prete operaio (Edizioni Lavoro, Roma, 1985). Qui di seguito si riportano le comunicazioni in merito dei professori Enzo Pace (dell'Università di Padova) e Roberto Cipriani, ed alcuni interventi. Seguono alcune osservazioni dell'autore.*

### ENZO PACE

#### 1. *Racconti inattuali*

A scorrere le pagine del libro di Pietro Crespi la prima impressione che il lettore ne ricava è che si tratti di una raccolta, suggestiva, di storie di preti-operai italiani drammaticamente inattuali. Che senso hanno queste storie oggi, quando la condizione operaia sembra trasformarsi in qualcosa d'altro? Che segnale i preti operai inviano ad una chiesa trionfante come quella di papa Wojtyła? Quali indicatori sociologicamente rilevanti l'esperienza, residuale ormai, dei preti-operai ci consente di utilizzare: conflitto, emarginazione, devianza, profezia, eclissi delle forme e delle figure del sacro che non pretendono di legittimare istituzioni e poteri, chiese e status quo?

Questi interrogativi appaiono legittimi, in altri termini, per almeno due buoni motivi: in primo luogo perché le storie raccolte da Crespi sembrano vicende marginali rispetto alla «normalità» delle figure più rassicuranti e familiari dei parroci efficienti o degli insegnanti di religione, ovvero paradigmi di vita incomprensibili rispetto a scelte monastiche che a volte agli uomini e alle donne del nostro tempo appaiono anacronistiche o eccessivamente mortificanti; in secondo luogo perché a leggere quello che narrano i preti-operai dei loro rapporti con il mondo operaio, il sindacato, le forze della sinistra storica ben poco sembra aver inciso la presenza della loro esperienza di frontiera.

E che si tratti di una esperienza di frontiera non ci sono dubbi. Incompresa e schiacciata fra le leggi d'inerzia da un lato della istituzione-chiesa e dall'altro del movimento operaio in difficoltà quando si tratta di sbarazzarsi di stereotipi negativi sulla religione o sulla figura del prete. Del resto come è possibile pensarlo, fintanto che la chiesa nella sua pienezza istituzionale riesce a malapena a tollerare l'esistenza dei preti-operai, di questi suoi figli un po' devianti? Si capisce come l'esperienza di frontiera di cui parlavamo venga alla lunga ricacciata ai margini del sistema-chiesa e finisca per essere vista dagli operai come un labile segno in un ambiente che resta conformisticamente legato ad antichi schemi e a solide gerarchie sacre. E questo è quanto emerge spesso dalle storie di vita raccolte da P. Crespi.

## 2. Segnali dall'arcipelago

Al di là di questi interrogativi mi sembra che *in ogni caso* questo libro ci offra un materiale interessantissimo per una comprensione sociologica del cattolicesimo italiano. Vorrei provare ad elencarlo.

Innanzitutto una conferma. Da molti spezzoni di storie di vita dei preti operai riemerge una «vecchia storia»: il cattolicesimo divenuto religione «di massa», sub-cultura capace di orientare gesti consapevoli e riflessi condizionati allo stesso tempo, penetrata negli interstizi della vita quotidiana, secolarizzatasi dunque in questo senso (e non nel senso della crisi del sacro) non tollera eccezioni, non accetta che il dubbio si introduca all'interno delle coscienze, non è disposto a mettere in discussione facilmente immagini familiari di chiesa. Un prete operaio veneto, narrando l'impatto difficile avuto all'inizio con gli operai, dice di aver subito compreso quale ardua difficoltà gli si parava davanti quando capì che l'atteggiamento della gente era riassumibile nel modo seguente: «gente che non crede, ma vuole che il prete creda al posto loro». Dunque la persistenza nella sub-cultura cattolica (in questo caso veneta) di una religione senza credenza, di un *habitus* cattolico senza fede.

In seconda battuta, la lettura delle storie di vita ci indica che ad un certo punto all'interno del mondo cattolico l'idea tutta evangelica degli «ultimi» diventa uno strumento fecondo di trasformazioni culturali e religiose che si verificano non solo fra i laici cattolici impegnati nel sociale o nella politica ma anche fra i membri del clero (forse in alcune realtà si potrebbe dire che i preti arrivano prima dei laici, o addirittura inventano forme di pre-sindacalizzazione di strati di nuovi operai e operaie). La «costruzione di spezzoni di chiesa in

classe operaia» — per dirla con le parole di un prete operaio piemontese — è in fondo un tema ideologico cruciale nella storia della chiesa cattolica europea: come coniugare la dottrina solidaristica con una teologia e una prassi religiosa che stiano — come si suol dire — dalla parte degli ultimi? Conciliare industrialismo e religione cattolica è un compito che i preti-operai si assumono: non è questione di missionarietà; ma è un problema eminentemente culturale. I preti operai, in altri termini, con mezzi poveri e soprattutto attraverso le esperienze che maturano sperimentano come l'irrigidimento degli stereotipi storici («l'operaio è un senza dio e un mangiapreti», da un lato, «il prete è amico del padrone», dall'altro) rendano difficili sia per la chiesa che per il movimento operaio *pensare altrimenti*: pensare che la fede possa fondare una coscienza critica, utopica quanto si vuole, ma pur sempre critica nei confronti del sistema sociale ingiusto e pensare che la lotta sociale operaia costituisca una forma di solidarietà sociale diversa, ma non per questa altrettanto valida, rispetto al solidarismo cattolico. Il prete operaio insomma, sembra dirci Pietro Crespi nel suo libro, è la testimonianza vivente di questo itinerario d'avanguardia: uscire dalle opposte ideologie e esplorare il mondo del possibile dove forme culturali diverse cominciano a capirsi. Quanto nella realtà questo poi sia avvenuto è tutto da dimostrare. Queste pagine che narrano le vicende di persone sostanzialmente emarginate o marginali nelle diverse chiese locali (fatta qualche eccezione) stanno a dimostrare quanto sia difficile ancor oggi in piena fase post-ideologica sfondare i muri di Berlino o gli steccati storici della incomprendione e del silenzio reciproco.

Un ultimo segnale, infine, ci proviene da queste microstorie umanissime dei preti-operai. Riguarda sempre l'arcipelago del cattolicesimo italiano. Potremmo usare una figura retorica molto nota, riecheggiando le parole di un protagonista intervistato da Crespi: «povertà è dare un annuncio minimo per un mondo diverso». Tradotto in linguaggio sociologico vuol dire: chi usa mezzi di comunicazione poveri non fa notizia rispetto alla chiesa trionfante, che riesce ancora ad accedere ai mass media attraverso la figura del suo Grande Comunicatore. Non c'è dubbio: i preti operai non fanno più notizia. Questo solleva una serie di interrogativi che recenti ricerche sociologiche hanno con dovizia di dati empirici confermato, seppur in diverse direzioni di indagine (cfr. T. Tentori, a cura di, *L'informazione religiosa nella stampa italiana*, Angeli, Milano 1986 e G. Guizzardi, a cura di, *La narrazione del carisma*, ERI, Torino 1986): come mai i mass media sembrano così attratti e affascinati dalla figura del Papa e decisamente disattenti rispetto alla differenziazione e ricchezza

di esperienze presenti nella società religiosa italiana? Come mai questo calo secco di interesse per tutto ciò che può apparire «deviante», non convenzionale di contro al crescente concentrarsi su una figura sola, carismatica quanto si vuole? Il libro di Crespi evidentemente non intendeva dare risposte a queste domande. Implicitamente però nelle parole di molti preti-operai, registrate dall'autore, si coglie un elemento di luce: pur nella loro limitata diffusione nella società e nella chiesa l'esperienza di frontiera dei preti-operai continua ad essere un elemento di rottura, uno spicchio di opposizione contro alcune follie dell'era presente. Dice un prete operaio toscano: «Lungo il cammino fatto in tutti questi anni ho avvertito imperiosa la necessità e il dovere di coinvolgermi in questi problemi: il disarmo, la liberazione dall'oppressione degli armamenti, dalla divisione dell'umanità..... Mi stupisce molto che nella Chiesa — nonostante le affermazioni e le parole che da non molto tempo escono ogni tanto anche dall'insegnamento gerarchico e dall'insegnamento pastorale del Papa — si pensi che le parole possano bastare. Bisogna piuttosto entrare in maniera molto viva e molto intensa nella realtà di questa storia che ci sta portando alla rovina universale ed assumere la responsabilità diretta di questo pericolo estremo» (cfr. P. Crespi, pag. 52).

### 3. *Fede e conflitto sociale*

Dobbiamo essere grati a questa recente fatica di Pietro Crespi perché il materiale che egli ha raccolto, selezionato e in qualche modo orientato costituisce una sorta di laboratorio sperimentale per mettere a punto o saggiare concetti teorici e paradigmi metodologici che spesso astrattamente usiamo in sociologia. Alla fine di questa nota vorrei provare, allora, a esaminare il rapporto che passa fra concetti e casi concreti riferiti alla vicenda dei preti-operai. Il primo concetto che mi sembra fecondamente messo alla prova da questa ricerca di Crespi è quello di *conversione* o meglio di *percorso di conversione*.

Qui, con particolare riferimento alle storie di vite documentate nel libro, questo percorso ha due valenze: rimette in discussione l'identità delle persone singole (i preti) e produce conflitti socialmente rilevanti sia nel campo strettamente religioso-cattolico che nell'universo di senso comune della realtà operaia.

Il primo elemento è sostanzialmente un evento che matura nella coscienza dei preti-operai e che potremmo chiamare con Weber l'emergere di un conflitto simbolico fra carisma di funzione e carisma personale, tra il sentirsi parte di una organizzazione e il voler essere piccoli segni profetici, tra l'appartenenza per routine e il senso del-

l'adesione ad una istituzione (la «santa madre Chiesa») fondata sull'idea di «pagare di persona». Nel momento in cui i preti operai compiono scelte di campo non certo convenzionali e facili da accettare da parte dell'*establishment* ecclesiastico tradizionale, essi da un lato riscrivono la loro personale storia soggettiva — come accade di solito nei processi di conversione, — rifondano la loro identità, e dall'altro aprono un contenzioso nel «cuore» dell'istituzione di appartenenza, andando spesso incontro ad amare delusioni, emarginazioni e cose simili.

In altri termini i preti operai attraverso la loro via ascetica vengono a costituirsi come una sorta di cartina di tornasole di quello che la chiesa vorrebbe essere, ma non può essere per ragioni storiche lunghe e complesse (per lo meno in Occidente): i preti-operai in fondo dimostrano nella loro «carne» come sia possibile essere «segni poveri» del sacro senza per questo rinunciare ad una strategia di azione di testimonianza di una fede religiosa. In fondo il libro di Crespi sembra raccontare storie di vinti; in realtà queste stesse storie sono parabole sulla difficoltà strutturale della Chiesa cattolica di liberarsi dalla logica del compromesso con il mondo di cui parlava Troeltsch. E dunque, di conseguenza, studiare le vicende dei preti-operai permette di capire, sociologicamente parlando, qual'è l'ideale di chiesa che il nesso comune della gente percepisce e più o meno volutamente desidera. Un ideale che sta bene anche a chi «ha il potere». È, del resto, il senso comune una specie di serbatoio di evidenze che forma il sistema delle rendite di posizione di partiti politici, strutture del controllo sociale e sistemi di potere.

Infatti i preti-operai italiani, ci mostra Crespi, hanno lentamente costruito un universo simbolico, una realtà sociale e un movimento collettivo (in senso lato, ma forse anche in senso stretto se si pensa alle connessioni fra l'esperienza dei preti operai italiani e le vicende delle comunità di base e dei Cristiani per il socialismo) inviando sia alla Chiesa che al «potere», fondato sul senso comune della gente, almeno tre segnali significativi:

a) contro una Chiesa che ha difficoltà a compiere scelte di campo e che culturalmente ha sempre pensato che fosse meglio *mediare* fra le classi sociali, i preti operai scelgono e si pongono dalla parte degli «ultimi» (storicamente dalla parte di strati sociali che o sono ai margini del sistema sociale oppure che lottano per liberarsi dalle ingiustizie del sistema economico e politico);

b) contro il «potere» che non ama il conflitto e che ha visto nella amministrazione delle cose sacre un valido fattore di stabilizzazione sociale, i preti-operai mettono in discussione proprio questa funzio-

ne politica e sociale che volenti e nolenti essi hanno finito per svolgere (evidentemente non mancano numerose e significative eccezioni) come preti nel passato: la fede al contrario nella loro testimonianza produce conflitto sociale;

c) contro una Chiesa che non ha avuto mai difficoltà almeno in Italia a manifestare aperte simpatie politiche nel passato per questo o quel partito, per questo o per quel governo, ma mai per i partiti e i movimenti della sinistra, i preti operai rompono questa tradizione e mostrano come si possa conciliare la fede, la scelta per la vocazione sacerdotale con una militanza non equivoca in aggregazioni sindacali e politiche che gli operai hanno costruito: per coerenza, quanto meno, questa scelta per i preti operai italiani era ed è ancora in parte oggi d'obbligo.

I segnali, che abbiamo elencato, vengono ad incidere sugli universi di senso comune, sull'*ovvio* (è ovvio che il prete fa il prete e che se si interessa di politica lo fa in modo privilegiato a favore di un partito — quello dei cattolici o cattolico, come si diceva un tempo —; è ovvio che la fede non può essere un elemento di perturbazione sociale: in un paese come l'Italia, con tassi di analfabetismo religioso paurosi, è possibile che si dia una religione senza fede e di conseguenza una fede «politicamente moderata»). L'esperienza sommersa dei preti operai *mette in dubbio l'ovvio*, non dà più per scontato stereotipi e certezze di senso comune. Per questo, per questa sua indubbia provocazione socio-religiosa la vicenda dei preti-operai italiani viene volutamente ridotta ai margini della Chiesa e per «il potere» essa non fa assolutamente notizia.

Dunque un libro, questo di Crespi, ricco di indicazioni e suggestioni per una sociologia «della» religione cattolica italiana attenda a studiare i conflitti più che le conformità.

## ROBERTO CIPRIANI

La sociologia di Pietro Crespi si è sempre mossa su territori periferici rispetto alle mode del momento: dapprima si è interessata della società sarda, poi di vite di operai con *Esperienze operaie* e *Capitale operaia* e da ultimo di preti operai. Anche la metodologia del suo approccio — a dire il vero — resta ancora marginale nel quadro della letteratura sociologica italiana, in quanto il ricorso alle storie di vita, seppur registrabile, ha funzioni piuttosto aggiuntive, da corollario. In effetti i centri universitari che privilegiano la biografia come strumento di ricerca sono ben pochi, anzi pochissimi. Nasce anche

da questo la difficoltà di una discussione ampia, adeguata, degna di un reale confronto scientifico. La condizione di minoranza metodologica non è però tale fuori d'Italia, ove si consideri l'eccezionale dinamismo del Comitato di Ricerca dell'ISA su «Biografia e Società» con le sue numerose iniziative e pubblicazioni. In questo ambito si sta dunque recuperando il terreno perduto rispetto alla ricerca di tipo quantitativistico. L'*input* teorico è cospicuo, lo è meno quello empirico, specie sul versante interpretativo dei contenuti d'indagine.

Di questa metodologia debole risente anche il *Prete operaio* di Pietro Crespi, che è scrittore di buona tempra oltre che sociologo molto avveduto. E forse il suo testo appare sin troppo affascinante, cattivante sul piano estetico-letterario, quanto poco approfondito sul versante della *content analysis*. Non è che l'autore manchi di consapevolezza problematico-scientifica, ché anzi la sua conoscenza della produzione sociologica in materia è quanto mai aggiornata e puntuale. Ma indubbiamente l'approccio debole delle storie di vita è tale anche perché si tratta ancora di un *work in progress* che non ha attinto la raffinatezza e la complessità di prodotti basati sul quantitativo. È evidente che il divario rispetto al qualitativo è tutto a svantaggio di quest'ultimo, proprio perché è recente lo sviluppo di interessi in proposito, derivanti da problemi concreti posti dalla ricerca sul campo.

Tuttavia la marginalità dell'approccio biografico testimonia in pari tempo la sua condizione da linea di frontiera, da avanguardia sul fronte delle questioni epistemologiche di fondo, da linea del fuoco dove si è bersagliati da tutta una serie di attacchi posti in grado di colpire nel segno, profittando di una certa inadeguatezza di base che talora offre troppo facilmente il destro.

Ma tutti questi sono i rischi propri di una «nuova» avventura scientifica. Provare e riprovare, sperimentare, procedere persino casualmente sono tutti *steps* consuetudinari nel contesto investigativo. Di che cosa meravigliarsi dunque?

Andare «al di là delle metodologie di rito», come ricorda Crespi (p. 19), diviene perciò una necessità cogente. Epperò c'è da chiedersi come mai sia considerato «rituale» solo un certo genere di metodi, mentre altri vengono quasi espunti dalla trattatistica corrente, come a lasciar intendere che siano *minus habentes*.

È dunque in questo il merito di Crespi: aver raccolto le «storie minime», i «frammenti» esistenziali di una categoria pur essa minoritaria (sarebbero circa trecento i preti operai in Italia, con presenze maggioritarie in Piemonte e Veneto ed irrilevanti nel sud e nelle isole). È inoltre un'operazione che serve per un recupero di memoria storica, altrimenti destinata a perdersi irrimediabilmente.

Il carattere di frammentarietà non incide sulla valenza dei vissuti narrati, che vanno analizzati in ogni loro dettaglio, da collegare con altri passi di ulteriori momenti, in un circuito senza fine, non facilmente esauribile data la ricchezza delle dinamiche esistenziali, non circoscrivibili entro ambiti ristretti. Per questo va manifestata qualche perplessità nei riguardi di una malintesa compiutezza del documento orale (cfr. p. 20), che porta al concetto di «saturazione», proposto da Daniel Bertaux per segnare il limite oltre il quale il dato biografico nulla più aggiungerebbe.

La parte introduttiva del libro di Crespi è quanto mai perspicua e scioglie a livello teorico molti dubbi. In particolare alcuni brani delle pagine 20 e 22 rappresentano delle sintesi brillanti e stimolanti in tema di memoria individuale, storica e sociale, anche se la distinzione fra le ultime due non appare chiara perché non debitamente enucleabile. Soprattutto è da valorizzare in chiave analitica la dimensione del silenzio, delle pause, delle interruzioni.

Di questo però l'autore sembra non tener conto nel concreto delle presentazioni biografiche, che procedono certo con una sorta di memoria recitante ma sulla scorta di scelte ben precise, non casuali. Sui motivi di tali opzioni Crespi non indaga, non affonda lo strumento di analisi, mantiene una sorta di castità scientifica volta a lasciar parlare il soggetto da solo, senza una contestualizzazione di aiuto per il lettore. Gli intenti — è vero — non mancano; è carente invece la traduzione di tali intenzionalità in precise categorie metodologiche.

Peraltro dei ventiquattro preti operai presi in considerazione nell'indagine nulla si sa al di là delle mere emergenze del racconto autobiografico. I loro nomi si celano sotto iniziali. Qualcosa sfuma nel vago. Forse non a caso A.F. dichiara subito: «Non so se è meglio parlare o tacere della nostra vita di preti operai» (p. 147). Tali dubbi hanno condizionato l'entità stessa della narrazione, talora brevissima (cfr. pp. 191-197 e pp. 321-327), talora assai più diffusa (come nella maggioranza dei casi).

Quello che svanisce è soprattutto il rapporto intervistatore-intervistato. In un sol caso (cfr. p. 233) l'autore pare chiedere implicitamente scusa per una presunta invadenza di quattro brevi interventi di domanda-spiegazione inclusi nel testo biografico. Orbene proprio questo è un punto chiave nelle più recenti proposte a carattere ermeneutico (cfr. C. Corradi, «Resa e cattura: il contributo di K. Wolf all'epistemologia dell'analisi qualitativa», *Studi di sociologia*, XXIV, 2, 1986, nonché i lavori di Norman Denzin e Paul Ricoeur). Di conseguenza se Crespi si ritrae dall'esplicitare tale interrelazione le ragioni possono essere almeno di due tipi: una sorta

di rispetto sacrale per il dato biografico oppure una netta coscienza di indisponibilità contingente relativa a criteri metodologici corretti e sufficientemente sperimentati. Nel primo caso la scelta apparirebbe opinabile, giacché i dati non parlano da soli ma necessitano di una ricostruzione scientifica. Nel secondo caso il dubbio ha un carattere diverso: perché non tentare comunque una soluzione, sebbene provvisoria ed imperfetta?

Il risultato del resto rischia di parere deludente. A fronte di 318 pagine di biografie stanno appena 10 pagine di interpretazione sommaria, conclusiva. È un po' quel che mi era capitato di rilevare leggendo a suo tempo, dello stesso autore, *Capitale operaia. Storie di vita raccolte tra le fabbriche di Sesto San Giovanni* (Jaca Book, Milano, 1979, pp. 370). Avevo individuato nelle storie di vita almeno 33 punti salienti, di estremo interesse, meritevoli di un apposito commento. Ma l'asciuttezza della narrazione non solo non faceva trapeolare traccia alcuna del tipo di ascolto, impediva altresì una informazione abbastanza completa su talune dinamiche essenziali.

Anche nel caso di *Prete operaio* le punte degli *icebergs* problematici sono numerose ma celano ben più complessi temi. Quale è stato per esempio il *set* dei mutamenti intervenuti fra i preti operai dalla metà degli anni cinquanta? Come si articolarono gli inizi italiani ad opera di Carlevaris, Politi, Carpenè e Bianchi? (cfr. in proposito un'altra indagine su storie di vita: S. Felisatti, «I preti operai in Italia», *Quaderni di azione sociale*, 45, maggio-giugno 1986, pp. 73-84). Come si giunse ai primi tentativi di collegamento? (erano una ventina i preti operai negli incontri di Chiavari e Bologna nel 1969-70). Quali furono le dinamiche successive, coronate da qualche successo (con oltre un centinaio di partecipanti nei *meetings* degli anni '70 e '80)? Quale è stato il rapporto reale con la gerarchia ecclesiastica, in termini di diffidenza o accettazione? Quali sono state le differenziazioni discriminanti fra il Movimento del Prado, la comunità di Spinea (Treviso) e l'esperienza della J.O.C. (Gioventù Operaia Cristiana)? Quale è stato infine in concreto il rapporto con i colleghi impegnati sul medesimo terreno, specie in relazione al discrimine fra esperienze piemontesi e venete?

Questi ed altri quesiti trovano risposte appena parziali nel volume di Pietro Crespi. Nondimeno il suo contributo alla sociologia della religione e a quella del lavoro, nonché allo sviluppo dei metodi biografici in Italia resta imprescindibile. In effetti si tratta di uno scrigno prezioso, ricco di potenzialità, ma di cui manca la chiave ermeneutica. Vero è comunque che, almeno per ora, siamo tutti alla ricerca di un approccio biografico sufficientemente plausibile.

*Teoria, tecnica e metafisica dell'ascolto*

*Prete operaio* è per ora l'ultimo risultato di una tradizione di ricerca che Pietro Crespi sperimenta da tempo. *Esperienze operaie* del '74, che aveva come sottotitolo «contributo alla sociologia delle classi subalterne», e *Capitale operaia*, del '79, che recava invece «Storie di vita raccolte tra le fabbriche di Sesto San Giovanni», hanno preceduto queste «Testimonianze di una scelta di vita», queste ventiquattro densissime «storie» che costituiscono la base empirica di riferimento di «Prete operaio».

Di questa fedeltà alla testimonianza, che è essa stessa testimonianza, credo sia innanzitutto doveroso dare atto: una tradizione di ricerca dalle radici antiche, che si rinnova, fedele a se stessa, nella scelta di temi difficili, dalla parte degli «ultimi», come si esprime uno dei preti operai la cui storia è raccolta nel libro. Mi sembra che in questa testimonianza alla testimonianza ci sia già una lezione, che forse travalica lo stesso discorso scientifico e culturale per investire la dimensione dell'impegno personale, e mi chiedo se la stessa scelta del termine («testimonianza» e non più «storia di vita») non sia significativa dal punto di vista di questo passaggio.

Per almeno un'altra ragione, peraltro, quest'ultimo libro di Pietro Crespi si rivela prezioso: e cioè per l'occasione che offre di affrontare, una volta ancora, i mille problemi legati all'analisi qualitativa in sociologia, in generale, ed all'approccio biografico in particolare. L'interesse per questo approccio, e per questo tipo di fonti non è mai del tutto sparito nella letteratura non solo sociologica e non solo italiana (dalla data fatidica della pubblicazione di *The Polish Peasant*; ma bisognerebbe risalire ancora più indietro a Le Play, per esempio): basterebbe ricordare nomi a tutti noti, da Montaldi a Revelli, da Dolci a Cagnetta, a Scotellaro. Negli anni '70 questo dibattito è ripreso, per quanto riguarda la cultura sociologica italiana, in modo direi organizzato e da allora si è molto riflettuto e molto scritto su questo argomento. Di questo dibattito vorrei mettere in evidenza almeno un aspetto paradossale. In effetti esso è rimasto del tutto interno a quel circuito di ricercatori e di studiosi già inclini a valutare positivamente il contributo che l'approccio biografico può offrire alla conoscenza dei problemi sociali. È in realtà abbastanza singolare il fatto che in questo dibattito fra sociologi, storici, antropologi siano intervenute ben poche voci radicalmente contrarie alla rilevanza dell'approccio biografico. È stato in sostanza un dibattito *intra moenia*, anche

se questo non vuol dire naturalmente che ci sia in proposito identità di vedute. Espresso in altri termini, tutto ciò vuol dire che si è trattato di un dibattito che è rimasto isolato, che non ha scalfito la pratica imperante della ricerca, che finora non ha ispirato alla percezione comune che un generico e spesso rituale richiamo all'importanza del «qualitativo». Nonostante la ricchezza che lo ha contraddistinto — non solo per il livello di molti degli interventi ma anche per l'interesse programmatico di cui si è fatta portatrice una rivista come *La Critica Sociologica*, che da anni pubblica regolarmente, praticamente in ogni fascicolo, contributi critici e rapporti di ricerca — è rimasto un dibattito marginale, al quale non ha preso parte che chi in qualche modo era già d'accordo.

Questo non significa naturalmente, come già accennavo, che ci sia identità di vedute, fra chi si pone criticamente «dalla parte del biografico», e non a caso il libro di Crespi indica alcuni dei punti intorno ai quali quel dibattito si è soprattutto incentrato: «la fenomenologia dell'ascolto (...) il quesito della rappresentatività, la formulazione della griglia interpretativa intorno ad un ventaglio di variabili coerentemente organizzato» (p. 20), e così via.

L'elemento che più mi sembra interessare Crespi, nelle significative testimonianze del libro — è la rilevanza della biografia nel suo proporsi come parola. L'elemento dialogico, è il terreno in cui si sviluppa l'interazione e si collocano anche storicamente il racconto e la memoria. La parola individua il terreno della mediazione, arricchisce la possibilità di rappresentazione e di testimonianza. La parola consente «il distacco da un vocabolario consacrato e immobile, per accogliere le parole viventi, quotidiane e indisciplinate, attraverso cui affiorano i processi profondi di una cultura, le motivazioni non ufficiali di un modo di vivere, la coscienza (non immaginata ma radicata) operante attraverso un paesaggio sociale e storico». La «gente parla» — ci ricorda Crespi — ed il fatto che la gente parli «può esporre la parola oltre il perimetro del sapere ufficiale». «Nell'oralità, propria delle scienze sociali, la relazione narrazione-ascolto costituisce una relazione dorsale». Ricorderemo che alla fine del 1980, in un saggio apparso su *La Critica Sociologica*, Ferrarotti aveva proposto e teorizzato «una metodologia sociologica come tecnica dell'ascolto»: ascolto della parola, appunto. Coerentemente con questa impostazione — notiamo per inciso — il problema tecnico che Crespi più compiutamente affronta è quello della trascrizione del testo parlato.

Questo della rilevanza della parola è un tema affascinante, centrale nella cultura occidentale: nel pensiero greco *logos* è contempo-

rancamente pensiero, parola e ragione mentre in ebraico un solo termine designa la parola e la cosa (*Asara devarim*, le dieci cose, sono i dieci comandamenti), ad indicare da una parte la parola come elemento razionalmente mediante, e dall'altra lo spessore, la realtà della parola che esiste e pesa come una cosa.

Tuttavia, e parlo qui in termini più generali, avendo in mente non solo (non tanto) le testimonianze di grande interesse raccolte da Crespi, ma anche molto del materiale raccolto in questi anni, ho l'impressione che il rischio sia quello di passare dall'ascolto della parola, cioè da un elemento per definizione dialogico e relazionale, a quello della contemplazione della parola. Sia quello di assumere la parola non come dato di base per esercitare su di essa, o se si vuole con essa, uno sforzo di interpretazione, bensì come elemento in sé concluso, cioè precisamente non più dialogico e non più relazionale, sottratto ad uno sforzo pubblico di decifrazione. L'ipostatizzazione della parola, in questo caso, mi sembra un pericolo grave per la ricerca, che è ricostruzione e identificazione ripercorribile di significati. Il problema principale è tuttora, a mio parere, quello del passaggio da dato a struttura di significati, e quindi delle regole di questo passaggio.

La ricerca è uscita dal dato, e quindi uscita dalla parola-come-dato. Va da sé che questo processo di identificazione di significati a partire dal dato non coincide con la riduzione quantitativa del problema. Non c'è dubbio che l'analisi puramente quantitativa impoverisca, ignori la frattura, sacrifichi il disordine, introduca una sorta di passione per la regola, la regolarità e la regolarizzazione che finisce con condizionare la stessa struttura degli apparati e dei modelli concettuali. Contrastare il riduzionismo quantitativo non deve significare però, l'instaurazione di un rapporto «privato», usufruibile idiosincraticamente con ciò con cui si entra in contatto nel processo di ricerca: il rischio è quello di lasciare la tecnica dell'ascolto per immergersi nella metafisica dell'ascolto.

Prima di concludere queste brevi osservazioni, vorrei tornare un attimo a *Prete operaio* e fermare un poco l'attenzione sulle testimonianze raccolte nel volume, interessanti e davvero straordinariamente vitali.

La scelta, in queste 24 storie è esplicita e ripetuta: portare più chiesa agli operai e non più operai in chiesa. In tutte emerge come dato orizzontale l'esigenza che il sacro si comprometta, che la mediazione si concretizzi. C'è l'esigenza, parafrasando Levinas, di un passaggio dal sacro al santo, dalla separatezza alla giustizia. Interessante è ciò che dice un prete circa l'esigenza di rifiutarsi ad un mondo «borghese», che non crede, non crede più, ma nello stesso tempo

pretende che ci sia qualcuno che crede in sua vece, non per una scelta esistenziale, ma per un'esigenza in certo modo sociale e culturale. Ancora, denso di suggestioni è un elemento che emerge anch'esso da tutte le storie, ed è il discorso sulle beatitudini: non una indicazione etica nella lettura che ne fanno questi preti, quasi tutti di famiglia operaia e contadina (tranne due o tre di estrazione piccolo borghese ed il caso anomalo di un ingegnere diventato prete più tardi) ma un discorso destinato a persone concrete: quindi la necessità di questo ministero della condivisione, del non ruolo, del non privilegiato, dati questi veramente orizzontali in tutte le storie. Accanto alla convergenza su nodi problematici di rilievo, emergono anche spunti singolari e specifici, come il caso del prete, unico mi sembra nella raccolta, che avanzi l'idea di un possibile elemento di negatività dei grandi miti della classe operaia.

Due delle testimonianze raccolte, in particolare, funzionano da metafora per tutte le altre. Nella prima si parla di un salto del muro di una fabbrica occupata e questo salto del muro è simbolicamente una scelta di campo molto chiara, che in questo senso rappresenta un elemento omogeneo e comune di tutte le storie. In un'altra occasione un prete racconta di essere stato sospeso *a divinis* ma di non sentirsi sospeso *ab humanis*. Queste due metafore delimitano lo spazio in cui si inseriscono le testimonianze del libro. Come nel discorso Kierkegaardiano di *Aut-Aut*, ovunque si legge il salto, l'azzardo ed il rischio della scelta religiosa. Ma si tratta qui di un aut aut che non annulla e non esclude l'umano, traducendosi anzi — e meglio — in un et... et. L'umano è piuttosto iscritto in una ricerca diversa e diversamente alta: laddove — appunto — Isacco continua a vivere.

## VINCENZO PADIGLIONE

Come antropologo, sono interessato alle rappresentazioni simboliche ed in generale ai livelli impliciti delle relazioni sociali, e, da questo punto di vista, il libro di Crespi mi suggerisce due riflessioni: la prima, riguarda il rapporto tra metodo biografico e suo oggetto ovvero un problema che chiamerei di antropologia della conoscenza; la seconda entra, invece, più direttamente in merito ai risultati dell'indagine.

Venendo alla prima osservazione, mi aspettavo maliziosamente che emergesse dal testo un'implicita collusione tra il ricercatore (il sociologo) e il suo «oggetto» (i preti operai) nell'accordare un primato assoluto al sociale con conseguente appiattimento degli altri li-

velli della memoria soggettiva. Mi spiego. In base alla mia personale esperienza di ricerca ho potuto constatare *sempre* una scarsa capacità introspettiva da parte di religiosi, di qualsiasi fede, da me intervistati. Essi presentano all'osservatore un'identità altamente formalizzata; ricostruiscono un percorso biografico dove la dimensione collettiva, religiosa e/o social-istituzionale, scandisce tempi, luoghi e modalità. Nonostante gli sforzi che il ricercatore può effettuare, il militante religioso sembra mostrarsi refrattario ad un denudamento (non rituale) del sé, ad un'esplicitazione delle singolarità della sua esperienza biografica. È proprio l'alterità culturale della sua scelta di esistenza, l'aver una fede certa nell'universo moderno del disincanto normativo, che forse impedisce al ricercatore di penetrare i livelli profondi della soggettività del sacerdote. Questi sono raggiungibili, per quanto ho potuto constatare, solo grazie ad una strategia che congiunge la tecnica rassicurante dell'ascolto, della resa, ad una propensione di tutta altra natura e che chiamerei etnometodologica poiché mira a destabilizzare la struttura cognitiva dell'osservato per rendere trasparenti e dunque rappresentabili, visuti, credenze e assetti motivazionali.

Nella sua indagine Crespi non sembra seguire questa ultima prospettiva. Egli stringe un implicito patto di non aggressione analitica con i suoi interlocutori. Si potrebbe allora ritenere che la ricerca finisca per fare il loro gioco di autocensure nel senso di assecondare la scelta dei preti operai di comunione con il sociale nella rimozione di ogni valenza soggettiva. Ma qui entra in ballo quello che non avevo previsto, ovvero la reale soggettività degli intervistati i quali salvano l'indagine perché non si identificano nello status di sacerdote né in quello di operaio. Avendo esperito una lacerante contraddizione (l'aver congiunto in sé, in un momento storico particolare, il clerico e il lavoratore), elaborano una narrazione autobiografica continuamente sospesa tra l'universale e il singolare all'impossibile ricerca di mediazioni sociali, significative a livello personale. Una diversa strategia di indagine che avesse impedito, attraverso un più palese ed incisivo intervento del ricercatore, l'autonomia narrativa degli intervistati, forse in questo caso particolare sarebbe stata meno fruttuosa. Il dialogo interiore delle soggettività prese in esame era già così ricco di tensioni e riflessività da richiedere solo un testimone maieuta e non — come io avrei ipotizzato — un ricercatore protagonista e lottatore.

Ciò non di meno, un maggior protagonismo conoscitivo, limitato agli appositi spazi dell'introduzione e della conclusione, Crespi, a mio avviso, l'avrebbe dovuto realizzare. Il prete operaio partecipa di due universi culturali caratterizzati da propri codici, valori e stili

di comportamento, generi discorsivi etc; chiedo allora in che modo la cultura operaia, quel crogiuolo di tradizioni popolari, di miti industriali e di folklore progressivo, è stata interiorizzata da questi sacerdoti tanto da costituire per loro un *frame* sovrapposto e completamentare rispetto alla cultura religiosa. Da questo punto di vista potevano essere esaminate le testimonianze biografiche così da rintracciare anche nello stile narrativo, nei minuti aspetti formali e linguistici lo scontro incontro di due status, di due culture.

RENATO CAVALLARO

### *Il metodo biografico? Due parole in difesa*

Padre della «filosofia empirica», Francesco Bacone respinse con forza la teoria copernicana, perché essa non si accordava con il «senso comune», ed Herbert Spencer, fondatore dell'empirismo inglese, sosteneva che la massa totale di un sistema di corpi materiali non può dipendere dalla loro distribuzione nello spazio, così come Augusto Comte — il padre ufficiale della «filosofia positiva» e della sociologia — prevedeva che nessuna teoria matematica dei fenomeni chimici fosse mai possibile, in quanto il «senso comune» rendeva avvertiti che i processi chimici sono sostanzialmente diversi da quelli fisici<sup>1</sup>. Tutto ciò si è dimostrato errato, e, semmai, ha messo in luce come la *metafisica* sia sempre stata uno degli ostacoli per il progresso della scienza<sup>2</sup>.

Questa pregiudiziale metafisica sembra purtroppo suggerire il tono degli attacchi contro il «metodo biografico», classificato e liquidato da molti studiosi come «riduttivo» (forse perché poco redditizio al *commercial system*) e, comunque, fortemente controverso rispetto ai due postulati fondamentali della teoria della conoscenza: il problema del «significato» e quello della «verifica».

Senza troppo speculare su questi termini — il che dilaterrebbe oltre misura il dibattito — ci sembra tuttavia doveroso ricordare che, in riferimento ai concetti che implicano la dimostrazione assoluta della «verità», è opportuno accettare i suggerimenti di chi propone di parlare di «universi relativi»<sup>3</sup> (le schutziane «province di significato»). È certo, per altro, che qualche dubbio sulla attendibilità scientifica

---

<sup>1</sup> G. Gusdorf, *Introduzione alle scienze umane*, trad. it., Bologna 1972.

<sup>2</sup> Ph. Frank, *La scienza moderna e la sua filosofia*, trad. it., Bologna 1973.

<sup>3</sup> H. Reichenbach, *The Theory of Probability*, Berkeley 1949 (prima edizione tedesca, Leyden 1935).

delle osservazioni qua e là proposte per demolire l'uso del metodo biografico, insorge. Esse osservazioni vertono sovente sull'ambiguo e irrisolto rapporto tra dato qualitativo e quantitativo, sull'impossibilità di individuare e denunciare le «inferenze» possibili nel campione esaminato. Si critica anche la scarsa opportunità di definire il requisito della «controllabilità» (*testability*), e così via; si sente insomma, l'eco di una «impotenza metodologica» per quel sottile, ma negato, piacere che consiste — ad esempio — nel dividere *esse* per la radice quadrata di *enne* meno uno (connessione di Bessel, valida quando «enne» — cioè il campione — è superiore a cinquanta elementi!).

Sono queste — ma ve ne sono altre — le critiche che cercano di incrinare l'attendibilità scientifica e qualsiasi possibilità «autonoma» del metodo biografico. Autonomia su cui, tra l'altro, si è recentemente soffermato Franco Ferrarotti<sup>4</sup>, tra i pochi studiosi e certamente tra i primi in Italia, ad avere proposto, sin dalle prime ricerche agli inizi degli anni Cinquanta, l'uso delle biografie nella ricerca empirica criticamente orientata; come lui qualche altro — come Pietro Crespi — che ha inteso percorrere questo avventuroso ed affascinante percorso di ricerca, irto di difficoltà ed ostacoli sia interni al metodo che provenienti dall'esterno<sup>5</sup>.

Per quanto riguarda i problemi «interni» al metodo, deve essere sottolineato che la correlazione «significativo» vs «non significativo» (il metodo biografico sarebbe ovviamente, non significativo, rispetto al metodo quantitativo che godrebbe di maggiore significatività) ha già suscitato qualche perplessità in studiosi, tra i quali ci piace ricordare C.G. Hempel, il quale preferisce adoperare — più realisticamente — al posto di significatività, il concetto di *conferma graduale* della legge<sup>6</sup>. Per quanto concerne poi le difficoltà provenienti dall'interno del metodo, ci sembra opportuno sottolineare che la narrazione biografica, una volta che dal circuito «transeunte» dell'oralità viene trasformata — per effetto della trascrizione — in segni «linguistici», essa narrazione diviene *testo*; un testo la cui concretezza (quasi la «cosalità» durkheimiana) è definita dall'universo della scrit-

---

<sup>4</sup> F. Ferrarotti, *Sur l'autonomie de la méthode biographique*, in *Sociologie de la connaissance* (a cura di J. Duvignaud), Paris, 1979, pp. 131-152; *Storia e storie di vita*, Bari-Roma 1981 e il recente, *La storia e il quotidiano*, Bari, 1986.

<sup>5</sup> P. Crespi, *Una società tra costume e storia-Introduzione a uno studio d'ambiente in Sardegna*, Milano, 1966; *Esperienze operarie. Contributo alla sociologia delle classi subalterne*, Milano 1974; *Capitale operaia. Storie di vita raccolte tra le fabbriche di Sesto S. Giovanni*, Milano 1979; *Prete operaio-Testimonianze di una scelta di vita*, Roma, 1985.

<sup>6</sup> C.G. Hempel, *La formazione dei concetti e delle teorie della scienza empirica*, Milano, 1961.

tura da un lato e, dall'altro, dalla *situazione* (il «contesto») che ha favorito la nascita di quel determinato discorso orale. Ed è proprio in relazione a questo *milieu* di circostanze che la biografia raccolta sul terreno diviene pienamente significante. Questo essere un elemento concreto composto da segni infiniti, è definito, in ogni sistema linguistico, dall'articolazione delle «frasi» che, attraverso i tempi verbali, gli avverbi, i pronomi personali e, in generale tutti gli indicatori deittici o ostensivi e così via, connette il discorso alla realtà sociale e culturale delle circostanze e dei luoghi. Una volta scritta (o trascritta), la storia, il racconto o alcuni momenti e aspetti di una «vita», si svelano alla lettura che è già, per taluni aspetti, una sorta di «interpretazione del significato».

Ciò che sembra acquisire rilevanza è, quindi, il concetto di discorso narrativo come «opera» e come «produzione», che trova la propria concretezza tramite l'espedito linguistico. *Praxis e téchne* trovano infatti nel discorso una oggettivazione che riflette — da un punto di vista sociologico — le condizioni sociali, i significati, le relazioni, i ruoli di una «pratica» individuale che la narrazione biografica scandisce in quei ritmi di senso modulati dalla concatenazione delle «frasi».

Senza alcun dubbio il problema che attende risoluzione è quello del rapporto tra significato immanente al «narratum» e significati riflessi. Nel primo caso l'operazione di «comprensione soggettiva» che, di ciascuna biografia data, è possibile effettuare, risulta affidata ai paradigmi di una comunicazione interpretata in modo «individuale». Nel secondo caso (individuazione dei «significati riflessi») deve essere invece esplorato — a nostro avviso — l'orizzonte linguistico (da definire anche come *Sprachlichkeit*) della biografia. Orizzonte che definisce i codici fondamentali di una comunità, di un gruppo e delle inter-relazioni sociali e culturali sviluppate da ciascun individuo nel proprio *personal field*, poiché l'organizzazione linguistica è soggetta a «regole» (grammaticali, sintattiche, retoriche, semantiche e così via), e soprattutto perché il linguaggio è il luogo privilegiato in cui trovano compimento le «azioni» sociali vissute e narrate.

D'altra parte è doveroso operare con cautela, in quanto, ad esempio, la cosiddetta permeabilità e traducibilità dei «giochi linguistici» (Wittgenstein) può creare, in taluni casi, aporie ancora una volta di impronta metafisica che trascinano verso una concezione «monadologica» della comunicazione linguistica<sup>7</sup>; così come la critica di Ha-

---

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it., Torino 1964. Per una impostazione di carattere generale si rinvia a M. Polanyi, *Personal Knowledge-Towards a Post-Critical Philosophy*, London 1978.

bermas sulla falsa oggettività e le tendenze al puro decisionismo pratico-politico dell'indagine empirica (almeno al momento attuale della ricerca), rifondando il rapporto teoria-prassi sulle «regole d'uso» del linguaggio — matrice «soggettiva» della *competenza comunicativa* — può risolversi in una concezione della società come «totalità» arbitraria<sup>8</sup>.

Il problema dell'uso «scientifico» delle storie di vita nelle scienze sociali non è quindi riconducibile solo al concetto di *totalità dialettica* dell'individualità<sup>9</sup>, ma anche a quel principio — ahimé di matrice hegeliana — che l'essenza deve apparire. Per cui, se l'uso delle narrazioni biografiche si pone oggi come «uno» dei metodi possibili per indagare quel fenomeno complesso che è la società, questa metodologia — ancora *in fieri* — deve avvalersi di procedure di «interpretazione» (non solo linguistiche) che i molteplici universi di ricerca, di volta in volta, possono sollecitare.

Una interpretazione «contestualizzata» dei dati biografici che non deve ridursi (come si tende a fare) ad una «quantificazione del qualitativo», ma proporre modelli dialettici (e non «universali evolutivi» di tipo parsoniano) di comprensione «testuale»; laddove il «testo» biografico è storia con-vissuta dell'interazione con il «gruppo» che continuamente, rinvia a quel «meta-testo» che è la società.

## PIETRO CRESPI

Non v'è dubbio che nell'ambito della sociologia italiana l'approccio biografico sia tuttora un *work in progress* coinvolto nella problematicità che è di ogni itinerario scientifico in sviluppo. Non vanno ignorate le condizioni in cui sono venuti rifiorendo in Italia gli studi sociologici dopo il secondo conflitto mondiale: una situazione culturale, oltre che accademica, da lungo tempo assuefatta alla disattenzione verso le scienze sociali; carenze di mezzi istituzionali e soprattutto difficoltà di raffronti con culture e società che non solo non avevano visto spegnersi l'interesse per la sociologia e le discipline ad essa affini, ma anzi avevano potuto promuovere e raggiungere traguardi ambiziosi. I diversi settori di ricerca della sociologia in Italia sono venuti così definendosi, inizialmente, grazie al lavoro pionieristico di pochi

---

<sup>8</sup> J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, trad. it., Bari 1978 e, insieme a N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale*, trad. it., Milano 1973.

<sup>9</sup> H. Albert, *Il mito della ragione totale*, in *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di H. Maus e F. Fürstenberg, trad. it., Torino 1972, pp. 189-227.

studiosi. Pertanto nel ricupero degli studi sociologici la biografia intellettuale di ogni studioso ha svolto un ruolo determinante e le opzioni metodologiche hanno necessariamente obbedito alle sollecitazioni di una *Wertbezogenheit* del tutto personale. Il peso della tradizione positivistica e neopositivistica e di quella idealistica (sia nella forma gentiliana che crociana) ha costituito inoltre una specie di letto di Procuste per il lavoro dei sociologi perché, pur muovendo da premesse filosofiche antitetiche, queste tradizioni si ritrovavano e si ritrovano paradossalmente convergenti nell'ossequio a itinerari epistemologici non adatti ad accompagnare la ricerca in aree inesplorate, a portare l'attenzione su problemi e fenomeni da sempre considerati *sinnloss*, cioè non meritevoli di interesse scientifico. Polemizzando con lo storicismo crociano e con il formalismo giuridico Bobbio scriveva: «La struttura normativa di una società è una rete a maglie più o meno larghe, che prende i pesci che prende; ma per il sociologo sono pesci anche quelli fuori della rete, sebbene sia molto più difficile osservarli, e molto spesso l'unico modo di osservarli sia pescarli» (*Saggi sulla scienza politica in Italia*, 1969).

L'approccio biografico, le testimonianze e le documentazioni raccolte con gli strumenti dell'oralità hanno rappresentato conseguentemente una scelta di frontiera — certamente emarginata nei confronti delle metodologie di più affermato consumo — ma produttiva per la problematica del tutto nuova che è venuta dischiudendo, per l'apertura verso circuiti di esperienza che non consentono più di fissare in termini esclusivamente sincronici, o esclusivamente diacronici, le direzioni della ricerca. Il gusto per la storia, il ricupero di fonti rimaste a lungo in una specie di esilio scientifico, il riconoscimento della valenza della quotidianità e dei suoi aspetti di mobilità e di creatività, l'«oggetto» che scivola sullo sfondo della scena e l'imporsi della figura del «soggetto», la crisi della concezione lineare e cumulativa del tempo e della ripetibilità come scansione scontata, tutto ciò ha promosso una vera e propria *metánoia* epistemologica, favorendo un nuovo «discorso del metodo», una lettura scientifica cioè non limitabile ad un asettico esercizio professionale. In tal senso l'approccio biografico è venuto raccomandandosi non come mera novità aggiuntiva o suppletiva, ma risposta a una nuova misura tra storia, uomo, cose, fatti, a nuovi punti di riferimento di fronte a una realtà sempre più vitale, mobile, imprecisa, ricca di insospettate procedure di trasformazione.

Certamente difficoltà e incongruenze accompagnano un cammino epistemologico non levigato, in costruzione; le stesse insufficienze in sede emeneutica, così come i passaggi dall'ascolto (dalle sue proce-

dure specifiche) alla stesura scritta lasciano tuttora non risolti, o parzialmente risolti, problemi che coinvolgono in prima persona la responsabilità del ricercatore e la sua «partecipazione» alla raccolta documentaria. Con riferimento a *Prete operaio* è stato legittimamente rilevato il non esauriente *input* sul versante interpretativo dei contenuti di indagine, la difficoltà di raccogliere tutta la ricchezza delle dinamiche esistenziali presenti nelle testimonianze raccolte nel volume in questione; ma tutto ciò riconferma, e in un certo senso esalta, i molti problemi legati all'analisi qualitativa in sociologia, di cui l'approccio biografico rappresenta una specificità su cui è doveroso continuare il dibattito, arricchire il raffronto e, più ancora, insistere in un'attività concreta di ricerca in grado di attraversare ogni nodo problematico.

*(a cura di Maria I. Maciotti)*

## Avviso ai lettori

Sotto il patrocinio del Comune di Palermo, il Centro Internazionale di Etnostoria di Palermo, in collaborazione con la Federazione Italiana Tradizioni Popolari di Roma, nella struttura della sua Consulta Scientifica Nazionale, bandisce l'edizione 1988 del

### PREMIO INTERNAZIONALE DI STUDI ETNOANTROPOLOGICI «PITRÉ-SALOMONE MARINO»

con lo scopo di valorizzare e diffondere la ricerca e gli scambi di esperienza nel campo etnoantropologico, sia a livello nazionale che internazionale, in funzione, anche, delle istanze turistico-promozionali legate al territorio.

Il Premio è aperto a tutti gli studiosi, con o senza qualifica accademica e senza limitazione di nazionalità.

Il Premio si articola in 5 sezioni:

I — Premio: «SIGILLO D'ORO CITTA' DI PALERMO», a studioso di livello internazionale, per il complesso della sua attività

II — Premio per un volume o ampio saggio L. 5.000.000

III — Premio per un'integrata documentazione etnofotografica o per un documentario filmico e/o audiovisivo L. 3.000.000

IV — Premio per un saggio o studio di autore componente uno dei gruppi folklorici affiliati alla FITP L. 1.000.000

V — Premio per un servizio giornalistico su testata italiana o estera, pertinente a tematiche turistico-promozionali del territorio L. 1.000.000

La Giuria disporrà, inoltre, del «Premio Speciale del Presidente» (di L. 1.000.000) da attribuire a concorrente di qualsiasi sezione; e del «Premio Speciale dell'Amministrazione Comunale di Monreale» (Targa d'Oro), da attribuire a concorrente della II o III sezione.

Il giudizio della Commissione giudicatrice è insindacabile.

I partecipanti devono inviare: *cinque* copie del volume o saggio in concorso; *una* copia del documentario/inchiesta: se video, su cassetta U-matic; se audio, su comune cassetta; *una* copia della documentazione etnofotografica, in b/n o col., purché di formato 18 x 24.

I concorrenti dovranno fornire prova che, quanto presentato al Premio è databile dal 1° gennaio 1985 in poi.

Quanto presentato in concorso, unitamente al *curriculum*, va spedito alla Segreteria del Premio,

Via Catania, 73

c/o Centro Internazionale di etnostoria,

90141 Palermo,

tel. 091/306773,

entro il 30 aprile 1988. Il materiale inviato al «Premio» non sarà restituito; risulterà adeguatamente schedato presso la Biblioteca e/o presso l'Audio-Videofototeca del Centro.

I Componenti la giuria saranno resi noti nel corso di una conferenza stampa, entro il 15 aprile 1988.

La manifestazione conclusiva sarà celebrata in concomitanza col «Festino di Santa Rosalia», che si svolgerà dal 10 al 15 luglio 1988.

I vincitori hanno l'obbligo di presenziare alla manifestazione conclusiva per la consegna del Premio, pena la decadenza dallo stesso.

## DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

### **L'invenzione come fenomeno sociale. Dimensione economica e giuridica**

La storia dell'uomo e delle sue invenzioni non è stata ancora scritta in modo non approssimativo. Quando l'autore era un bambino, nell'Italia degli anni trenta, gli avevano fatto credere che «tutto era cominciato» in Egitto decine di migliaia di anni fa. Si trattava di una convinzione abbastanza fondata sul piano geografico, ma certo non su quello cronologico. Oggi, cinquanta anni dopo, l'uso da parte dell'uomo dei primi manufatti e del fuoco vengono retrodatati a oltre un milione di anni fa, in Kenia.

L'impiego domestico del fuoco, singolarmente preso, rappresenta ovviamente l'invenzione più importante della storia umana. Il fuoco significa per l'uomo la possibilità di cuocere il cibo, di fabbricare stoviglie e arnesi e, alla fine, di apprendere le tecniche dei metalli. Ma, soprattutto, il domesticamento del fuoco consentì all'uomo di vivere in un ambiente diverso da quello tropicale delle origini. Per centinaia di migliaia di anni, l'uomo si disperse al di fuori dell'Africa, raggiungendo a est la Cina e a ovest l'Europa, riuscendo a sopravvivere all'era glaciale grazie a quella sua capacità.

Da un milione di anni, arriviamo a dieci o dodicimila anni fa, cioè all'inizio di quei processi di trasformazione culturale che hanno reso l'uomo padrone della Terra. È l'epoca in cui l'addomesticamento degli animali e la coltivazione delle piante rendono possibili i primi insediamenti stabili. La civiltà adesso può decollare.

Circa novemilacinquecento anni prima di Cristo, gli abitanti della Grotta dello Spirito, in Tailandia, raccoglievano e immagazzinavano mandorle, noci di betel, pepe, fagioli, semi di zucca. A Nahal Oren, in Israele, il grano veniva coltivato già novemila anni prima di Cristo, mentre nello stesso periodo la pecora era addomesticata a Zawi Chemi Shanidar, in Iraq.

Le mura di Gerico in Giordania, la prima città nella storia dell'umanità, edificate attorno all'8.000 avanti Cristo, ospitavano due-

mila persone. Le donne macinavano il grano con i pesanti attrezzi di pietra caratteristici di una comunità stanziale; gli uomini fabbricavano mattoni da costruzione, fra i primi di cui si abbia conoscenza. Nel corso di pochi millenni, le società agricole fiorirono in Asia, Europa, Africa, Oceania e America, e la maggior parte della popolazione mondiale risultò così composta di agricoltori.

Nel sud-est asiatico iniziò il domesticamento di animali da guardia o da cortile, come il cane, il maiale, il pollo, l'oca, l'anatra; nel medio oriente quello degli animali da branco (buoi, pecore, capre, ecc.). In Africa fu addomesticato l'asino, in Arabia e in Battria il cammello, nel Caucaso il cavallo.

Secondo gli studi originali del ricercatore sovietico N.I. Vavilov, nel mondo si svilupparono otto centri genetici — quattro in Asia, due nelle Americhe e uno nel bacino del Mediterraneo — che furono le aree primarie di coltivazione delle messi.

La pianta del grano (genere *triticum*) è originaria dei centri genetici del vicino Oriente e dell'area sino-giapponese. Il grano fu coltivato a partire dal 4.500 a.C. in Iraq a dal 3.000-2.500 in India e in Cina. Come ha detto un altro biologo sovietico, K.A. Timiryazov, «una fetta di pane cotto a dovere è una delle più grandi invenzioni della mente umana». Oggi, la principale specie di grano, quella che contribuisce maggiormente alla produzione annuale di oltre 500 mt, è il grano tenero o da pane (*Triticum Aestivum*). Il grano da pane è un ibrido che contiene un apporto esterno di cromosomi prodotto da un'erba da pascolo (*Triticum Tauschii*), originaria dell'estremo sud del Mar Caspio. È questo il grano comune nella maggior parte delle attuali aree di coltivazione del grano in Europa occidentale, Urss, Asia meridionale, America e Australia. Come erba per capre il *Triticum Tauschii* è sostanzialmente privo di valore, ma l'ingegnosità dell'uomo neolitico nello sfruttare l'incidente genetico che aveva ibridato per la prima volta il grano selvaggio e poi l'Emmer (*Triticum dicoccum*), ne ha tratto una messe da un miliardo di dollari.

Fra le altre principali produzioni agricole, si pensa che la patata (*Solanum tuberosum*) sia stata coltivata sugli altipiani peruviani a partire da circa 6.000 anni prima di Cristo, il mais (*Zea mays*) nel Messico centromeridionale attorno al 3.400 a.C. e il riso (*Oryza sativa*) nell'India meridionale verso il 2.000 a.C.

Dall'uomo neolitico volgiamoci ora alle evolute società di coltivatori della Mesopotamia e dell'Egitto. Qui si produsse la più importante di tutte le invenzioni agricole, l'aratro. Questo primitivo aratro a chiodo usato nell'area mediterranea e nella aride terre del Medio Oriente rappresenta la prima invenzione meccanica: il cuneo.

Una scrittura di tipo pittorico si sviluppò in quelle stesse società attorno al 3.000 a.c., seguita dalle grafie alfabetiche di Ugarit in Siria (verso il 1.500 a.C.) e di Byblos in Libano (circa 1.000 a.C.), antesignane delle scritture alfabetiche occidentali. Per la prima volta, l'uomo era così in condizione di accumulare, diffondere e trasmettere un preciso insieme di conoscenze. Intanto, attorno al 3.000 a.C., fu sperimentata la prima ruota, nella Russia meridionale: insieme all'asse, la ruota costituisce il fondamento di tutte le invenzioni della meccanica pratica.

Possiamo volgerci ora alla Cina degli Han (206 a.C.-220 d.C.). Qui si distinse, attorno al 100 d.C., un uomo di nome Tsai Lun, l'inventore della carta. In Cina, prima di Tsai Lu, la maggior parte dei libri era fatta di bambù (talvolta di seta). In occidente, egiziani, greci e romani preferivano servirsi del papiro; più tardi, si usò la pergamena o la pelle, tutti materiali poco pratici ed eccessivamente costosi per l'uso comune. La carta rappresentò una rivoluzione, e nel giro di pochi secoli l'arte di fabbricarla si estese al Giappone, all'Asia centrale, alla Persia (dove la prima fabbrica di carta dell'Islam fu avviata nel 751 d.C.), agli Arabi e, infine, all'Europa occidentale (la prima produzione europea è documentata in Spagna, verso il 1.150).

Un percorso analogo fu seguito un migliaio di anni dopo durante la dinastia Sung (960-1.279 d.C.), da un'altra invenzione cinese, la stampa a caratteri mobili. Questa fu ideata da un certo Pi Sheng verso il 1.045 d.C. e perfezionata dai coreani agli inizi del XV secolo. Ecco ciò che ebbe a dire a proposito della stampa il re T'aejong, secondo la testimonianza riportata da Chuajabal: «Sua Maestà, agli inizi del primo anno di Yung-lo (1.402), spiegò ai suoi ministri che per governare, e governare bene era necessario appropriarsi attraverso i libri dei principi del governo degli uomini. Separati dal mare come siamo, i libri dalla Cina arrivano raramente; il legno si rompe facilmente, ed è risultato impossibile stampare tutti i libri nell'Impero. D'ora in poi, gli stampi dei singoli caratteri sarebbero stati fatti di rame, e ogni libro nuovo che fosse stato acquistato sarebbe stato riprodotto e diffuso largamente».

Non c'è dubbio che la tecnologia coreana influenzò l'invenzione di Johann Gutenberg (1.400-1.468), che in Germania realizzò la stampa dei libri. Nondimeno, fu il genio di Gutenberg a combinare tutti gli elementi della tecnica di stampa (impressione dei caratteri, carta e inchiostro) in un sistema efficace di riproduzione.

L'invenzione di Gutenberg produsse una trasformazione radicale nell'intera arena della vita politica e sociale. Un'autentica esplosione di educazione, diffusione del sapere e dell'istruzione si verificò

in Europa. Le opere scritte si moltiplicarono, la libertà di pensiero e la democrazia furono incoraggiate.

L'opera più nota di Gutenberg, la Bibbia composta su 42 righe, fu stampata a Magonza attorno al 1.454. È interessante notare che la prima autorizzazione alla stampa fu concessa dalla Repubblica di Venezia pochi anni dopo (1.469) a Joanne de Spra (il tedesco Johann von Speyr).

Il documento del Senato veneto che autorizzava la concessione è redatto in un interessante linguaggio, che contiene la maggior parte degli elementi caratteristici di una concessione moderna, come il riconoscimento della novità («et quoniam tale inventum, aetatis nostrae peculiare et proprium priscis illis omnino cognitum»), l'incentivo offerto («prestanda sit materia ut alacrius perseveret artemque suam imprimendi potius celebriorem reddere»), e la rigorosa delimitazione temporale del permesso accordato («decrevierunt ut, per annos quinque proxime futuros, nemo omnis sit qui velit, posset, valeat, audeatve exercere dictam artem imprimendorum librorum in heac inclyta civitate Venetiarum et districtu suo nisi ipse magister Ioannes»). Fu sempre la Repubblica di Venezia ad approvare per prima (nel 1474) un decreto per la protezione delle invenzioni. E anche in questo caso il linguaggio è modernissimo: «Ci sono in questa città... uomini di provenienze diverse e menti eccezionali, capaci di ideare e inventare geniali realizzazioni di ogni tipo. E si dovrebbe provvedere perché i loro lavori e le loro invenzioni, che possono essere di non poca utilità e beneficio al nostro Stato, non siano riprodotte a merito di altri che possano averle osservate. Si delibererà, perciò, che chiunque faccia in questa città un'invenzione nuova e originale, non debba vederla riprodotta altrove in quella formà o simile, se non per autorizzazione e con il consenso dell'autore e dopo che siano trascorsi dieci anni».

Molti aspetti di questa legge sono degni di nota. Prima di tutto, la legge introduceva uno *jus erga omnes*, rompendo con il sistema medievale della concessione accordata per beneplacito del signore. Secondo, la legge veneta era la prima a riconoscere la paternità dell'opera («auctor et inventor») a tutela dei diritti dell'inventore in caso di applicazioni operative e di violazione delle sue prerogative. Terzo, il diritto all'invenzione veniva riconosciuto non solo ai cittadini veneti, ma anche agli stranieri («homini de diverse bande»). Quarto, la legge sanciva la possibilità di libero uso da parte del governo della Repubblica Veneta di qualsiasi invenzione rispondesse alle sue necessità («Siano però in libertà della nostra Signoria, ad ogni suo piaxer, tuor ed usar ne i suoi bisogni chadaun de dicti artificij»).

Per la prima volta nella storia, così, la legge veneta tentava di

accordare gli interessi dell'inventore con quelli della società.

Fra il 1475 e il 1550, quasi 130 licenze vennero concesse a Venezia. Ma meno di 25 anni dopo la promulgazione della legge veneta, Colombo aprì la strada delle Americhe e Vasco de Gama raggiunse le bocche del fiume Zambesi in Africa (già toccate 80 anni prima da una flotta cinese). Il centro di gravità degli affari europei si spostava da Venezia a Lisbona e Anversa.

Fu ad Anversa che, fra il 1560 e il 1580, Filippo II concesse una prima ventina di «Octroi» (auctoritates) o brevetti (per un terzo a inventori italiani). E nella stessa città, nel 1551, Thomas Gresham scoprì questo sistema della licenza, di cui riferì a William Cecil, il principale consigliere politico di Elisabetta I. Fu durante il regno di Elisabetta che la pratica di garantire monopoli fu instaurata in Gran Bretagna come un utile strumento per favorire nuove attività nel Regno. Abusi di questi monopoli produssero energiche proteste in Parlamento, mentre i tribunali comuni non tardarono a riconoscere il principio della validità legale di un monopolio se questo fosse stato concesso a un inventore. Questo principio fu confermato dal successore di Elisabetta, Giacomo I, e condusse nel 1624 allo Statuto dei Monopoli che riservava le concessioni in monopolio al primo e autentico inventore.

La legge inglese è importante perché bandisce esplicitamente i monopoli non legittimati da nuove invenzioni, introducendo così un elemento di libertà economica e di libera concorrenza assente nella legge veneta.

Nemmeno venti anni dopo, nel 1642, moriva in Italia Galileo Galilei. Galilei era nato a Pisa nel 1564 e a lui, più che a chiunque altro, si deve probabilmente lo sviluppo del metodo scientifico. Galileo misurava i fenomeni ed elaborava osservazioni quantitative. Fu lui il primo a insistere sulla necessità di produrre esperimenti, rifiutando l'idea che le questioni scientifiche possano essere decise in base al principio di autorità. Galileo fu anche un inventore celebre: nel 1594, per esempio, ottenne a Venezia una licenza per «costruire un sistema di sollevamento dell'acqua e irrigazione della terra, capace con la forza motrice di un solo cavallo di emettere continuamente acqua attraverso venti canalizzazioni».

Nello stesso anno in cui morì Galileo, nacque in Inghilterra Isaac Newton. Non ancora ventisettenne, Newton avrebbe posto le basi delle teorie scientifiche che in seguito avrebbero rivoluzionato il mondo.

Se Galileo aveva scoperto la prima legge del movimento, che descrive il moto di oggetti non sottoposti a forze esterne, fu Newton a formulare la seconda e la terza legge del movimento, che riguarda-

no, rispettivamente, l'accelerazione e il fenomeno di azione-reazione. Fu ancora Newton a elaborare la legge della gravitazione universale, lasciando ai posteri un sistema unificato di leggi applicabile a tutti i fenomeni fisici allora noti.

Quando Newton morì, nel 1727, la vita quotidiana di molti abitanti del pianeta era stata modificata al di là delle apparenze dalla rivoluzione scientifica da lui avviata. Ciò fu proseguito attraverso una rivoluzione industriale senza precedenti, in Gran Bretagna, simboleggiata dalle invenzioni del condensatore separato nelle macchine a vapore (1765-66), dal filatoio intermittente e dalla spoletta meccanica (1768-79) e dal processo di fusione dell'acciaio (1783-4).

James Watt, lo scozzese che realizzò il condensatore separato per la macchina a vapore racconta così la storia della sua invenzione: «Ero nel campo di golf di Glasgow. Vi ero andato per fare una passeggiata un bel pomeriggio di un giorno di festa. Ero entrato nel parco dal cancello in fondo a Charlotte Street. Stavo pensando al motore.. ed ecco che mi venne in mente che il vapore era un corpo elastico capace di muoversi nel vuoto, per cui se si fosse inserita una comunicazione fra il cilindro e un recipiente vuoto, vi si sarebbe riversato dentro e si sarebbe condensato senza raffreddare il cilindro... Non ero arrivato nemmeno alla Golf-house che la cosa era ormai del tutto chiara nella mia mente».

Se questa, e altre storie simile di ispirazioni folgoranti fanno apparire semplice il processo che porta all'invenzione, dobbiamo però ricordare quello che disse il grande scienziato francese Louis Pasteur, «il caso non fa che favorire invenzioni in menti preparate alla scoperta da studi pazienti e sforzi tenaci...» in altre parole, le ispirazioni giuste vengono solo a cervelli recettivi e preparati.

Non si devono inoltre dimenticare le immense difficoltà pratiche nel trasformare un'invenzione in un prodotto finito commercializzabile (innovazione). Il motore di Watt, basato su un condensatore separato, concepito nel 1765 e brevettato nel 1769, conobbe il suo primo utente solo nel 1776.

Le invenzioni della rivoluzione industriale furono innanzitutto risposte a domande economiche. Gli inventori non operavano, né l'ambiente sociale li incoraggiava a farlo, se la necessità non era già visibile o addirittura pressante.

È interessante notare come dei tre inventori chiave per l'industria cotoniera (quello del filatoio meccanico, della spoletta e del sistema ad acqua), nessuno era un operatore del ramo: uno era un falegname, un altro un barbiere, il terzo un agricoltore.

La storia delle invenzioni fornisce molti esempi dei vantaggi di

una mente non del tutto conforme al sapere vigente, e pronta a evadere dai sentieri del pensiero ufficiale. Del resto, anche in tempi più recenti, gli inventori della Kodachrome furono dei musicisti, quello della fotocopiatrice Xerox un avvocato di professione, l'inventore della penna a sfera un personaggio di volta in volta scultore, pittore e giornalista, quello dei pneumatici un veterinario.

Inoltre, la storia delle invenzioni indica che anche nel nostro secolo le idee più originali vengono a inventori indipendenti e che il talento è ben distribuito fra le varie nazioni. Esempi di rilievo sono offerti dai fratelli americani Wilbur e Orville Wright, che brevettarono il loro aeroplano nel 1904, dal tedesco R. Ruedenberg, il cui microscopio elettronico fu registrato nel 1931, dallo spagnolo Juan de la Cierva e dal russo-americano Igor Sikorsky, che brevettarono i loro elicotteri rispettivamente nel 1930 e nel 1943, dall'ungherese Laszlo Biro, che nel 1938 ideò la prima penna a sfera, dall'ungherese Leo Szilard, dall'italiano Enrico Fermi e dal francese Frederic Joliot-Curie, che produssero le prime realizzazioni pratiche della fissione nucleare rispettivamente nel 1934, 1934 e 1939, dal britannico Robert Watson-Watt, che brevettò il radar nel 1947, dal tedesco Hans v. Ohain e dal britannico Frank Whittle che, l'uno all'insaputa dell'altro, sperimentarono per primi la potenza dei jets nel 1937, e dal sovietico V. A. Fabrikant, considerato il primo a realizzare i masers e i lasers nel 1959.

Oltre ai singoli inventori, però, si era da tempo venuta annunciando la stagione dei gruppi collettivi di lavoro. L'Accademia dei Lincei sorse a Roma nel 1603, la Royal Society a Londra nel 1662, l'Academie Royal des Sciences a Parigi nel 1666, l'Akademie der Wissenschaften a Berlino nel 1700, l'Akademia Nauk a S. Pietroburgo nel 1725, la Kungliga Ventenskapsakademien a Stoccolma nel 1739, l'American Philosophical Society a Philadelphia nel 1743. Reti di ricerca e «colleges invisibili», centri di ricerca internazionali come la Stazione Zoologica di Napoli (completata nel 1874 da un naturalista tedesco), e laboratori come il CERN di Ginevra, che realizzò i primi esperimenti nella fisica delle alte energie nel 1957, si vanno sviluppando di pari passo con la crescita dell'integrazione economica dei gruppi multinazionali e dei loro laboratori di ricerca (come nel caso dell'IBM), con il sostegno degli Stati e il lavoro di direzione della ricerca e della sperimentazione (v. l'Agenzia per la Scienza e la Tecnologia, STA, e il Ministero del Commercio internazionale e dell'Industria in Giappone, il MITI).

È forse nel campo dei computers e della fissione nucleare che il dualismo fra inventore isolato e lavoro di gruppo trova l'illustra-

zione migliore. L'inventore tedesco Karl Zuse, che aveva brevettato la prima applicazione operativa del computer nel 1937, anticipò agli inizi degli anni '40 alcune delle idee base del calcolo automatico (l'aritmetica binaria, il punto decimale mobile e il controllo del programma attraverso nastro perforato), inserendole nelle sue macchine. Egli ignorava cosa si stesse facendo negli Usa, dove il gruppo dell'IBM di F. E. Hamilton, C. D. Lake e B. M. Durfee, insieme a H. Aiken della Harvard University, misero a punto nel 1944 il calcolatore di Harvard, il Mark I, tre giorni dopo l'esperimento dello Z-3 di Zuse a Berlino. E Zuse ignorava del tutto le macchine di grandi dimensioni («Colossi») installate a Bletchey Park, in Inghilterra, nel 1943-5 da un'équipe di studiosi ispirati dalle idee del grande matematico britannico Alan Turing.

Per quanto riguarda l'energia atomica (fissione nucleare), va ricordato che agli inizi del 1939 gli scienziati tedeschi O. Hahn e F. Strassman avevano pubblicato la notizia strabiliante che un isotopo di bario si era prodotto in seguito al bombardamento neutronico dell'uranio. Pochi giorni dopo, due scienziati esuli dalla Germania, O. Frisch e L. Meitner, intuirono quello che un altro chimico tedesco, Ida Noddack, aveva già concepito cinque anni prima, cioè che il nucleo di uranio doveva venir separato da un neutrone. Alla fine del fatale 1939, diversi laboratori americani, francesi, danesi, olandesi e britannici confermarono il processo di fissione.

Nell'autunno del 1940, Einstein aveva scritto la celebre lettera al Presidente Roosevelt e il primo Uranium Committee aveva dato vita al progetto americano per l'atomo. A quell'epoca, E. Fermi e il suo gruppo di Chicago attivarono per la prima volta la loro pila di uranio a graffite (dicembre 1942), costituendo il Progetto del Manhattan District. I risultati furono resi pubblici nel luglio del 1945 nel New Mexico e, in maniera tragicamente spettacolare, su due città giapponesi un mese dopo.

I risultati della ricerca di équipe hanno cominciato a essere valorizzati anche nell'annuale assegnazione dei premi Nobel. I laboratori della Bell Telephone di New York possono vantare cinque titoli per la fisica fra il 1937 e il 1984, e il CERN di Ginevra due, nel 1976 e nel 1984.

Nel nostro approccio storico siamo giunti alla scena contemporanea ed è tempo di esaminare la più antica misura pubblica a favore delle invenzioni, soddisfacendo le esigenze della società, cioè il sistema dei brevetti.

Il principio base del sistema dei brevetti è abbastanza semplice: un inventore che dichiari completamente i contenuti della sua sco-

perta si assicura un diritto di sfruttamento della propria invenzione in regime di monopolio per un periodo limitato di tempo. In questa maniera, l'inventore è incoraggiato dalla prospettiva di vedere i suoi sforzi tutelati e valorizzati. L'industria, pubblica o privata è incoraggiata a investire nell'innovazione e a sostenere gli sforzi degli inventori privati, e la pubblicizzazione di nuove tecnologie, che rischierebbero altrimenti di rimanere segrete, apre la strada alla ricerca successiva. Per il consumatore, il sistema consente di sfruttare la concorrenza fra beni e servizi. Questi diritti di monopolio, però, vanno combinati con diverse misure di tutela dagli abusi del monopolio dei brevetti che tengano conto dei vari livelli di complessità dei provvedimenti giuridici e amministrativi necessari a garantire ed esercitare i diritti di monopolio.

Tre sono i vantaggi pubblici derivanti dal sistema dei brevetti: il primo è che, proteggendo i brevetti, il sistema incoraggia l'invenzione; il secondo, che al pubblico è così possibile accedere a un nuovo prodotto o a una tecnica di mercato; il terzo, che l'obbligo di descrivere e pubblicizzare l'invenzione attraverso il brevetto, rende accessibile a tutti le informazioni sull'invenzione.

In assenza di una legislazione sui brevetti, molti inventori avrebbero abbandonato le loro idee o le avrebbero tenute segrete invece di renderle pubbliche in modo che altri potessero integrarle e perfezionarle.

Raccontando la storia del sistema dei brevetti, si è posto l'accento sulle autorizzazioni e le garanzie per quei contributi al sapere che portano benefici di ordine pratico. Da questo punto di vista, un'invenzione, che di solito rinvia a un procedimento o a una produzione «utile», è cosa diversa da una pura idea (come una teoria matematica) o da una scoperta (come la formulazione newtoniana della legge di gravità).

Un brevetto significherà, perciò, un'invenzione nuova, che implica un progresso pratico ed è suscettibile di applicazione industriale. I termini di esercizio di un brevetto devono essere abbastanza lunghi da consentire all'inventore di sfruttare ragionevolmente la propria invenzione, senza però pregiudicare gli interessi dei concorrenti e, in generale, della società, che evidentemente preferisce una breve durata del monopolio. In pratica si arriva a un compromesso, diciamo 20 anni. Il sistema delle autorizzazioni di legge fornisce la principale tutela verso gli abusi del monopolio dei brevetti: se l'invenzione registrata non viene sfruttata commercialmente in un ragionevole lasso di tempo (diciamo tre anni), lo Stato interviene offrendola a prezzi

ragionevoli tanto alla domanda pubblica quanto alle manifatture locali.

Dato che i brevetti sono nazionali, i loro effetti si applicano solo al contesto nazionale. Ma, verso la fine del secolo scorso, il bisogno di garantire una tutela all'estero condusse alla costituzione di un'Unione Industriale per la Protezione della Proprietà Industriale (Convenzione di Parigi del 1883, ridefinita recentemente a Stoccolma nel 1967). I provvedimenti essenziali della Convenzione riguardano l'identica protezione accordata a inventori del singolo Paese e stranieri, il riconoscimento dei diritti di priorità e numerose norme comuni.

L'internazionalizzazione del commercio e degli investimenti ha determinato altri accordi internazionali, come il Patent Cooperation Treaty (Washington, 1970, che garantisce la divisione del lavoro nei processi applicativi dei brevetti), e la Convenzione europea di Monaco, nel 1973. Quest'ultima ha introdotto un sistema di concessione europea, con un ufficio europeo dei brevetti (EPO) a Monaco e sedi a L'Aja e Berlino. Se l'inventore è interessato alla tutela di diversi Paesi, il brevetto europeo risulta meno costoso, più facile da ottenere e più spendibile, in termini di novità e originalità. L'esperienza degli utenti indica che il brevetto europeo consente consistenti vantaggi anche nel comparto operativo della sua applicazione.

I primi brevetti europei furono rilasciati nel 1980 e dal 1984 sono stati concessi in totale qualcosa come 33.000 brevetti applicativi all'anno dall'EPO, assicurando così 13.000 brevetti. Si tratta di un volume di affari paragonabile grosso modo a quello della Gran Bretagna (33.000 brevetti registrati e 19.000 concessioni accordate). Giappone e Usa, però, hanno un volume di brevetti e di concessioni che ridimensiona drasticamente ogni singolo sistema europeo. E ciò vale anche per l'Unione Sovietica, un Paese che tutela la produzione di invenzioni, assegnandone i diritti allo Stato e garantendo all'inventore altri benefici, fra cui una remunerazione. Fra i Paesi sviluppati i più attivi sono la Corea e il Brasile. Altri importanti mercati dei brevetti sono costituiti da Messico, Israele, India e pochi altri Paesi.

## Conclusione

In origine, l'uomo era alla mercé della natura. Negli ultimi 10 o 20.000 anni, egli ha rovesciato questo rapporto. L'uomo adesso domina la natura e, a partire dall'invenzione delle armi atomiche nel 1945, ha nelle proprie mani uno strumento capace di sterminare an-

che se stesso. Nel 1947, poco dopo l'invenzione di quello strumento di distruzione, moriva in India il Mahatma Gandhi, un uomo che predicava la necessità di rinunciare alla violenza. È da quella fede, dalla convinzione morale che la violenza è un crimine, che dipende il futuro dell'umanità.

Se una cultura della pace riesce a sostituire una cultura della violenza, il problema che sta di fronte al pianeta deve essere riformulato. Non sarà un compito facile. La domanda di cibo, materie prime, energia, crescerà insieme a quella di una popolazione in aumento che chiede più occupazione, assistenza, salute e anche tempo libero. È certo che senza l'ingegnosità dell'uomo nessuna di queste domande troverà risposta. Come le invenzioni dell'uomo neolitico hanno aiutato la specie a sopravvivere e ad espandersi, così le sfide del futuro possono essere raccolte solo con l'aiuto del progresso tecnico. Il ruolo dell'inventore continuerà a essere decisivo per il futuro della società.

MANFREDO MACIOTI

*(traduzione di Nicola Porro)*

## • La Chiesa e il quotidiano nella letteratura di devozione dell'800

### Introduzione

Lo studio delle forme della cosiddetta religione popolare che altrove abbiamo proposto di chiamare «quotidiana»<sup>1</sup>, è passibile di inputs diversi e complementari perchè diverse e complementari sono le componenti che concorrono a configurare questo fenomeno. Avviata da E. De Martino, la ricerca in Italia si è notevolmente estesa negli anni Sessanta e Settanta privilegiando l'area centro-meridionale e con un taglio socio-antropologico (se si escludono i lavori di Gabriele De Rosa) rivolto in gran parte a scoprire l'esistente in senso sincronico o i residui di tradizioni in via di esaurimento per l'incrociarsi dei processi di emigrazione e di modernizzazione che investivano tale area in modo particolarmente traumatico. Peraltro da alcuni anni assistiamo all'emergenza di un nuovo popolare religioso o per il rinfocolarsi di tradizioni, quali i pellegrinaggi ai santuari che indicano la persistenza nella trasformazione di esigenze di copertura delle nuove e vaste zone esistenziali d'ombra, di angoscia e di solitudine: oppure per il diffondersi di movimenti religiosi i quali, del tutto estranei alla tradizione dell'«Italia sacra», trovano l'humus più fertile in particolare (e statisticamente) presso fasce giovanili che si accostano a questa ormai ramificata tipologia religiosa soprattutto per l'immediatezza esperienziale che essa offre, del tutto privilegiata rispetto all'impianto dottrinale che la struttura<sup>2</sup>.

La storiografia sulla religione quotidiana in Italia, se si escludono gli importanti contributi del citato G. De Rosa, di C. Ginzburg e di R. Manselli rimane tuttora un campo di incerta definizione epi-

---

<sup>1</sup> Cfr. *Introduzione* a C. Prandi (a cura di), *Le società nei simboli religiosi. Il contributo di «Social Compass»*, Angeli, Milano 1984, p. 24.

<sup>2</sup> Cfr. G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, Laterza, Bari 1986; A.N. Terrin, *Nuove religioni. Alla ricerca della terra promessa*, Morcelliana, Brescia 1985.

stemologica per le difficoltà interne alla perimetrazione della natura della fenomenologia del religioso quotidiano, se essa si configuri come un'emergenza autonoma o un fenomeno indotto oppure, come noi siamo più inclini a credere, il prodotto di un processo di interazione costante tra immaginario collettivo e campo religioso (nel senso di P. Bourdieu) di cui occorre studiare volta a volta le componenti, i prestiti reciproci, i rapporti di conflittualità/compromesso che di fatto contrassegnano la storia religiosa di un territorio in cui certe esigenze dogmatico-istituzionali — asse centrale della tradizione cattolica — si sono fatte sentire particolarmente nella fase di ristrutturazione post-tridentina. Appare quindi sufficientemente plausibile seguendo alcune piste feconde tracciate da B. Groethuisen<sup>3</sup> rintracciare segnali indicativi delle proposte etico-religiose fatte dalla Chiesa cattolica al popolo dei fedeli all'indomani delle rivoluzioni borghesi, per il tramite di uno spettro di strumenti pastorali al cui interno appaiono di particolare interesse le miriadi di pubblicazioni devozionali (senza tener conto dei catechismi e dei manuali di confessione di cui non potremo occuparci in questa sede) rivolte prevalentemente a quanti appartenevano al "quarto stato". La rivoluzione industriale (assai tardiva in Italia) e il processo di unificazione nazionale hanno avviato nella seconda metà del secolo scorso fenomeni di mobilità orizzontale, di inurbamento, di mutamento, di ruoli, di conflittualità di classe il cui riflesso non poteva non manifestarsi in termini di rivolgimenti etico-religiosi la risposta ai quali sarà l'accentuarsi dell'atteggiamento intransigente e verticistico della chiesa ufficiale. In questa chiave — o prevalentemente secondo quest'ottica — vanno lette iniziative come la pubblicazione del Sillabo e la proclamazione del dogma dell'infalibilità del pontefice romano a conclusione del Concilio Vaticano I. La storiografia su questo periodo è assai ampia e nota: ad essa si rimanda in particolare per l'analisi dei temi, dei dibattiti e della congiuntura globale che sta alla base della formazione dei primi movimenti cattolici organizzati.

Lo scopo che ci prefiggiamo in questa sede è più limitato: si tratterà di prendere in esame un settore — quello della letteratura devozionale in senso lato, diretta ai ceti medio-bassi — ancora in gran parte da esplorare e nel quale ci siamo già avventurati in una precedente ricerca<sup>4</sup>. La selezione di questa produzione — sparsa e soven-

---

<sup>3</sup> Cfr. B. Groethuisen, *Origini dello spirito borghese in Francia. I. La Chiesa e la borghesia*, Einaudi, Torino 1977 (II ed.).

<sup>4</sup> Cfr. *Religione popolare in Italia tra XVIII e XX secolo*, in C. Prandi, *La religione popolare fra potere e tradizione*, Angeli Milano 1983, pp. 162-192.

te non catalogata — induce ad analizzare a cerchi concentrici il materiale rinvenuto nella prospettiva di poter accedere ad un quadro sufficientemente comprensivo che permetta di cogliere in modo progressivamente più attendibile le modalità etico-religiose e teo-ideologiche che la Chiesa ha elaborato in Italia come le più coerenti da proporsi al popolo dei fedeli.

I temi che la presente indagine è in grado di porre a fuoco in modo più specifico si collocano a diversi livelli, ma in diversa misura, ruotano intorno al concetto di *etica di status* e in questa prospettiva si occupano del problema della povertà, dei rapporti tra servi e padroni, della donna. Inoltre un'attenzione viva e polemica viene rivolta all'ateismo (inteso come empietà) e al protestantesimo. Non ci si collocherà quindi nell'ambito specifico di una storia della spiritualità, cui pure questi scritti partecipano per le indicazioni in essi presenti relative alla devozione quotidiana all'esercizio delle virtù, alle opere di misericordia, alla preghiera. L'interesse prevalente verrà rivolto alle emergenze teo-ideologiche interne alle pratiche di spiritualità proposte. In sostanza si vorrebbe dimostrare come non vi sia forma, per quanto raffinata e interiore di discorso spirituale che non rifletta, con modalità specifiche, un contesto e, soprattutto, che non costituisca un giudizio sul contesto, così che tra spiritualità religiosa e realtà storico-sociale globale si stabilisce un circuito — asimmetrico per la diversità dei livelli simbolici che vi concorrono, ma pur sempre a doppia entrata — il quale non si sottrae al meccanismo della produzione ideologica sia nel senso «totale», sia nel senso «parziale» sottolineati da K. Mannheim<sup>5</sup>. Mentre studiosi della spiritualità nell'età della Controriforma — come A. Vecchi e M. Bendiscioli<sup>6</sup> — si sono soffermati, sulla base di una ricca scorta di fondi di archivio, sull'analisi delle devozioni relative alle figure di Gesù Cristo, della Madonna e dei santi, della scansione e dell'uso dei tempi liturgici, ci si occuperà qui prevalentemente delle immagini del mondo esterno offerte dai libretti di devozione e dei comportamenti suggeriti ai fedeli in quanto agenti nel mondo, finalizzati a difendere un'idea di Chiesa, un quadro dottrinale e uno stile etico per entro un contesto teso a minarli dalle fondamenta.

---

<sup>5</sup> Cfr. K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1965 (II ed.), in part. il cap. II.

<sup>6</sup> Sulla via tracciata dalle ricerche iniziate da d. Giuseppe De Luca, *Archivio italiano per la storia della pietà*, Roma 1951.

Parlare di «pietà» e di «spiritualità» *tout court* del laicato cattolico in quanto tale appare riduttivo. In realtà non si può non tener

conto preliminarmente del fatto che lo specifico di tali moduli religiosi è parte integrante di una cultura i cui temi dominanti sono stati in gran parte espressione di un'egemonia dalla quale gli strati popolari — che pure a loro modo sono produttori di cultura — hanno subito interventi e pressioni di varia natura ed efficacia. Nel caso italiano e sul lungo periodo la cultura cattolica egemone ha modellato un «Me» sociale (nel senso di G.H. Mead) intessuto di concezioni/atteggiamenti, abituali e routinizzati, fortemente intrisi, sino alla prima metà del nostro secolo, dei moduli etici che il campo religioso cattolico ha diffuso, con i mezzi a propria disposizione, in modo capillare. Il problema e il dramma del cattolicesimo ottocentesco fu quello di cogliere i pericoli presenti nel passaggio da una società, per dirla con E. Durkheim, a solidarietà prevalentemente «meccanica» ad un tipo di società in cui l'affermarsi di forme di solidarietà «organica» o funzionale portava a spezzare l'idea della Chiesa come casa del Padre in grado di accogliere e proteggere tutta la famiglia dei credenti. Col Sillabo del 1864 la Chiesa di Roma prese atto sia pure in negativo, dei profondi mutamenti in corso in Occidente, ma l'inadeguatezza dei mezzi teologico-culturali a sua disposizione per affrontarli la costrinse ad arroccarsi con estrema rigidità sulla propria tradizione magisteriale. È nel quadro di questa incapacità congiunturale d'*affrontement* — che innesco pure in certi ambienti tensioni e ideologie apocalittiche<sup>7</sup> — che si collocano sia i temi, sia il linguaggio di gran parte della letteratura devozionale del tempo.

## I Novissimi e l'empietà dell'ateismo

Nel secolo della scristianizzazione di massa, un fenomeno del tutto nuovo, per la sua ampiezza nella storia cristiana, il problema dell'ateismo diventa uno dei bersagli privilegiati dell'apologetica cattolica in Italia dove, come scrive A. Prandi, già «tra il 1760 e il 1770 (...) una colluvie di libri irreligiosi importati soprattutto d'oltremonte aveva invaso» il paese cosicché «l'eccezione libertina» di un tempo «diven-

---

<sup>7</sup> Cfr. *Il cattolicesimo italiano intorno all'Unità: tra apocalisse e compromesso*, in C. Prandi, *op. cit.*, pp. 193-230; P. Stella, *Per una storia del profetismo apocalittico cattolico ottocentesco*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», n. 3, 1968, pp. 448-469.

tava ora una scuola, un costume, un modo per molti»<sup>8</sup>. I cosiddetti «spiriti forti», una specie intellettuale diffusasi sulle orme dei libertini e dell'ondata illuminista, si andavano moltiplicando e costituivano sempre meno un'élite identificabile per le battaglie filosofiche che conducevano nei loro *milieux* — e a loro volta rintuzzati da una schiera di apologisti che come ricorda ancora A. Prandi erano pienamente convinti che l'ateismo fosse il «frutto della corruzione del cuore»<sup>9</sup> — ma includevano successivamente anche spiriti non «forti» i quali, più che atei, si trovavano ad essere increduli non per scelta meditata, ma in quanto implicitamente fagocitati da un clima sempre meno propizio, specie all'indomani della rivoluzione dell'89, a continuare una tradizione che appariva non più plausibile o «funzionale» come un tempo. Ateismo e secolarizzazione non si sovrappongono quindi perfettamente: il primo è frutto, in generale, di una scelta esplicita che invalida ogni ipotesi di trascendenza, la seconda è un distacco che si manifesta nelle cose e diventa nel tempo, per usare il linguaggio di Durkheim, un «fatto sociale»: come tale si diffonde nel Me collettivo più per espansione inconsapevole che in forza di decisioni individualmente assunte. Il fenomeno è più complesso e ramificato, tocca le istituzioni al pari delle coscienze, è soggetto a logiche assai meno lineari di quanto non pensassero un tempo molti dei suoi teorici.

Il rafforzarsi relativo in Italia di tendenze che possiamo ricondurre sotto il comune denominatore di incredulità, anche a livelli sociali medio-bassi, può rendere conto della pubblicazione, sin dai primi decenni dell'Ottocento di libri di devozione generalmente di piccola mole destinati ad un pubblico non d'élite il cui scopo è quello di condannare senza appello l'«ateismo» e l'indifferenza religiosa e di porre in guardia quanti vi siano caduti — o siano in procinto di cadervi — dalle tremende conseguenze che li attendono. È ciò che si propone di fare un libretto pubblicato, in traduzione dal francese, a Milano nel 1818. *L'empio convertito e l'epitteto cristiano* del p. Pietro Paul in cui l'autore coglie l'empietà dell'ateismo nel fatto che un «essere limitato» si azzarda ad offendere un «Essere infinito». Il protagonista di una scelta così grave viene invitato a compiere un'analisi introspettiva della sua condizione spirituale e il quadro che ne esce è impressionante: «Io non seguiva nelle mie affezioni che il cieco istinto

---

<sup>8</sup> A. Prandi, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Il Mulino, Bologna 1966, pp. 3-4.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. IX.

dei bruti, io mi voltolava nella feccia del vizio, mi ingolfava nell'abisso della iniquità: nessun rimorso mi riscoteva nel mio traviamen- to: la mia ragione era ottenebrata, accecata: la mia coscienza era muta. Nodrito del peccato mortale, poteva io temere il veniale?» (p. 19). E tutto ciò non per una scelta consapevole, ma per aver ceduto a situazioni e comportamenti già largamente affermati: «Entrato appena nell'età dell'adolescenza, invece di accostumarmi fin d'allora a portare il giogo vostro, o mio Dio, a visitare le vostre chiese, e ad abitare tra i servi vostri, io mi sono ingolfato nel mondo, sonmi ad- domesticato coi peccatori, frequentai il ricco avaro, che Voi pospone alle sue dovizie, l'ambizioso, che cammina all'acquisto degli onori per via del delitto, il dissoluto che sottomette ai propri sensi la sua ragione, il superbo, che ne' suoi macchinamenti si innalza sopra l'uomo» (p. 6-7). Ravvedutosi, l'incredulo riflette su due argomenti-chiave dell'apologetica cattolica tradizionale. Il primo, su cui ritorneremo, riguarda l'inevitabile destino *post mortem* riservato agli atei: «L'empio, dopo di essere stato da' suoi piaceri medesimi tormentato, da quei bugiardi piaceri che seducono l'anima e la avvelenano, in quel giorno terribile delle vendette precipiterà nell'inferno coi demoni per soffrire in eterno con essi gli inenarrabili supplici loro, il loro sterile pentimento, i loro feroci e inutili rimorsi, la rabbiosa loro ed orribile disperazione» (p. 6). Il secondo argomento ripropone l'antico motto *vanitas vanitatum, omnia sunt vanitas*: «Tutto quaggiù è vanità, tutto è menzogna, poiché il tempo, che tutto divora, fa scomparire gli uomini insieme e le cose» (p. 30). La potenza divina ha gettato nella polvere le grandi civiltà antiche: i Medi, i Persiani, gli Assiri, l'Impero Romano, i Re tiranni... Quale senso hanno allora la «sete degli onori», l'esporsi «ai pericoli della terra», lo sfidare «i rischi del mare» e, in sostanza — lo si legge tra le righe — ogni volontà di progresso? Nessuno, perché noi preferiremmo allora alle instabili ricchezze della terra i veri e solidi tesori del Cielo, ai di lei vani onori l'umiltà cristiana, sorgente della gloria verace, ai rei piaceri del vizio i puri godimenti, le gioie celesti della virtù, alle inutili cognizioni, ai talenti frivoli, la scienza della salute, la grande e unica scienza» (p. 35). L'etica di status è quindi da preferirsi ad ogni volontà di mutamento.

Empietà e incredulità sono le emergenze più rilevanti del secolo, dal punto di vista della Chiesa. Appare quindi necessario che la loro correlazione con la perdizione eterna debba essere costantemente sottoposta all'attenzione di quanti si trovano in zona-rischio affinché cerchino di uscirne il più presto possibile. Il tema dell'inferno e la descrizione delle sue pene — residuo di una concezione in cui l'ele-

mento spettacolare riservato alle pubbliche esecuzioni, è stato oggetto di ampia trattatistica<sup>10</sup> — è tra i più frequenti nella letteratura devozionale, sia a scopo di edificazione dei lettori, sia per offrire alla predicazione un materiale ricco di immagini ammonitrici e immediate. Così nelle *Istruzioni dogmatiche parrocchiali e discorsi evangelici* del teologo Michele Piano (Milano 1851) le descrizioni dell'inferno si susseguono con toni volutamente allucinanti: «Poveri noi! se non possiamo soffrire la scottatura di un ferro rovente, neppur una scintilla di fuoco che ci salti sulla mano, se inorridiamo al solo pensare ai dolori, ai tormenti, agli spasimi sofferti dal nostro martire s. Lorenzo, arrostito vivo sulle brage, disteso sopra una graticola arroventata, immagini chi può i dolori, i tormenti, gli spasimi che soffrono i dannati, immersi tutti in un mare di fuoco e fiamme, in un lago di zolfo, di metallo liquefatto che loro entra per la bocca, per le orecchie, per le narici, per tutte le parti e loro penetra giù nello stomaco, ne' polmoni, nelle viscere, e loro fa bollire il grasso della pelle, il cervello nella testa, perfino le midolle nelle ossa...» (Tomo Sesto, p. 41).

Per di più «i demoni in figura di mostri i più orribili, i più spaventosi (si danno) ad insultarli, a maltrattarli» (ib. p. 42). Non solo, ma l'eternità, che «non è cosa che si possa misurare, è incommensurabile, non ha fondo, non ha termine, non ha fine», costituisce la peggior sofferenza per i dannati i cui «tormenti atrocissimi non finiranno mai, mai: sempre dovranno soffrirli con egual dolore, sempre, sempre» (ib. p. 44). Lo stile oratorio è evidente, ma, per quanto sia diretto a colpire l'immaginazione del potenziale lettore o uditore, esso trova il suo fondamento teologico nell'idea di commensurabilità tra il peccato mortale dell'empio che nega o offende il Dio eterno e l'eternità del tormento che ne deriva. L'ammonizione non fa eccezioni, sia che si tratti dell'autore/predicatore, il quale «piomberà giù nell'inferno a penarvi per sempre se non vivrà da vero sacerdote», o della «donna vana se non lascia le Mode indecenti, le nudità scandalose, i balli, i teatri», o di qualunque peccatore, che, non osservando da tanti anni i precetti pasquali, «vive sempre con l'anima in braccio al diavolo». Tutti devono ricordare le parole dell'Ecclesiaste: *Memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis.*

Al polo opposto il paradiso è un luogo riservato a chi ha saputo soffrire in silenzio accettando tutto quanto consegue dalla condizio-

---

<sup>10</sup> Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, p. I. Cap. II, *Lo splendore dei supplizi*, pp. 35-75.

ne del proprio status, luogo tanto più atteso quanto più intense sono le sofferenze in questa vita: «Tale è la risposta che un giovane tutto di dolorose, fetide, schifose piaghe ricoperto soleva dare a chiunque ne compiangeva il deplorabile stato. Ah! sì care, diceva, mi sono queste piaghe che non le cangerei nelle più dolci delizie del mondo: imperciocché apparsami la santissima Vergine Maria m'assicurò che queste sono le chiavi che in breve mi apriranno le beate porte del cielo» (ib. Tomo Sesto, p. 400). Il meccanismo narrativo immaginato dal trattatista agisce, come nella descrizione dell'inferno, configurando una sorta di *mondo alla rovescia*. Nella «costruzione» del paradiso, il referente più prossimo sembra essere l'*Utopia* di Th. More, liberata da tutte le normative residue presenti nell'opera del pensatore inglese: «Avvi, diletteggianti, lungi di qui una grande città. Oh che bella città è mai quella! Oh quanti vi sono felici gli abitanti! Città dove niuno mai cade infermo, niuno mai soffre né dolore né male di capo, di orecchie, di denti, di stomaco: (...) dove niuno mai patisce né fame né sete né freddo né caldo né povertà né miseria; dove niuno mai va soggetto a tribolazioni (...): dove mai veggonsi discordie, guerre, pestilenze, carestie o morti: città da cui solo è sbandito ogni male, ma vi esistono tutti i beni possibili: dove tutti godono perfetta sanità di corpo e di spirito; (...) dove tutti senza fatica sono ricchissimi, nuotano nelle grandezze, nelle delizie; (...) altro non gustasi che i cibi più delicati, bevande le più dolci e le più soavi: dove a dir tutto in una parola, godesi ogni sorta di piaceri, sollazzi, divertimenti, consolazioni, felicità...» (ib. Tomo Sesto, p. 401). Una visione del paradiso del tutto naturalistica, quindi, quasi di Paese di Cuccagna, dove il «trovarsi alla presenza di Dio, di quel Sole eterno che tutto illumina e rischiarava», viene ricordato in un secondo momento, forse perché l'indicibilità di quella che dovrebbe essere la condizione primaria deve cedere il passo alla dicibilità di uno status accessibile all'immaginario per estrapolazione di situazioni reali, accessibili a pochi. È il genere letterario della fiaba di magia, che rende possibile l'impossibile, quello che può far presa su un uditorio di bassa estrazione sociale. In questo modo viene fatto scattare il meccanismo compensatorio mediante il quale le immagini costruite dell'inferno e del paradiso servono a stabilire fra storia e metastoria un rapporto di proporzionalità inversa: «Ma qual'è questo gran regno? Dove si trova sí bel paese? Questo gran regno è il regno eterno di Dio, questo bel paese si trova lassù in cielo, in paradiso; e la strada diritta e sicura per andarvi è quella che ci ha insegnata Gesù Cristo medesimo, la strada delle croci, delle mortificazioni, dei patimenti: la strada ch'egli stesso chiama strada stretta, mentre all'incontro larga e spaziosa

è la via del mondo» (ib. Tomo Secondo, p. 44-7). In questa prospettiva il mondo in quanto tale perde ogni positività, la tendenza al mutamento tipica dell'etica borghese diventa l'ostacolo più forte al raggiungimento della salvezza: «Possibile, diceva tutto attonito s. Isidoro, dottore della Chiesa, possibile che per quattro vanità di questo mondo (...) si voglia perdere una eternità di ricchezze, di delizie, di piaceri nel cielo?» (ib. Tomo Secondo, p. 52). Sarà questo tipo di ethos l'oggetto, in diversa prospettiva, della dura contestazione condotta da Marx e Nietzsche al cristianesimo.

Nel quadro della presentazione dei Novissimi non potevano mancare, sia pure con minore frequenza, scritti devozionali dedicati al purgatorio, un argomento non chiaro ai teologi a causa degli scarsi riferimenti rinvenibili nelle fonti della Rivelazione. Di qui la tendenza a ricostruire sia la topografia di questa stazione intermedia, sia le modalità delle pene inflitte alle anime purganti, facendo ricorso a visioni o ad esperienze rivelatrici intorno a questo luogo misterioso. *Il Purgatorio secondo le rivelazioni dei Santi*, dell'Abb. Louvet (Torino, IV ed., 1892) si propone come un piccolo, ma completo trattato sulla materia. Il purgatorio, come transito obbligato di purificazione, non è oggetto di terrore, ma viene ardentemente desiderato dalle anime che vi devono soggiornare per qualche tempo: «L'anima separata dal corpo, non trovandosi in quella purezza nella quale fu creata, e vedendo in sé l'impedimento che non le può essere levato se non per mezzo del Purgatorio, presto vi si getta dentro, e volentieri; e se non lo trovasse questa ordinazione, atta a levarle quell'impaccio, in quell'istante in lei si genererebbe un vero inferno, vedendo di non poter accostarsi (per l'impedimento) al suo fine, che è Dio, il quale le è tanto a cuore che in comparazione il Purgatorio è da stimarsi nulla, benché, come si è detto, sia simile all'inferno» (ib. p. 5). Questa è la tesi di S. Caterina da Genova, confermata da altri santi, come S. Geltrude che ebbe la visione di una religiosa, la quale, avvicinata dopo la morte «al Trono su cui sedeva Gesù», sentì lei stessa la propria indegnità e decise di gettarsi nel purgatorio per poter poi accedere alla Luce divina «intieramente purificata delle più piccole colpe». In ogni caso, malgrado le pene siano simili a quelle dell'inferno, il purgatorio è *off limit* per il demonio. Essendo luogo di dolore, ma, ad un tempo, di speranza, esso è sottoposto alla tutela delle potenze angeliche. Tuttavia le sofferenze che vi si patiscono sono ugualmente ammonitrici per il peccatore. Il testo riporta un episodio di cui fu protagonista il p. Stanislao Choscoa (sic.ma: Kostka), al quale apparve un'anima purgante in forma umana la quale fece cadere una goccia del suo sangue sulla mano del santo: «Ecco all'im-

provviso il religioso emettere grida acutissime e cadere in terra tramortito, tanto era grande lo spasimo che provava. Accorsero i suoi confratelli, i quali prodigategli tutte le cure, ottennero che ritornasse in sé. Allora egli pieno di terrore raccontò lo spaventoso avvenimento di cui era stato testimonia e vittima, concludendo il suo discorso con queste parole: Ah! fratelli miei, se ognun di noi conoscesse il rigore dei divini castighi, non peccerebbe giammai» (ib., p. 6).

Il libro è ricco di episodi analoghi: lo schema corrente è quello dell'anima purgante che compare, racconta i propri spasimi, invita a tener lontano il peccato e a pregare perché termini al più presto la sua permanenza nel luogo di dolore. Il dogma della Comunione dei Santi e la pratica delle indulgenze vengono così confermati dalle autorevoli testimonianze dei santi: «Sarebbe quindi uno stolto ragionamento — scrive l'autore — quello di non pregare per un defunto perché visse e morì da santo. Quante anime deploreranno amaramente in Purgatorio questi giudizi troppo favorevoli fatti sulla loro sorte eterna!

Noi abbiamo visto che S. Agostino aveva tutt'altra idea del rigore dei divini giudizi, dappoiché dopo venti anni pregava tutti i giorni e scongiurava i suoi lettori a pregare pel riposo dell'anima della sua santa madre Monica» (ib., p. 77-8). L'ab. Louvet si dilunga infine a descrivere la struttura del purgatorio quale fu rivelata da una visione a S. Francesca Romana, la quale «ci dà la topografia esatta e, quasi direi, la carta geografica del regno del dolore» (ib., p. 104).

Collocato tra il paradiso e l'inferno, il purgatorio è diviso in tre sezioni corrispondenti a tre livelli di sofferenza: lieve al piano superiore; più forte al piano intermedio tripartito in: stagno di ghiaccio, lago di pece bollente, lago di oro e argento allo stato fuso: vi operano 36 angeli la cui funzione è quella di far ruotare le anime da una zona all'altra; infine il piano inferiore «oscuro e tenebroso», è del tutto simile all'inferno ed è anch'esso tripartito: nello scompartimento più alto stanno quei laici «che hanno gravi difetti da espiare; nel secondo, dove le pene sono maggiori, stanno i chierici non ancora insigniti del sacerdozio, i religiosi e le religiose; il terzo, dove le pene sono ancora più intense, è riservato ai sacerdoti ed ai Vescovi» (ib. p. 105).

Altre apparizioni confermano, a detta dell'autore, la proporzionalità diretta tra la durezza della pena e la funzione ricoperta dal peccatore nella piramide istituzionale poiché, conclude l'ab. Louvet, «a seconda delle parole della Scrittura molto sarà domandato a chi molto ricevette» (ib., p. 117). La topografia del purgatorio qui proposta, di cui sono evidenti le ascendenze dantesche, può essere schematiz-

zata in un grafico nel quale si sottintende che le pene si intensificano dall'alto verso il basso:

ZONA SUPERIORE		Pene miti e brevi
ZONA INTERMEDIA	1	Stagno ghiacciato
	2	Pece e olio bollente
	3	Oro e argento fusi
ZONA INFERIORE	1	Laici con gravi difetti
	2	Chierici, religiosi e religiose
	3	Sacerdoti e Vescovi

### Ricchezza della povertà e povertà della ricchezza

In una società come quella pre-industriale, a basso tasso di mobilità verticale, povertà e ricchezza appaiono, secondo l'ethos della tradizione cattolica, due condizioni necessarie e complementari. Non appena i radicali mutamenti originati dalle due rivoluzioni borghesi e, in Italia, dalla progressiva caduta delle barriere tra i vecchi stati pre-risorgimentali, producono aspirazioni che si discostano dall'etica di status, le pubblicazioni devozionali mantenendo l'antica visione dicotomica della società, insistono sui doveri interni alle singole condizioni sociali. La *Scuola della cristiana perfezione* del sac. G.B. Pagani (Milano 1875) è un esemplare tipico di questa continuità teo-ideologica. La condizione dei ricchi, secondo l'autore, è quella di una reale miseria spirituale: la nota parabola del cammello che attraversa la cruna di un ago è indicativa della loro situazione di costante rischio spirituale. La condizione di povertà è quindi la più auspicabile e può dirsi beato chi la sperimenta quotidianamente. Lo squilibrio sociale può essere superato, su un altro livello, soltanto attraverso il distacco «coll'affetto dalle terrene ricchezze e facendone buon uso se il Signore ve ne ha ricolmati». A nulla varranno le penitenze, anche le più severe, «finché non vi distaccherete dall'amore alle proprie sostanze, e non impiegherete in opere di pietà quella parte che è superflua all'onesto vostro sostentamento. Che se non potete far parte ai poveri delle vostre sostanze a cagione della loro scarsezza, amate almeno i poveri, e fate loro quel bene che potete» (ib., p. 181). L'etica di status ha una sua intrinseca coerenza: «Un vero cristiano dovrebbe accontentarsi di quanto gli basta per alimentarsi e vestirsi onestamente» (ib., p. 182). Istruzioni più dettagliate vengono impartite

da *La carità verso i poveri insegnata ai fanciulli* dell'ab. Isidoro Mullois (Milano 1882), dove si esalta tra l'altro quella specie di mondo alla rovescia a termine che ancora alla fine dell'Ottocento si realizzava nel periodo di Carnevale in alcuni collegi per fanciulle ricche, quando «nel lunedì grasso le duecento cinquanta ragazze povere delle classi gratuite si mettono a sedere nel refettorio al posto delle pensionarie, colle quali di via ordinaria non hanno relazione di sorta. Queste apprestano loro un bel desinare. Anche qui si tiene per una grazia segnalata l'essere ammesse a quell'ufficio: bisogna adoperarsi per ottenerlo presso la maestra generale, e i posti vengono accaparrati un gran pezzo prima. Oh che soddisfazione gli è il vedere quelle fanciulle di case benestanti servire a tavola ragazzine povere! E lo fanno con tanta grazia e allegria, che non sapresti dire se sian più felici le servite o le serventi» (ib., p. 34). Altrettanto raccomandabile per le fanciulle di buona famiglia è la visita periodica di miserie, lasciando poi l'elemosina, ma con giudizio: «Non è bene dar danaro, salvo che non li conosciate già bastantemente; il danaro in mano alla povera gente è cosa pericolosa e potrebbero abusarne; date del pane, de' commestibili, de' vestiti, ecc. Non vi ha cosa più bella e che tanto commova il cuore ai poveri come il vedere i ricchi prestar loro de' bassi servizi» (ib., p. 45). L'idea conduttrice è che il soccorso ai poveri debba essere un affare privato. È questo il periodo in cui nascono società operaie cattoliche (nel 1891 saranno 284), casse rurali e molti altri organismi diocesani che offrono il quadro di un movimento cattolico emergente con un certo vigore, almeno nel Centro-Nord. Tuttavia persiste nel pensiero teo-ideologico della Chiesa un basso continuo che la pubblicazione in esame testimonia, secondo cui la povertà non costituisce, in linea di principio, un problema sociale, bensì un'occasione per i ricchi di guadagnarsi la benevolenza divina e riacquistare la pace interiore: «Chi ama i poveri ha la benedizione di Dio: (...) oltreciò nella carità trovasi una dolcezza ineffabile, un complesso di godimento misteriosi» (ib., p. 54). Episodi edificanti di ogni genere lo stanno a dimostrare: non sono le ragioni della povertà che vanno prese in considerazione, bensì lo stile dei rapporti individuali tra gli appartenenti alle due distinte categorie sociali: «Un semplice grazie d'un povero, un sorriso, una lagrima di gioia, di riconoscenza d'uno sventurato a cui siasi recato alcun conforto, basta a farci contenti per assai giorni, fors'anco per tutta la vita» (ib., p. 60). Si tratta di un problema etico che impegna i ricchi, la cui salvezza personale dipende dall'uso che essi sapranno fare del loro denaro. L'autore lo ricorda di nuovo al termine del suo scritto con una serie di componimenti in rima in uno dei quali — *L'indugio nel far carità* — in cui il povero

viene presentato come il «meschino vostro fratello/senza ricovero senza mantello!», si sottolinea il modo tradizionale di rapportare la salvezza del ricco alla spontaneità e alla prontezza della sua donazione: «Nella buon'opera voi ritrovate/La ricompensa che meritate./E in miglior vita vi toccherà/Centuplicata la carità» (ib., p. 92).

In un libretto, dal titolo significativo, *Le ricchezze della povertà e la povertà delle ricchezze*, di C. Di Castagnetto (Milano 1885), si tenta pure una teorizzazione dei due stati e della loro reciproca funzionalità. Anzitutto «la diversità delle classi fu ordinata da Dio nel bene stesso della Società» (p. 11). In una società soggetta ai primi accenni di mobilità verticale, l'autore non può non ricordare ai poveri che anche dalle loro file sono usciti personaggi di successo nelle diverse professioni — «Prelati, Sacerdoti, Magistrati, Avvocati, Sanitari, ...» — ma sovente accade che la scala sia percorsa verso il basso e che l'operaio «sia ridotto al lastrico per propria colpa scordando i primi rudimenti del Catechismo, abbandonando ogni pratica di Religione, per darsi al giuoco, ai bagordi, e forse tresche colpevoli che lo rendono nemico della propria famiglia, e membro inutile e pericoloso per la Società» (p. 14). Il modello da seguire è Cristo, «venuto al mondo non per essere servito, ma per servire» (p. 15). La ricchezza, al contrario, genera ansietà e invidia, può essere perduta da un momento all'altro e generare rimorsi per il modo «talora ingiusto» con cui è stata acquistata. La visione dell'autore è inconsapevolmente funzionalista: i due stati, cui presiedono diverse responsabilità e doveri, non possono né devono porsi in conflitto in quanto «il reciproco bisogno di vivere in Società necessitò la divisione dell'umana famiglia in diverse classi. Questa fu ammirabile disposizione di Dio pel bene delle sue creature, ed a sì utile scopo Egli distribuisce i talenti, le forze materiali, ed i più conformi alla condizione di ciascun individuo» (ib., p. 17). La questione sociale, qui esplicitamente citata almeno una volta, non può essere risolta senza l'intervento di un terzo elemento che si colloca tra le parti contrapposte. Si tratta di negare la valenza politico-economica di un problema già rilevante in quel tempo — sono gli anni delle rivolte agrarie de' *La boje* nelle campagne mantovane e cremonesi<sup>11</sup>, mentre a Mantova nel dic. 1885 si tenne il II Congresso del Partito Operaio<sup>12</sup> — e di proporre una soluzione che evade dalla storia e nello stesso tempo, legittima l'ordinamento dicotomico attuale: «Quindi siam condotti a concludere che

---

<sup>11</sup> Cfr. R. Salvadori (a cura di), *La boje!*, Edizioni Avanti, Milano 1962.

<sup>12</sup> Cfr. R. Del Carria, *Proletari senza rivoluzione*, 2 voll., Ed. Oriente, Milano 1970, I vol., Cap. VI, pp. 177-226.

la questione sociale non può essere razionalmente discussa senza mettere in confronto lo stato della vita presente colla sorte della vita futura, cioè le amarezze ed i godimenti del mondo col premio e colle pene riserbate ai mortali al di là della tomba: allora apparirà la giustizia di Dio in tutto il suo splendore: allora non più padroni e servi, non più felici ed infelici, ma solamente figli amorosi e fedeli a' quali sarà dato il premio, o figli ribelli maledetti e dannati a pene sempi-terne» (ib., p. 22). Si tratta evidentemente di una lettura teo-ideologica del Discorso della Montagna ridotta al nocciolo dell'etica di status, perché «la prima base nella vita dell'onesto e pio operaio è ch'egli impieghi la settimana nei lavori del proprio stato, anche per servire a Dio» (ib., p. 24). Si deve pertanto dire «all'onesto operaio, ai servi ed anche agli infelici: rassegnatevi alla volontà dell'Altissimo ciascuno nel vostro stato (così) avrete parte a' suoi meriti e risorgerete con Lui alla gloria» (ib., p. 25). Così la questione della mobilità sociale non viene in alcun modo colta nel quadro di processi collettivi, ma nel diretto rapporto etico che collega l'uomo a Dio. Coerentemente il rapporto Dio-natura è immediato e lo status ottimale per l'uomo non può essere che quello che legandolo alla natura, lo pone in relazione diretta con Dio: «La modesta e più sicura via di essere felici è vivere tranquilli nel proprio stato (...), ma generalmente la soverchia ambizione di far fortuna, e come si dice di progredire, toglie quel certo che di patriarcale che vincolava il figlio alla condizione del padre e ciò specialmente negli agricoltori e nella pastorizia che formano il nerbo principale della nazione» (ib., p. 29). Si spiega in tal modo il ribaltamento dei ruoli tra ricchi e poveri, quando, identificando il compimento «dell'obbligo del proprio Stato» con la preghiera, la prospettiva della salvezza metastorica trova il suo necessario fondamento in una società statica, astorica, divisa tra coloro che «colla pazienza e colla preghiera tenendo fisso lo sguardo al Cielo dove non vi sarà più distinzione di persone» posseggono già i presupposti della gioia eterna e coloro che nella povertà di una ricchezza cui possono rinunciare soltanto *propria sponte*, si trovano già in una condizione di rischio spirituale i cui esiti diverranno palesi al momento del Giudizio.

## I servi e i padroni

Il tema trattato nel precedente paragrafo — la società dicotomica e i doveri assegnati alle rispettive condizioni di status — trova nella letteratura devozionale dell'Ottocento un corollario nella dicotomia

sociale che si instaura all'interno della famiglia, là dove il rapporto di classe si esplicita in quello della coesistenza tra padroni e domestici (o «servitori»). L'impianto teo-ideologico relativo al microcosmo familiare o «aziendale» (quando più persone stanno agli ordini di un proprietario svolgendo attività agricole o artigianali) non muta: ogni categoria possiede un ruolo stabile, ascritto, al quale competono doveri conseguenti.

Un piccolo trattato pubblicato a Milano nel 1830, *Pensieri intorno ai doveri dei diversi stati della vita*, del card. Giacinto Sigismondo Gerdil, porta già nel titolo un compendio di teologia morale ad uso dei fedeli intorno ai compiti inerenti ai loro rispettivi livelli sociali. In particolare al Capo V, *Dei doveri dei Padroni verso i loro servi*, l'autore ricorda ai primi che la loro funzione di capifamiglia si estende a tutto il personale sottoposto: famigliari e famigli. Il primo dovere del capofamiglia è quello di rispettare e far rispettare il «timor di Dio (...), quel freno, che più adatto è a contenerli ne' limiti del giusto, perduto il quale la probità puramente umana cede il più sovente agli assalti delle passioni e dell'interesse» (p. 35). Il male e i vizi non tenuti a freno con l'educazione religiosa «passano dai servi alla minutaglia del volgo» generando «incredulità e depravazione dei costumi» sino ad «ammorbar tutta quanta la nazione» (ib.). La tesi dell'autore circa il ruolo della religione è chiaramente funzionalista: ai ceti dominanti viene demandata l'educazione del popolo seguendo criteri pedagogici che lo rinsaldino nella sua condizione subalterna. Ciò non toglie che ai padroni vengano rammentati «obbighi sacri» quali il pagamento del salario «che l'uso della nazione, o del paese porta» (ib., p. 37), l'assistenza dei servitori ammalati con la corresponsione del salario per l'intera durata della malattia senza chiedere poi la restituzione del denaro perché «vi sono obblighi di carità ai quali non si può mancare senza rendersi colpevoli innanzi a Dio» (ib.). Per parte loro i servi «debbono portar a' lor padroni, amore, rispetto, obbedienza e fedeltà (...) e servirli con umiltà» (ib., p. 40). Al servo non è mai permesso di ribellarsi al padrone: «Per increscevoli e duri che siano i padroni, essi non debbono mai risponder loro con arroganza e con dispregio, ma s'incorre loro l'obbligo di attestare e manifestar loro tutto l'onor possibile» (ib.), né debbono «palesare i difetti dei loro padroni». L'obbedienza del servo deve essere totale «secondo che il Signore Iddio comanda» perché «egli fa l'opera di Dio servendo i padroni a' quali la provvidenza l'ha sottomeso» (ib., p. 45). I ruoli vengono così ripartiti tra funzione di comando, temperata dalla giustizia e dalla carità e quella dell'obbedienza e della fedeltà. Il frequente ricorso agli scritti di S. Paolo sull'argomento

(Col. 3, 22,-3; Ef. 6, 5-9; I Tim. 6, 1-2; Tit. 2, 9-10) — uno dei motivi per i quali la polemica di F. Nietzsche contro l'apostolo di Tarso assumerà più tardi toni di una violenza inaudita<sup>13</sup> — costituisce il supporto teo-ideologico non solo dell'operetta in esame, ma, in generale, di tutta la trattatistica rivolta al popolo che si occupa di questo argomento.

Sulla stessa linea si muove l'*Istruzione diretta ad una Signora per vivere santamente nel secolo* del Sig. Duguet (Milano 1884), in cui, sulla scorta dei testi paolini, si ricorda alla destinataria di essere anzitutto «incaricata della cura della famiglia» e che questo ruolo le impone di rivolgere una particolare attenzione alla servitù sorvegliando la sua pratica religiosa, frequenza regolare alla Messa e ai sacramenti («è parimenti vostro dovere di esortarli, ed anche di comandar loro...»). Si tratta del dovere primario di una padrona di casa presso la quale i servitori «debbono trovare tutto ciò di che hanno bisogno». Dio le chiederà conto di quest'opera di apostolato: «cercherà da voi il loro sangue», perché il disegno divino fu preciso e inequivocabile nell'ideazione *ab aeterno* di una società dicotomica: «Pochi son persuasi che l'intenzione di Dio nel volere che i poveri servano ai ricchi, e nel permettere che questi si valgano di persone uguali a loro come di loro servitori, sia stata di facilitare la salvezza delle persone deboli ed ignoranti coll'assistenza e colla cura di quelli che son forniti di maggior cognizione e di maggiori lumi» (p. 122). Questo status ascritto rende, agli occhi dell'autore ancora più gravi e impegnativi i compiti di una padrona di casa nei confronti di coloro che appartenendo all'altro status ascritto, furono destinati al suo servizio. Le *Istruzioni dogmatiche parrocchiali* del teol. M. Piano (Milano 1851) si occupano, nel Tomo Terzo, pure di questo argomento. Il rapporto tra padroni e servitori trova ora il suo modello in Mt. 20.29 («Il Figlio dell'uomo non è venuto ad essere servito, ma a servire»): entrambe le categorie sono tenute a compiere, nell'esercizio della carità, i doveri dello status loro conferito direttamente da Dio: la condizione di servo «è un stato pregevole, come quelle degli stessi signori e padroni, perché se questi sono destinati dal cielo a rappresentare la loro autorità, la loro grandezza, la loro padronanza, i servitori sono eletti a rappresentare l'umiltà la povertà e la servitù di Gesù Cristo nostro salvatore» (p. 191). La consapevolezza della propria elezione permette di conoscere i doveri ad essa inerente, ciò rende particolarmente privilegiata la condizione del servo mediante la

---

<sup>13</sup> Cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo*, Newton Compton, Roma 1977.

quale egli può «lucrare dei gran bei meriti per il paradiso (...) e per poco che uno voglia applicarsi ad adempir bene i suoi doveri, può salvarsi facilmente» (id.). Facendo costante riferimento a S. Paolo il nostro autore esorta i servi a manifestare una fedeltà che non soltanto deve partire dal cuore, ma deve esprimersi esternamente con atti di stima e di rispetto quali il «levarsi di cappello, far loro delle riverenze, degli inchini, parlar ad essi con umiltà». Tutto ciò serve alla costruzione di uno stile che i fedeli-servi devono interiorizzare come parte di un ethos fondato sulla Rivelazione, tant'è che il discostarsi da questa linea significherebbe cadere in una situazione di devianza trasgressiva: «altrimenti non farete altro che irritare sempre più i vostri padroni, inaspriarli e offendere Dio» (id. p. 195). I servi che vanno all'osteria, le serve che perdono ore a chiacchierare «alle finestre e sulle porte (...) ed alle volte anche a fare o sentire discorsi che non convengono» non potrebbero impiegare meglio il loro tempo «a beneficio dei loro padroni?» Questi a loro volta hanno doveri precisi verso i loro servitori: trattarli «con carità, con umanità, con pazienza». Devono dargli quanto gli spetta: «Guai a coloro che defraudano il salario ai servitori perché questo è un peccato contro lo Spirito Santo che grida vendetta a Dio ». Compito dei padroni è salvaguardare l'educazione cristiana dei sottoposti sollecitandoli a frequentare i sacramenti e a santificare le feste; in qualche modo da essi dipende la salvezza della loro anima. Così anche nella disuguaglianza fissata dalla Provvidenza esistono obblighi a cui entrambe le parti, fuori da ogni prospettiva di mutamento degli status rispettivi, devono scrupolosamente ottemperare, in quanto all'interno di ogni condizione sociale data esistono codici di comportamento finalizzati al raggiungimento della salvezza eterna.

È quanto afferma esplicitamente l'autore (E. Girelli) del libretto *Fede e virtù. Lettere istruttive ed edificanti per le giovani* (Brescia 1899) in cui ricorrono temi relativi ai rapporti bilaterali servi-padroni il cui statuto teo-ideologico è garantito dall'esemplarità di Cristo venuto in terra per servire: «Seguendo il nostro divin Salvatore nella via delle umiliazioni, delle fatiche, dell'obbedienza e del sacrificio si arriva al regno dell'eterna beatitudine» (p. 157). È ancora S. Paolo a suggerire ai servi di «far conoscere con umiltà ai vostri padroni» le richieste di aumenti salariali che se non accolte, non lasciano altra alternativa che quella di cambiar padrone: «ma non vogliate aggravarvi la coscienza con dei compensi stabiliti da voi all'insaputa dei padroni» (id. p. 161) come se questa alternativa portasse automaticamente all'esito sperato. Analoghe indicazioni pedagogiche sono presenti ne' *Il catechismo spiegato al popolo* di Mons. A. Bertani (Lodi

1879) dove si legge che le tentazioni da correggere sono il più sovente quelle dei servitori «scialacquatori» non di rado dediti all'ubriachezza e tentati dalle donne e dalla roba d'altri. La visione teo-ideologica più diffusa in questo tipo di letteratura a destinazione popolare appare quindi quella della comunità domestica intesa come una struttura piramidale nella quale al padre/padrone viene delegata l'educazione di tutti i sottoposti: dalla moglie (come si vedrà) sino ai servi, con precisi doveri da osservare nell'ambito dei poteri accordatigli dalla Provvidenza. Per parte loro, i sottoposti, privi in modo *ascritto* (o, teo-ideologicamente *per elezione*) di ogni potere contrattuale, hanno a loro volta compiti da osservare scrupolosamente senza alcuno spazio per iniziative autonome. La dicotomia del macrocosmo sociale trova il suo corrispettivo nel microcosmo domestico come si addice ad una società in cui i vigenti rapporti tra dominanti e dominati corrispondono ad un disegno divino.

## La donna

Le donne sono sempre state l'oggetto di una particolare azione educativa da parte della Chiesa: essa compone una delle due sezioni di un'altra dicotomia di status sociale che si sovrappone a quella studiata precedentemente. La divisione *funzionale* della società in uomini e donne non è dato storico, ma, per la teo-ideologia diffusa nella letteratura di devozione, una legge naturale scritta dalla volontà divina nelle cose create (al pari della divisione sessuale) e nel cuore dell'uomo. Ne discendono alcuni corollari: fra i più significativi si colloca lo stile femminile, il quale, sul modello della Madonna, deve distinguersi per l'umiltà e la sottomissione. Lo ricorda un libretto del p. Giuseppe M. da Crescentino, *La dama d'Iddio in mezzo al mondo* (Torino 1763) in cui si pone in guardia la destinataria dello scritto contro «il gran male, che è la superbia», radice di ogni peccato. Una Dama deve pure guardarsi dal difetto della millanteria: «d'averla fatta vedere al proprio marito d'aver passata la notte in balli o in giuochi». Inoltre essa deve ricordare che la disobbedienza è un peccato, specie in una società dove ci si trova, senza un tertium, o nella categoria dei superiori o in quella degli inferiori. Ed anche una Dama appartenente alla classe egemone ha le sue obbedienze da osservare, perché sarebbe «un peccato se una Dama non volesse soggettarsi a comandi del suo marito, o altro superiore» (p. 179). È un tema su cui peraltro il libretto non insiste perché il suo stile è ancora immerso nella spiritualità alfonsiana e quindi più incline all'introspezione psi-

cologica e all'analisi delle disposizioni del cuore. L'obbedienza a cui la Dama deve sottoporsi fa parte del complesso di virtù che risalgono all'insegnamento dell'*Imitazione di Cristo*, tra le quali sta il proposito, come si legge nella preghiera finale che l'autore pone sulle labbra della Dama, di odiare «santamente il mio corpo», unita alla speranza che «col negare la mia volontà m'assicuri di sempre fare la volontà vostra».

Non v'è dubbio che il respiro dell'operetta settecentesca è più ampio e spiritualmente più ricco rispetto alla letteratura analogica che verrà prodotta nel secolo successivo dove la componente normativa e l'etica di status saranno presenti in modo più massiccio come se i mutamenti avviati dalle rivoluzioni della seconda metà del XVIII secolo spingano gli scrittori ecclesiastici a spostare l'asse della spiritualità verso una normativa più rigida e categorizzata. Le *Istruzioni dogmatiche parrocchiali* del teol. M. Piano (cit.) costituiscono, come si è potuto constatare, una piccola summa etico-pedagogica di norme inquadrate sullo sfondo di una precisa trama teo-ideologica. Iddio non ha formato la donna dalla testa di Adamo, bensì da una parte che si trova sulla metà del suo corpo «affinché fosse considerata come subordinata a lui e non avesse l'albagia di dominare». Se queste sono le premesse, tratte dalla Scrittura, le conseguenze, temperate dalla dolcezza e dalla carità, sono immediate: «Se la moglie vuol fare il bell'umore, se è viziosa e difettosa, il marito l'avvisi e la corregga (...) anche con un po' di rigore, un po' di asprezza». Se l'uomo è il capo, «se a lui spetta, il comando», deve compatire, sopportare, tollerare e «beneficemente» sostenere la moglie nelle sue debolezze: «non lo sapete ancora che la moglie è un poco di una croce? Dunque se l'avete presa, portatela con pazienza; se non volevate tollerarla, non bisognava prenderla. Non sapete ancora che le donne, generalmente parlando, sono di loro natura più deboli, più leggiere dell'uomo?» (id., Tomo Secondo, p. 363). La subordinazione della donna all'uomo «è stata decisa fin dal principio del mondo» e quindi essa gli deve essere «soggetta, dipendente ed ubbidiente al medesimo in tutte le cose che non sono di offesa di Dio» (id., p. 363). Il referente teo-ideologico è ovviamente S. Paolo e, in aggiunta, I Petr., 5 (*Sicut Sara oboediebat Abrahae, dominum eum vocans*), ma è l'idea della donna circolante nel testo che esprime un sentimento di avversione tanto più significativo per la sua efficacia se si tiene presente che il destinatario delle *Istruzioni dogmatiche*, per l'intermediazione del pulpito, del confessionale e dell'azione pastorale quotidiana, erano i comuni fedeli condotti a convincersi che tali concezioni erano fondate sulla Rivelazione. Le donne, se volessero — continua il nostro

testo di teologia per il popolo — con l'obbedienza e il rispetto potrebbero impadronirsi del cuore del marito. Al contrario esse «sono sciocche, ben lontane dall'adottare e seguire questo prudente e salutare metodo, son sempre garrule, maligne, stizzose; vogliono risentirsi, vogliono vendicarsi; e facendo così oltre offender Iddio, irritano sempre più i loro mariti». Le *Istruzioni* continuano poi a esporre i doveri, esclusivamente casalinghi, che competono alla donna di casa. Non mancano infine, al termine del capitolo dedicato alla donna, sia i richiami all'obbligatorietà reciproca nel matrimonio, del «debito coniugale» (da sospendere nei periodi di penitenza, come la quaresima, o alla vigilia delle feste comandate), sia l'elogio dei «pregi della verginità», indicata, secondo la tradizione, come lo stato eticamente più elevato che un cristiano possa raggiungere.

In un volumetto, tipico per il formato e per il titolo, *La vera madre di famiglia* del p. Giambattista Fenoglio (Milano 1864), il tono non è così duro e sprezzante come nelle *Istruzioni*, ma il quadro etico entro cui la donna è invitata a collocarsi non muta. Il rapporto moglie-marito è analogo a quello tra servo e padrone: le intemperanze e le durezza del secondo sono occasione per l'acquisto di meriti da parte della prima: «Ti trovi dunque, per effetto di filiale condiscendenza, legata con nodo indissolubile ad un uomo pel quale non avevi propensione, di un'indole non attagliata alla tua. Acerbo travaglio, ne convengo; e ti ho compassione, mentre non posso non biasimare la durezza di quei genitori che quasi sforzano le figlie a unioni per esse incresevoli. Ma ti sia argomento di conforto il pensare che Iddio non lascerà senza premio la difficile obbedienza, a cui ti sei piegata in ispirito di cristiano rispetto. Considera inoltre: se sta al Signore il permettere che siamo afflitti in un modo anzi che in un altro fa ragione che a lui sia piaciuto di disporre per te la tribolazione di un mal assortito matrimonio» (p. 104-5). Alla moglie non è consentito di «correggere, censurare, contraddire il marito». Il silenzio non deve essere «tassa gravosa», ma espressione di carità e così il rispetto del silenzio del marito, dovuto a stanchezza o alla necessità di meditare sui suoi problemi e di essere tenuto lontano dai «fronzoli» e dalle «bagatelle» della moglie, oppure a motivi di cui la moglie è responsabile: «Chi sa? Lo avrai attediato col ripetere a sazieta le stesse idee volgari, o anche false» (id., p. 108). Il libretto è un'ampia silloge di ammaestramenti per la madre di famiglia, sia sul piano religioso, sia su quello dei rapporti umani: il cap. *Avvertimenti per conservare o recuperare la pace col marito* nega di fatto alla donna-moglie ogni possibilità di ritagliarsi uno spazio autonomo: ogni atto, gesto, pensiero deve essere funzionale alla pace familiare, ogni «puntiglio»,

«vessazione», «curiosità indiscreta di sapere cose che il marito non ha obbligazione di svelare» è da condannarsi perché non porta che a «moltiplicare peccati su peccati». L'ideale teo-ideologico di questo piccolo trattato si compendia nell'auto-annientamento della donna-moglie come persona avendo come modelli la Madonna e S. Monica, madre di S. Agostino: «Non parla da dottoressa, no, perché né sei capace di ciò, né sta bene nel tuo sesso. Le orazioni per il marito errante, la dolcezza del tratto e l'esercizio costante delle virtù del tuo stato, ecco i mezzi in tua mano per ridurlo ai sani principi» (id., p. 118). Il segreto e il silenzio sono le uniche piste etiche percorribili, secondo il campo religioso cattolico nell'Ottocento, da parte della donna nella sua veste di moglie e di casalinga (altre funzioni non le sono riconosciute in questo tipo di letteratura devozionale-popolare se non per accidens). Una sintesi efficace del ruolo femminile è rinvenibile ne *Il libro della donna ossia Maria Vergine libro e modello della donna cristiana* del can. Pietro Tabino (Biella 1866): «La prima condizione perché una sposa possa piacere al marito, e compiere la sua missione sulla terra, si è che ella fin dai primi giorni del suo matrimonio si mostri aliena da tutto ciò che può disamorarla della vita di famiglia. Maria durante la sua vita coniugale era così studiosa di questa vita domestica che al dir di S. Ambrogio, non sapeva come uscir di casa. (...) Nel suo asilo del tempio ella aveva imparato che il bene della donna in generale risiede nella vita nascosta e ritirata, *aedificans sibi solitudines*» (p. 164). La sposa deve tenersi lontana dalle vanità del mondo perché tra casa e società vi è un abisso sul quale essa non potrebbe avventurarsi senza rischiare di cadervi. La casa, il privato costituiscono il *sitz im leben* elettivo della donna la quale, non appena ha raggiunto la condizione matrimoniale, acquista uno status specifico — inabile ad ogni prospettiva di mutamento — in cui alla sua personalità si chiede di esercitare una sistematica azione autorepressiva che da un lato implica *tout court* l'«avvezzarsi alle costumanze della famiglia» del marito onde predisporre «un miglior fondamento» al suo avvenire, dall'altro — e di conseguenza — impone l'obbligo di «studiarsi anzi tutto di conoscere i costumi, le abitudini e le inclinazioni del suo sposo, onde sapersi regolare nella sua condotta, ed uniformarsi a quelle differenze di carattere, che possono benissimo con la più stretta amicizia e colla più sublime santità» (id., p. 181). Altrove la donna cristiana viene fissata nel ruolo di «sacerdotessa naturale del santuario della famiglia» (cfr. *Fatti storici applicati ai punti principali della dottrina cattolica*, del sac. Bertolotti Giuseppe, Savona 1884, p. 164). Non v'è dubbio che le ricerche storiche sulla condizione femminile in Italia non potranno non tenere

in maggior conto di quanto, in ambito cattolico, abbia giocato nell'inconscio popolare un'azione pedagogica, di cui si è qui presentato un campione limitato ma indicativo, le cui modalità erano le più diverse: dall'omelia festiva, al dialogo in confessionale, al rapporto colloquiale quotidiano tra sacerdoti e fedeli, particolarmente nelle zone agricole dove una bassa densità della popolazione, raccolta per lo più in piccoli centri, permetteva l'esercizio del controllo in modo più continuo e tempestivo.

## Il protestantesimo

Un problema che gli studi sulla religione quotidiana non pongono sufficientemente a fuoco riguarda il tipo di consapevolezza ecumenica presente nella tradizione religiosa delle masse cattoliche. La situazione italiana è caratterizzata dall'assenza di confessioni non cattoliche, se si esclude la minoranza dei Valdesi confinata, sino all'Editto di Carlo Alberto, nelle valli del Pellice e di Pinerolo. Al più si assiste, tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e gli inizi del Novecento ad una certa proliferazione, nel Centro-Sud d'Italia, di gruppi settari — prevalentemente pentecostali di provenienza nord-americana connessi con la massiccia emigrazione in corso in quel periodo — che si insediavano come tante minuscole isole religiose in rapporto per lo più polemico con il contesto religioso pre-esistente<sup>14</sup>. È quindi comprensibile che in una società a monocultura religiosa le idee correnti sulla Riforma, i suoi protagonisti e sul protestantesimo in generale siano state veicolate unicamente dai mezzi a disposizione del campo religioso cattolico, con distorsioni la cui continuità si è mantenuta costante almeno sino al Concilio Vaticano II. Oltre al *Catechismo intorno al protestantesimo ed alla chiesa cattolica* per Giovanni Perrone (Milano 1855), una piccola summa dal linguaggio durissimo sulla quale ci siamo soffermati altrove (cfr. nota 4), gli scritti anti-protestanti non si contano in questo periodo, assai più numerosi che non nel secolo precedente, probabilmente perché il processo di crisi religiosa di massa che investe l'Europa viene deduttivamente addebi-

---

<sup>14</sup> Cfr. G. Spini, *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea*, in «Rivista Storica Italiana», LXXX (1968), fasc. III, pp. 463-498. per una più ampia informazione sulla storia delle chiese evangeliche in Italia fra '800 e '900, cfr. D. Maselli, *Tra risveglio e millennio. Storia delle chiese cristiane dei Fratelli. 1836-1886*, Claudiana, Torino 1971; G. Spini, *L'Evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia. 1870-1904*, Claudiana, Torino 1971; D. Maselli, *Libertà della Parola. Storia delle chiese cristiane dei Fratelli. 1886-1946*, Claudiana, Torino 1978.

tato ai riformatori del '500, ai cui principi si sarebbero ispirati i sostenitori del libero pensiero e, in generale, le correnti liberal-democratiche e la filosofia post-illuministica. Nel clima di intransigentismo polarizzato da un lato sul Sillabo e, dall'altro, sulla dichiarazione dell'infallibilità papale al Concilio Vaticano I, la polemica anti-protestante si fa particolarmente dura e intrisa di pregiudizi, trovando un'accoglienza implicita — la prova *e contrario* ci sembra sufficientemente indicativa — fra gli strati popolari cattolici, giustapponendosi al persistente antisemitismo presente *ab immemorabili* nell'immaginario popolare cattolico.

Nel citato volumetto divulgativo, *Fatti storici applicati ai punti principali della dottrina cattolica* del sac. Bertolotti Giuseppe, ai protestanti viene negata anzitutto la virtù della carità sulla quale «Lutero, Calvino, Enrico VIII mossero guerra orrenda (in quanto emanazione papista)». Lutero, frate cattolico, era tra i più alacri soccorritori dei colpiti dalla pestilenza scoppiata a «Vitemberga», ma da protestante «la ragionava diversamente: egli respingeva le anime che si accostavano alla tavola santa della Comunione per timor della morte» (p. 288-9). I protestanti sono ipocriti: i loro pastori e ministri «vi capitano innanzi con melate parole». Essi vanno cacciati perché «il Vangelo è nostro. Questo ci è sufficiente. Lasciateci!» (id., p. 231). Per combattere più efficacemente il protestantesimo occorre soprattutto porre in pessima luce i suoi fondatori: «Lutero in un distretto di Germania predica la spogliazione e l'assassinio, ed a' re per cattivarseli, offre la preda de' monasteri. Calvino adopera la tortura, e la sua Ginevra diletta, se meno altre, è una metropoli di rovine, una beccheria di martirizzati, un inferno di vivi» (id. p. 263). La Riforma fu prodotto e causa ad un tempo di una volontà distruttiva che ridusse la cristianità ad un deserto: «Che fece dunque la Riforma? Ella gettò a terra, e niente seppe ricostruire: fu una grandine che disertò, fu un turbine che passò; e il mistico giardino di Dio si vide a bagnarsi delle lacrime degli angeli e dei buoni, sparpagliato dell'erbe, vedovato dei fiori, scrollato dei frutti, e più altri modi orrido e buio. O forsennati, volete riformare; e in quello scambio abbattete e distruggete?» (id.): il quadro è sufficiente ad equiparare la riforma e le sue conseguenze ad un'operazione diabolica. Un'analogia pista teo-ideologica viene seguita nelle *Questioni moderne religiose e morali esposte in modo popolare* di Pietro Laurenti (Roma 1900), in cui con una certa acutezza si scopre che in Italia, il protestantesimo non può attecchire perché «l'italiano o è cattolico, o è incredulo». In una visione moralistica e astorica delle vicende umane, un fenomeno di così grandi proporzioni e letali conseguenze come la Riforma non può

essere che il frutto di menti malate. È quindi alla personalità e alla psicologia dei suoi fondatori, «capaci di ogni genere di ribalderia», che bisogna rifarsi per comprenderne la natura. Lutero non solo sposò in sacrileghe nozze una madre badessa, ma fu pure un «famoso ubriaccone», mentre Calvino fu «un uomo già dichiarato infame, e come tale, marcato con ferro rovente sulle spalle a cagione delle sue scandalose laidezze» (id., p. 152). Se la Riforma fu già per sé un'impostura e una «vera Babilonia dottrinale», le sue conseguenze non furono meno disastrose se ebbero «due spaventevoli effetti (quali) il pauperismo e il socialismo», la riduzione delle ricchezze nelle mani di pochi e la «ribellione all'autorità della Chiesa e del Papato (...) dei principi, dei re, dei ministri e dei Parlamenti (...) ultimo risultato pratico del libero esame» (id., p. 165). Quanti sono nati all'interno di un'eresia «così manifestamente assurda e rovinosa» non possono che essere oggetto di compassione non avendo alcuna responsabilità del loro stato di devianza eretica, ma occorre tener presente: 1) che anche tra i popoli che si convertirono in massa al protestantesimo furono molti i cattolici che preferirono lasciarsi «imprigionare, spogliare, martoriare e uccidere»; 2) che l'introduzione del protestantesimo fu facilitata nella direzione di quelle popolazioni che, «stanche di bene operare, amavano gittarsi a mal fare liberamente» (id., p. 167). In tal modo *nulla viene salvato* della Riforma e nemmeno si tiene conto dei primi tentativi in corso di riavvicinamento tra le chiese avviate dalla Conferenza di Lambeth del 1867<sup>15</sup>. Ciò che a certi livelli comincia a muoversi non trova alcuna rispondenza nella teo-ideologia pastorale soprattutto in un periodo in cui il mondo cattolico è profondamente travagliato all'interno dalle battaglie moderniste: i toni si mantengono duri e intransigenti, la falsificazione storica criterio pedagogico corrente.

Così nel volumetto *Splendori del vero: Appendici ai doveri cristiani esposti alla studiosa gioventù cristiana* da Mons. Enrico Corradini (Bologna 1966) il principio del protestantesimo viene definito *tout court* «assolutamente falso» il che giustifica come «la Chiesa Romana inesorabile professa il principio dell'intolleranza assoluta di qualsiasi errore» (p. 94), non disgiunto peraltro «dall'insegnamento del principio della carità». Ma è il primo principio quello fondamentale: esso giustifica «in diritto, in se stesso, ossia nel suo spirito» l'istituzione e l'operato dell'Inquisizione, al pari della condanna di

---

<sup>15</sup> Cfr. C. Rouse-S.C. Neil, *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1984. II. Dagli inizi dell'800 alla Conferenza di Edimburgo*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 99 e segg.

Giordano Bruno il quale «fu doppiamente apostata, convinto eretico e ribelle sino alla morte all'autorità della Chiesa. Si conoscerà com'egli andasse errabondo e turbolento nella sua vita tempestosa, e come per la sua mordacità, per le sue brighe, per i suoi furori, per la sua ipocrisia, per la sua intolleranza, e per i suoi costumi scandalosi si attirasse l'odio di tutti, cattolici e protestanti» (id., p. 99). Parimenti l'esclusivo possesso della verità da parte della Chiesa cattolica implica — l'obiettivo tende evidentemente a includere anche il modernismo — che non possa esservi libertà «per ogni pensiero né per ogni azione conseguente; perché questo sarebbe l'anarchia e il caos (...): non tutti gli uomini hanno diritto a tale manifestazione, ma solo quelli il cui pensiero è informato alla verità e al diritto» (p. 111). I riflessi del Sillabo accomunano all'alba del XX secolo — con un colpo di coda dell'intransigentismo — il protestantesimo, il liberalismo, il modernismo: la «modernità», peraltro in una congiuntura che non vede più il cattolicesimo italiano, dopo lo scioglimento dell'Opera dei Congressi, così compatto sulle posizioni che per decenni erano state maggioritarie, ma lascia intravedere aperture e possibilità di compromesso con lo stato liberale. Il libretto ora esaminato testimonia della contraddittorietà di questo processo e delle difficoltà ancora oggi non cancellate, di un rapporto in positivo tra mondo cattolico e società moderna.

Un'indagine sullo sviluppo della mentalità cattolica italiana tra XVIII e XX secolo, di cui si è offerta qui una sorta di flash sulla base dell'esame condotto su un campione di pubblicazioni destinate all'uso pastorale o alla fruizione diretta da parte dei fedeli, non può in alcun modo pretendere di istituire un transfert immediato dal livello egemonico a quello subalterno (dove ai due termini non viene assegnato in alcun modo un significativo sociologico *tout court*). Sarebbe assai scorretto, da un punto di vista storiografico e antropologico, esaminare la religione quotidiana *in re* sulla base di una documentazione di provenienza istituzionale, ma ci sembra, al contrario, corretto dedurre da tali documenti un'immagine del vissuto religioso — secondo gli indicatori proposti — quale il campo religioso cattolico avrebbe ritenuto più coerente con la propria visione dei rapporti tra Rivelazione e contingenza storica. È da questo insieme di modelli — che abbiamo chiamato *teo-ideologici* allo scopo di sottolinearne la prevalente intenzione apologetica — che si è sviluppata una linea pedagogica costante, almeno sino a che ciò fu possibile, la quale ebbe dei riflessi sulla religiosità delle masse cattoliche costi-

tuendone talora il basso continuo su cui — ma anche talora *contro cui* — si espresse in Italia, tra '700 e '900, la cosiddetta religione popolare. Il problema della socio-storia della religione quotidiana diventa allora quello dell'intersezione tra l'insieme degli *input* sviluppati nel lungo periodo dai livelli egemonici del campo religioso cattolico e l'insieme delle risposte — incoerenti, devianti, ma anche conformiste — di una società religiosa condizionata da esigenze vitali, da bisogni immediati, da tensioni di riscatto non meno che da pregiudizi e intolleranze, nel quadro di interrogativi più globali di significato.

CARLO PRANDI

## Fenomeni transnazionali esaminati in base alle migrazioni, all'individualizzazione e all'interazione tra sistemi di valore

Questo insieme di questioni può essere affrontato attraverso la definizione dei concetti — cosa che comporterebbe una riflessione forse troppo astratta — oppure attraverso un'esposizione sommaria di materiali empirici<sup>1</sup>. Scegliendo questa seconda possibilità farò riferimento, soprattutto, ad un ambiente mediterraneo. Escludo una riflessione generale sulla storia delle migrazioni e non farò riferimento al caso degli USA o dell'America del Sud, e nemmeno alle migrazioni recenti che provengono dal sud-est asiatico. Non farò menzione nemmeno delle minoranze ebraica e armena: il mio procedimento è legato alle correnti migratorie che conosco e alla loro diversità. L'unica invariante è la Francia, se si accetta di considerare questo paese e questa società come quadro — complesso — nel quale evolvono le correnti migratorie mediterranee. Nonostante abbia come riferimento l'epoca contemporanea, non credo che il termine *migrazione* possa essere impiegato senza altre precisazioni: se gli «spostamenti» dei soggetti-agenti sono il nocciolo della questione, le circostanze storiche concomitanti impediscono ogni generalizzazione. Mi propongo di riassumere e di astrarre ma lo farò nei limiti di spazio e di cultura che ho appena indicato e che preciserò meglio in seguito, anche tenendo conto dei paesi e delle società d'origine.

Inizierò da due constatazioni empiriche: da un lato i lavoratori stranieri, la maggior parte delle volte, si considerano *migranti*. Il participio presente si oppone ai conteggi statistici che non considerano se non gli immigrati-emigrati. I flussi hanno la loro realtà, ma questa è eterogenea al progetto. Quest'ultimo comporta spesso l'idea di

---

<sup>1</sup> Per i concetti v. l'opera di Louis Dumont, in particolare: *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983 (cfr. *Lexique*, pp. 163-64); «Identités collectives et idéologie universaliste: leur interaction de fait», *Critique*, mai 1985, No. 456, p. 506-518. Nello stesso fascicolo, v. l'importante articolo di M. Sahlins, «Catégories culturelles et pratiques historiques», *ibidem*, pp. 537-568.

un ritorno e tale auto-denominazione implica la reversibilità della partenza. Parallelamente, ben inteso, vi sono coloro che si considerano immigrati e vogliono, persino, far scomparire ogni traccia di questa decisione. Allo stesso tempo, tuttavia, queste persone che si considerano sempre in movimento hanno figli in Francia, questo scacchiere unico in rapporto alla variegata delle società locali di cui sono originari. I figli sono educati e scolarizzati in Francia. Il loro ritorno è molto raro, anche quando essi scelgono di mantenere la nazionalità dei genitori. La trasformazione fattuale dell'autopercezione, il passaggio da «migrante» a «immigrato», si compie attraverso i figli. È questo processo, questa trasformazione, l'occasione delle interazioni che studio<sup>2</sup>.

Al tempo stesso, è questa la seconda constatazione empirica, poiché questo processo è lungi dall'essere rapido e lineare, questi migranti ritornano almeno per le ferie nel villaggio che li ha visti nascere; essi sono accompagnati dai loro figli. Durante tale soggiorno i migranti e i loro figli si sentono chiamare «i francesi», «i belgi», «gli irlandesi...». Essi sono dunque segnati e tenuti a distanza e contemporaneamente sono oggetto di gelosia, attraverso la verbalizzazione del cambiamento introdotto dalla loro partenza. Prima di questa, essi appartenevano ad una società locale e datata, tendenzialmente centrata su se stessa, definita com'era da scambi locali<sup>3</sup>. Questa società veniva anche definita dalla trascendenza sebbene, naturalmente, ogni caso imponga un'indagine specifica. In linea generale, la trascendenza è un dato che s'impone alla società d'origine e determina le forme se non le regole di tutti i riti di passaggio, in particolare matrimonio e inumazione. Ora, dopo la migrazione, il fatto di essere chiamati «i francesi» rinvia alla constatazione — percepibile da tutti — che i «migranti» sono diventati *altri*, anche se sognano nel ritorno. Lo stesso vale, *a fortiori*, per coloro che, considerandosi emigrati-immigrati, compiono ogni dieci anni, o anche più, una sorta di pellegrinaggio. Si è diventati *altri* perché si è fatta la scelta di un divenire personale. Chiamo questa scelta *individualizzazione*. Essa assume, è chiaro,

---

<sup>2</sup> M. Catani, con la collaborazione di G. Campani, S. Palidda, *Analyse des motivations des personnes qui déclinent la nationalité française par le jeu de l'article 45 du Code de la nationalité*, Rapporto presentato al «Ministère des Affaires sociales et de la Solidarité Nationale», Direction de la population et des Migrations, Paris, novembre 1984.

<sup>3</sup> Alludo a zone geografiche e culturali, a sistemi di vallate, ad aree sub-regionali... non ad entità uniche. Nelle mie aree di ricerca empirica, la questione centrale è quella degli scambi, di pace o di violenza, tra un insieme di villaggi. Si tratta di capire le relazioni interne e esterne prima di poter avanzare nella comprensione delle migrazioni che ne derivano. L'aspetto storico è sottolineato dall'espressione «una società locale e datata».

aspetti molto diversi a seconda della cultura d'origine e della società di residenza ma il nocciolo della questione si trova nella separazione dalla società d'origine che la rende effettiva.

Capisco bene che, soprattutto a partire dall'epoca del macchinismo industriale, all'incirca a partire dalla metà secolo scorso, le ragioni tanto immediate quanto imperiose delle migrazioni sono legate all'economia. Ma quando si concepisce di separarsi dalla società locale nella quale si sarebbe dovuto risiedere per raggiungere la pienezza dello status di capo famiglia, si spezza con questa partenza, per quanto essa sia personalmente giustificata, un sistema di rappresentazione d'idee e di valori. Si tratta sempre di una scelta, come lo mostra questa categoria d'immigrati, ormai in via di estinzione ma che non va dimenticata, che non si fa raggiungere dalla propria famiglia<sup>4</sup>. Essi pretendono in qualche modo di arrestare il tempo segmentandolo: vivono in Francia ma vogliono che in Algeria o in Senegal la famiglia rimanga nel luogo, integrata nella società locale che essi vorrebbero ritrovare immutata dopo il loro periplo. Ecco, in quest'occasione, una delle precisazioni che mi sembra opportuno aggiungere al termine «migrazione», troppo generale<sup>5</sup>. Se questo progetto (preferisco questo termine all'altro che viene usato da qualche anno, «immaginario») ha potuto essere realizzato nel secolo scorso e agli inizi di questo, in una certa misura almeno, è chiaro che a partire dalla seconda guerra mondiale i *migranti* diventano spessissimo *immigrati*. Ma se questa constatazione statistica indica l'insuccesso del progetto di ritorno — sostituito di solito, dopo l'arrivo della famiglia, da quello della scolarizzazione dei figli — la questione di fondo rimane la scelta, il progetto. Nello stesso registro, anche se la scelta è inversa, bisogna considerare coloro che fin dall'inizio hanno intenzione di farsi raggiungere dalla famiglia e, tra questi, coloro che proclamano che non si sentiranno soddisfatti fino a che nessun elemento li distinguerà più da un francese di antica stirpe o che dicono, pateticamente, che «il razzismo non esiste quando ci si sa comportare». I loro figli dovranno, prima o poi nella loro vita, risolvere la questione delle origini anche se i genitori le hanno negate. La denominazione, psicologica nelle nostre società, ha relazioni dirette con l'affermazione sociale, lo vedremo più avanti.

---

<sup>4</sup> Mohamed, *Journal de Mohamed, un Algérien en France parmi huit cent mille d'autres*, propos recueillis par M. Catani, Paris, Stock, 1973.

<sup>5</sup> M. Catani con la collaborazione di G. Campani, S. Palidda, *Les Scaldini de Paris, un métier transmis de génération en génération*, Rapport presentato al «Ministère de la Culture», Direction du Patrimoine, Paris, janvier 1986.

Comunque sia, è molto difficile mantenere la migrazione all'interno di limiti puramente economici, cercando di giocare sul tempo e le differenze del tasso di cambio in una specie di corsa senza fiato per costituire un risparmio non eroso dagli effetti dell'inflazione e dalla rapida generalizzazione dell'economia di mercato nelle zone e nei villaggi d'origine. I modi di considerare questa corsa contro il tempo sono molteplici: portoghesi o jugoslavi hanno per anni affidato i loro figli ai nonni per poter lavorare, marito e moglie, risparmiando il più possibile non appena l'uomo, da solo, vedeva aumentare troppo lentamente il suo gruzzolo. Africani di fiume hanno detto e dicono che vi sono due modi di «trovare denaro» in Francia: lavorare alla Renault e giocare al *Pari Mutuel Urbain*: il modo lento e il modo rapido. Essi non sono gli unici a pensarla così. Da questo punto di vista il denaro sembra avere un'esistenza propria, legata all'entità «Francia» e non vi è differenza tra la «fortuna» di avere un lavoro salariato e quella di vincere alla lotteria. Ma di solito l'unica «fortuna» che si riesce difficilmente a cogliere è quella del salario; il tempo passa e il progetto ne risulta modificato. In questo senso, l'«immaginario» è uno stato storico dell'ideologia globale (cf. nota 1, «Lexique»).

A partire da questo punto, la questione che si pone è quella della planetarizzazione dell'individualismo moderno. Non capisco la questione del transnazionale, sul piano teorico, se non attraverso questa planetarizzazione dovuta alla volontà di realizzazione personale che separa il soggetto-agente dalla società nella quale è stato educato e socializzato. Tuttavia, prima di arrivare alle conseguenze teoriche, come ad esempio l'indebolimento dell'autorità statale, bisogna esaminare ulteriormente, sul piano di questi soggetti che sono al tempo stesso agenti, gli effetti di tale separazione.

Se nel villaggio il migrante viene chiamato «il francese», quando è in Francia viene chiamato «Porto», «Buitoni...». Questi soprannomi riassumono lo scarto temporale e ideologico tra la società locale d'origine e quella, nazionale, nella quale si risiede. Il soprannome attribuito dai compaesani subordina ma non cancella i soprannomi familiari locali. Se i «rossi» di Bocolo sono diventati «francesi», il vecchio soprannome conserva ancora un carattere indicativo per eventuali scambi matrimoniali con oriundi della stessa sub-regione. Non è la stessa cosa, in Francia, per un Porto, un Buitoni e, su un piano leggermente diverso, per un Beur. In Francia il soprannome non indica più, da molto tempo, un'origine e una differenza ammesse come tali. Il soprannome collettivo accentua oggi soltanto le connotazioni dispregiative, stigmatizza senza più caratterizzare e

permettere il riconoscimento. Lo spazio ideologico non è più legato alla terra ma alla nazione — la cui rappresentazione unitaria è stata diffusa dalla scuola. Il soprannome stigmatizzante non indica più una filiazione, una continuità, una zona d'origine, non rinvia più a sistemi di relazione e di scambi. «Porto» e «Buitoni» rinviano ad oggetti commerciali, non a soggetti viventi.

Da ciò deriva che i soggetti emigrati-immigrati, segnati in questi due modi diversi, debbano trovare la loro unità in loro stessi: assumendo, ancora una volta, l'individualizzazione. Essi si considerano «a cavallo tra due frontiere» oppure sentono di assomigliare ad un uovo, in bilico tra due posti di dogana. L'individualizzazione è caratterizzata dall'interiorizzazione: l'immagine dell'uovo, fragile, mobile, che cela tutte le virtualità ma che è chiuso dal suo guscio, non ha bisogno di commento. Ma se l'interiorizzazione accompagna l'individualizzazione, si avrebbe torto ad arrestarsi soltanto agli aspetti psicologici del problema. La scelta del divenire passa, o si traduce, attraverso manifestazioni più direttamente sociali, come provano la coesione della famiglia e la coerenza del progetto familiare intergenerazionale.

Quando si osservano in modo generale le correnti migratorie alle quali mi riferisco, si rileva che è insoddisfacente considerare periodi troppo brevi, legati ad una sola generazione: quella dei migranti arrivati in Francia all'età adulta o anche quella dei loro figli. Se dal punto di vista amministrativo e demografico si osservano generazioni e segmenti d'età, avendo ottimi motivi per farlo in ragione della pagella scolastica, ad esempio, conviene anche considerare le relazioni fra tre generazioni: così si possono cogliere le linee direttrici del progetto migratorio. Ossia, schematicamente: i nonni, totalmente immersi nella società locale perché non erano emigrati o perché avevano vissuto il periplo; la generazione dei genitori, socializzati fino all'età adulta nel villaggio ma che è stata feconda anche in Francia — generazione costretta a determinarsi di fronte a due sistemi di valore, due culture — e infine i figli, la terza generazione. Quella dei giovani autoctoni educati, scolarizzati e socializzati in Francia ma originati da genitori stranieri. Da questo punto di vista, le differenze storiche tra le diverse correnti migratorie — gli italiani hanno iniziato ad arrivare in Francia tra il 1850 e il 1870 attirati dallo sviluppo industriale; i portoghesi hanno raggiunto i cinquecentomila immigrati tra il 1960 e il 1965; i maghrebini e in particolare gli algerini sono legati ad una storia coloniale — presentano un grande interesse dal punto di vista comparativo. Non si tratta certo di tracciare una storia delle interazioni tra culture prendendo come modello, ad esem-

pio, la migrazione italiana che è la più antica: le differenze culturali e storiche vi si oppongono. In compenso, è interessante interrogarsi sull'evoluzione delle correnti migratorie per vedere come hanno effettuato *combinatorie di tratti culturali* partendo dall'unico zoccolo, dall'unico cemento unitario che — malgrado le differenze culturali — si mantiene nel tempo: il sistema di relazioni familiari saldato da un progetto intergenerazionale.

Si dà troppo spesso rilievo alla «crisi delle generazioni» sottolineando che le ragazze d'origine maghrebina vogliono la loro libertà di andare e venire, mentre il padre o il fratello le sorveglierebbe strettamente e le picchierebbe, raserebbe loro il cranio o le spingerebbe al suicidio. Se questi casi estremi sono, purtroppo, molto provati, bisogna anche notare che essi sono lungi dal rappresentare la norma nei figli di immigrati algerini o più generalmente maghrebini<sup>6</sup>. D'altra parte, bisogna anche considerare che altre correnti migratorie, quella italiana, portoghese e spagnola, conoscono tensioni simili che, del resto, non sono sconosciute alla Francia stessa e per le stesse ragioni. La «crisi delle generazioni» non dipende soltanto dalla casistica di tale o di tal'altra corrente migratoria. Bisogna senza dubbio tenere conto di questo aspetto delle cose ma anche del fatto che si tratta di una caratteristica della nostra civiltà. Quest'ultima valorizza l'affermazione dell'individuo ossia, nel caso del matrimonio, la scelta «libera» del compagno in funzione di una rappresentazione sconosciuta o imbrigliata altrove: l'amore passione<sup>7</sup>. Negando o riducendo la trascendenza ad una questione personale, la nostra civiltà non istituisce il padre come genitore e prete al tempo stesso. Da qui discende una possibilità di confronto completamente nuova poiché ognuno si determina unicamente sul piano dell'immanenza. I rapporti tra persone o tra generazioni sono subordinati alle scelte individuali. In effetti, la realtà quotidiana è intessuta di combinazioni di tratti culturali. I genitori rinunciano a imporre alla giovane o al giovane un compagno non gradito — essi spezzano in questo modo una tradizione che, d'altra parte, non era mai così scarsamente rispettosa dei

---

<sup>6</sup> J. Streiff-Fenart, *Les mariages de jeunes issus de l'immigration maghrébine*, Rapporto presentato al «Ministère des Affaires Sociales et de la Solidarité Nationale», Mission Recherche et Expérimentation, Nice, octobre 1984.

<sup>7</sup> F. Alberoni, *Innamoramento e amore. Nacita e sviluppo di una dirompente, lacerante, creativa forza rivoluzionaria*, Garzanti, Milano, 1979. Uno dei temi del libro è che l'amore — l'innamoramento — è una «rivoluzione a due». La nostra civiltà può concepire una tale rappresentazione dell'amore attraverso l'incontro di due esseri, la maggior parte delle altre civiltà riconoscono o persino lodano attraverso i poeti la potenza lacerante della passione, ma la contengono anche nei suoi effetti sociali.

desideri soggettivi come è stato detto — e, da parte loro, i figli accettano o persino sperano in un matrimonio endogamico «allargato» alle dimensioni di un riferimento culturale islamico comune, purché possano conoscere precedentemente il compagno e quindi sceglierlo in una certa misura. Non credo che soluzioni di quest'ordine siano semplice sincretismo — se s'intende con questo termine una specie di mescolanza instabile di elementi culturali eterogenei. Credo piuttosto che in casi simili ci si trova in presenza di *scelte* che producono combinazioni adeguate — o inadeguate — di tratti culturali appartenenti a due sistemi di valore diversi (cfr. nota 6).

Al di là delle «crisi», che esistono ma che si debbono ricollocare nel loro contesto, quando si considera il progetto familiare si constata che genitori e figli — e molto spesso nonni — costituiscono poco a poco un capitale e negoziano il loro inserimento nella società in cui risiedono. Esiste un gran numero d'indicatori di questa volontà di negoziare l'inserimento, e le migrazioni italiana e portoghese sono particolarmente rivelatrici al riguardo. Ancora oggi l'endogamia del villaggio o quella, allargata, di regione o di nazione mantengono la loro importanza. Esiste una corrente migratoria sub-regionale dell'Appennino di Parma e Piacenza, che si trova alla sua sesta generazione in Francia. Nonostante numerosi membri siano ormai di nazionalità francese da due o anche tre generazioni, l'endogamia caratterizza ancora (cfr. nota 5) più della metà delle unioni. Questo caso eccezionale è probabilmente legato al mestiere molto particolare e ad una tradizione montanara molto vivace, ma casi simili sono frequenti appena si esaminano attentamente le correnti migratorie originarie degli stessi villaggi e delle stesse zone, spesso montagnose. Se un buon numero degli oriundi della Valle di Comino (Lazio) si sono uniti a uomini o donne francesi, i matrimoni endogamici sono tutt'altro che scomparsi. Nel caso di matrimoni «misti», si italianizza il congiunto — segnatamente quando si tratta di una donna — con l'invio di un mazzo di fiori legato da un nastro verde, bianco e rosso. È accaduto che mariti francesi seguano la moglie in Italia aggregandosi al progetto di ritorno dei suoceri. In altri termini, esiste un simbolismo che si esprime eventualmente in termini di nazionalità ma che valorizza soprattutto le origini (cfr. nota 15).

Nel caso della migrazione portoghese, possono farsi constatazioni simili ma meno probanti perché si tratta di una migrazione molto recente. È dunque preferibile approfondire nel dettaglio i meccanismi d'inversione e di combinazione di tratti culturali ai quali si è già fatto riferimento. Si può prendere il caso di una giovane che ha raggiunto i suoi genitori in Francia dopo la fine della scuola elementare.

Ella era stata lasciata alle cure della nonna in compagnia della sorella minore, perché i genitori cercavano, stando soli a Parigi, di risparmiare il più velocemente possibile. Alunna eccellente, la bambina impone una sorta di scambio ai genitori: essi la condurranno con loro se finisce brillantemente i suoi studi in Portogallo. A Parigi, la ragazza vince una borsa di studio e si iscrive all'università, qualche anno più tardi, per studiare il portoghese. Contemporaneamente ella stabilisce un nuovo contratto morale con i genitori: questi non dovranno preoccuparsi ma ella intende vivere sola o in compagnia della sorella. L'individualizzazione — su uno sfondo di affetto estremamente pregnante: raggiungere i genitori e studiare, mentre lavora, la cultura d'origine all'università — compare attraverso una combinatoria di tratti culturali. La giovane dice in sostanza ai genitori: «rivendico la mia vita personale ma vi assicuro che saprò comportarmi». Questo non è tutto: i genitori non sanno decidersi a rientrare. Essi hanno acquistato con i loro risparmi un numero rispettabile di ulivi nel villaggio, ma vorrebbero risparmiare ancora, vorrebbero stare vicino alle due figlie. La maggiore dichiara la sua volontà di finire gli studi in Francia e di veder rientrare i genitori mentre possono ancora godere del risultato della loro migrazione. Ella arriva a convincerli perché riesce a sciogliere due situazioni contraddittorie: il ritorno non deve essere condizionato dalla protezione che, tradizionalmente, i genitori devono ai figli non ancora sposati. I tempi — e i sistemi culturali — sono cambiati. Il contratto diventa morale, l'interiorizzazione accompagna l'individualizzazione; i genitori possono rientrare perché hanno la parola della figlia. Il fondo della questione non è psicologico perché, su questo piano, la separazione fisica lascia aperte tutte le possibilità. L'importante è che la negoziazione sfoci esplicitamente su un riconoscimento reciproco nel quadro delle due società. La figlia assume, in Francia, la sua qualità di studentessa-lavoratrice e i genitori quella di proprietari coltivatori dopo circa vent'anni di emigrazione: sono migranti che ritornano «avendo fatto fortuna». Questa assunzione di ruoli sociali è possibile perché non vi è stata rottura della continuità. Può esserci una «crisi» ma non una rottura perché la giovane non rivendica forme di libertà che urterebbero i genitori e, in più, ella mantiene il legame culturale proseguendo studi che confermano la sua qualità di portoghese. La separazione può e deve farsi attraverso *inversioni di livello*: l'allontanamento spaziale è la condizione della continuità dell'affetto e di una doppia inserzione sociale ma le dominanti sono diverse per i figli e per i genitori. Questi ultimi rientrano nel villaggio in quanto «francesi» ma anche in quanto coltivatori. La figlia — nubile — non può seguirli: bisognerebbe che

ella rinunciasse al segno formale della sua libertà, l'alloggio personale. È vero che accarezza un progetto di ritorno ma, al di là della difficoltà di trovare lavoro con un diploma francese di lingua portoghese, questo ritorno non potrebbe avere altra destinazione che la città — Lisbona, Porto, Coimbra... — dove ella potrebbe continuare a mantenere la sua indipendenza.

Genitori e figli sanno in modo pertinente che quando, nel villaggio, vengono chiamati «i francesi», i compaesani hanno ragione. Non si può tornare indietro. Bisogna combinare tratti culturali privilegiando una delle due società anche se, in ambiti subordinati, possono comparire inversioni. Lo studio della cultura portoghese da parte della giovane è una di queste ultime. In tale ambito ella riconosce la superiorità delle origini ma il quadro che la racchiude rimane quello della sua affermazione personale secondo le rappresentazioni di idee e i valori della società francese. Frequentare l'università scegliendo una laurea in portoghese non equivale alla realizzazione di un progetto di mobilità sociale attraverso lo studio, come sarebbe avvenuto — almeno in teoria — se la famiglia fosse restata in Portogallo. Studiare la lingua e la cultura portoghesi in Francia deriva da una scelta individuale in ragione delle origini. Ma, al tempo stesso, l'eventuale ritorno è subordinato all'installazione in città, ossia al mantenimento della libertà soggettiva ottenuta a Parigi come risultato di una socializzazione francese.

Il terzo punto di queste considerazioni deriva dalle relazioni con i nonni. La questione ha due aspetti: i nonni possono non aver mai lasciato il villaggio oppure essere anziani migranti. Menzionerò soltanto il primo caso che tuttavia meriterebbe di essere sviluppato. In realtà, tutto è stato detto quando ho notato, a proposito del caso precedente, che la figlia è stata allevata durante l'infanzia dai nonni, ma che ella non intende rientrare nel villaggio. Ella ama i nonni, è in questo senso che bisognerebbe approfondire la questione, ma non intende vivere con loro o come loro<sup>8</sup>. Esaminerò in compenso il caso dei nonni che sono rimasti all'estero. Di solito essi non sperano — oggi — in un ritorno definitivo. La loro percezione dei due spazi di riferimento è doppia, essi sono migranti nei due sensi. Essi tengono ad

---

<sup>8</sup> Quando si arriva nelle società di origine, sia che si tratti dell'Italia o dell'Algeria, si constatano le tensioni che offuscano rapidamente il calore iniziale del ritrovarsi. Questo non significa che le relazioni siano spezzate ma che bisogna studiare con grande attenzione tutti i casi per vedere in che modo questi rientri, definitivi o no, possano essere negoziati in una società locale che si è evoluta nel tempo. Per il caso del rientro di alcuni giovani algerini v.: F. Lefort e M. Néry, *Emigré dans mon pays*, CIEM-L'Harmattan, Paris, 1985.

essere presenti nel villaggio ma tengono anche alla possibilità di ritornare regolarmente nella società in cui i figli e i nipoti stanno diventando autoctoni derivati da stranieri. Dopo circa vent'anni la speranza, economicamente realizzabile, è quella di passare una metà dell'anno nel villaggio e l'altra nella società in cui hanno lasciato i loro discendenti. Essi passano così grosso modo i sei mesi della bella stagione nel villaggio, dove vengono raggiunti, durante le vacanze, dalla famiglia. Una volta arrivata la stagione invernale i nonni ripartono per approfittare degli affetti e di una copertura sociale che giudicano più soddisfacente. Al di là della «crisi delle generazioni», che esiste, questo andirivieni — più o meno agevole a seconda delle correnti migratorie ma fondamentalmente testimoniato da ognuna — mostra che è stato valorizzato ciò che si perdeva e ciò che si guadagnava. Anche se molti aspetti della cultura d'origine hanno dovuto essere subordinati all'inglobante della nuova società — in particolare il quadro esplicativo della religione generalmente sfumato e disarticolato nei discendenti — i vecchi emigranti che si sono individualizzati sanno perché l'hanno fatto. Essi volevano far studiare i loro figli, sapere che sarebbero stati curati meglio in caso di bisogno, e speravano che questi «(non) riuscissero (più) come il loro padre» — secondo l'espressione di Mohammed — ma che raggiungessero, nei limiti spesso troppo stretti della società di residenza, la condizione di operaio in un'economia che sembrava loro più sviluppata di quella d'origine<sup>9</sup>. In questo senso, la loro migrazione è una riuscita anche se sperimentano lo sfruttamento e l'esilio<sup>10</sup>.

I nonni muoiono, bisogna allora scegliere il luogo dell'inumazione. Nel caso maghrebino i cadaveri sono molto spesso inumati nel villaggio, sia che la famiglia abbia i mezzi per pagare le spese del trasporto, sia che una colletta permetta di riunire i fondi necessari. Lo stesso vale per l'emigrazione africana, generalmente islamizzata. Per le emigrazioni di lingua latina, avvengono due cose molto importanti perché si mettono in moto due registri diversi. Il caso italiano è il più completo dal punto di vista delle famiglie ma esso riassume anche le scelte compiute dalle famiglie portoghesi e spagnole. Quando i nonni hanno espresso la volontà di essere inumati nel villaggio, le famiglie — eventualmente aiutate dalle collette — rispettano questa volontà. Tale inumazione suppone che si riconosca l'importanza delle

---

<sup>9</sup> *Journal de Mohamed, op. cit.*

<sup>10</sup> A. Sayad, «El Ghorba: le cycle de l'émigration», *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 1975, No. 2.

sepulture e coincide, quasi sempre, con la presenza di una parte della famiglia nel villaggio. Negli altri casi i vecchi migranti sono sepolti all'estero. Spesso quelli che sperano di essere inumati nel villaggio lasciano una somma di denaro per questo scopo. Il caso non è soltanto testimoniato in Europa ma anche negli USA dove la somma necessaria può raggiungere i cinquemila dollari (1985). Ecco un'altro segno dell'individualizzazione e della correlativa disaggregazione dell'inglobante religiosa del passato. Ma non bisogna arrestarsi a quest'unico aspetto delle cose: al tempo stesso, ecco la ricostituzione, attraverso altre vie — moderne e individualiste — di una certa forma di trascendenza. Nell'Italia centrale il prezzo della costruzione di certe tombe di migranti raggiunge somme che permetterebbero il restauro e l'ammodernamento della vecchia casa di famiglia. Accade anche che un trofeo sportivo commemori il ricordo dello scomparso. Quest'ultimo caso è senza dubbio eccezionale ma è molto comune che i nipoti scortino la salma fino alla chiesa e al cimitero del villaggio. Nell'Appennino di Parma e Piacenza si sono dovuti ingrandire i cimiteri che, se non vi fossero stati questi particolari ritorni, avrebbero dovuto essere abbandonati. Ne deduco, sul piano delle famiglie, siano esse italiane, spagnole o portoghesi, una volontà di radicamento ctonio.

Queste inumazioni sacralizzano, in una certa maniera, la terra delle origini perché i discendenti, anche se hanno ormai un'altra nazionalità, vi si riconoscono. I riferimenti ctoni non devono essere compresi nel modo dei classici greci o latini, non si tratta di luoghi privilegiati che permettano l'accesso o la comunicazione con gli Inferi e le loro divinità. In perfetto accordo con il processo di individualizzazione, il contatto con la terra delle origini è una scelta, non un'emanazione inerente all'ordine religioso del cosmo. La continuità delle sepulture consacra il localismo che, d'altra parte, è espresso dal rifiuto ostinato di vendere i campi — ormai spesso incolti in Italia — e dalle cure fornite alle case ereditate o costruite di recente<sup>11</sup>. L'importanza dell'agricoltura è naturalmente diversa a seconda delle zone di origine e delle nazioni da cui provengono i migranti, ma vi è un fenomeno generale ormai ben delineato. Anche se i discen-

---

<sup>11</sup> Alludo alle zone di montagna che sono generalmente il luogo dei minifondi. Bisogna senza dubbio distinguere tra immigrati-emigrati provenienti dalle pianure, generalmente abitate da salariati agricoli non proprietari e gli immigrati-emigrati mini-proprietari. Sembra che questi ultimi si considerino migranti più spesso dei primi e, a maggior ragione, gli immigrati-emigrati che provengono dalle città. Non conosco studi sociologici che approfondiscano questa constatazione e i suggerimenti storici contenuti nell'opera fondamentale di F. Braudel.

denti cambiano di nazionalità, non abbandonano l'eredità: si può arrivare al paradosso di interi gruppi di casolari che sono proprietà di stranieri. L'eredità produce isole straniere di diritto privato, radicate nel territorio dei comuni italiani, spagnoli o portoghesi di cui erano originari i nonni. In questo quadro, la considerazione delle sepolture permette di constatare combinazioni di tratti culturali molto significativi<sup>12</sup>.

Nel 1985, alcuni giorni prima della festa dell'Assunzione (15 agosto) era possibile assistere, in un gruppo di casolari dell'Appennino di Parma e Piacenza, ad una giornata che condensava e riorganizzava una serie di rituali abitualmente distinti. I migranti festeggiavano, durante le ferie, il santo patrono del villaggio la cui festa era celebrata in ottobre fino a qualche anno fa. Di mattina aveva luogo la festa del santo, distinta dalla messa e dalla processione. Nel pomeriggio aveva luogo la visita ai morti, riferita esplicitamente all'impossibilità di compierla il due novembre. Tutte le famiglie depositavano mazzi di fiori sulle tombe. La sera, si riprendeva la festa del santo patrono: luminarie e ballo. Qualche giorno dopo, la festa dell'Assunzione avrebbe permesso all'insieme degli abitanti dei casolari che compongono la parrocchia di ritrovarsi tutti insieme e di pranzare in famiglia riunendo i diversi rami residenti nei casolari o anche in comuni diversi. Questo incentramento sul casolare con la successione di due feste del calendario accompagnate qualche giorno più tardi dalla riaffermazione delle relazioni spaziali e familiari in occasione dell'Assunzione, conferma e ribadisce quanto è stato detto a proposito dell'endogamia allargata. Festa del casolare e festa della parrocchia riuniscono, a livelli diversi, soggetti che si frequentano anche a Parigi. Se la migrazione ha attenuato gli scambi di violenza tradizionali tra giovani appartenenti a casolari, a parrocchie e soprattutto a comuni diversi, questa serie di feste rituali in occasione delle ferie fa rivivere tanto i particolarismi quanto le occasioni di scambio. Il fatto che si visitino e si commemorino anche i morti conclude questa riorganizzazione e questo inglobamento della cultura della società di origine a partire dall'affermazione volontaria dei riferimenti ctoni. Al tempo stesso, sempre durante il mese di agosto, esistono altre due feste, civili e non religiose. I migranti si riuniscono tra gente di mestiere e attribuiscono una medaglia d'oro al più anziano di loro, ormai in pensione. Essi affermano anche la loro riuscita personale e di gruppo condensando le due zone di riferimento. D'altra parte tut-

---

<sup>12</sup> Les Scaldini, *op. cit.*

ti i comuni organizzano una festa dell'emigrante, che riunisce tutti gli abitanti delle frazioni e dei casolari, siano essi residenti annuali o residenti estivi in ferie o pensionati che vi soggiornano durante la bella stagione. In altre regioni — il Lazio per esempio — a questa festa offerta dai paesi, i migranti rispondono con un'altra festa: un pasto comune o anche uno spettacolo di cui pagano le spese. Il mese di agosto, segnato da questi diversi rituali, indica che il localismo, valorizzazione della località, prende una dimensione profonda e disegna una forma particolare, moderna, dell'esigenza di una trascendenza. Benché si sia definitivamente optato per la società di residenza — la società francese in questo caso — durante le ferie si invertono le priorità abituali e ci si rassicura riguardo alle origini. Si scongiura così l'anomia e si costituisce un gruppo culturalmente coerente, un «noi» sociale, garantito da rituali collettivi che inglobano e ordinano le esperienze singolari. Questo caso è tutt'altro che unico e nemmeno soltanto italiano.

A Parigi, l'espressione di questo «noi» è molto concreta. Essa passa attraverso le relazioni intergenerazionali e le reti di villaggio che permettono la realizzazione del progetto familiare. Senza dubbio il caso degli italiani, che molto spesso sono riusciti a diventare imprenditori o commercianti, non è quello degli spagnoli o dei portoghesi che hanno raggiunto questa indipendenza relativa in numero proporzionalmente inferiore. È certamente più semplice, per un padre italiano, «sistemare» i figli trovando loro un lavoro, che per un padre spagnolo o portoghese e, a maggior ragione, per un padre che derivi da una corrente migratoria maghrebina. A questo riguardo, la forza delle reti familiari e di villaggio è sintetizzata, fondendo insieme tutte le migrazioni, dal rifiuto di credito bancario. Intendo con questa formula l'importanza che si deve riconoscere ai legami reciproci di fiducia che permettono tutti i gradi dell'aiuto mutuo. Evidentemente gli immigrati conoscono molto bene il sistema bancario e lo utilizzano ma, parallelamente, hanno il loro proprio sistema di prestito. In questo quadro essi conoscono, è evidente, tutti gli imprevisti e i trabocchetti che possono presentare, tra compaesani, le diverse forme di usura e di circonvenzione. Ma se questo è il gioco normale — nel senso durkheimiano del termine — degli interessi, è molto importante constatare che esistono anche prestiti senza interessi. Essi possono raggiungere, nei casi italiano e portoghese, cento, trecento, cinquecentomila franchi per periodi che superano a volte i dodici mesi. Essi sono garantiti non tanto dalla parola del compaesano, ma dal fatto che questo fa parte di una famiglia integrata in una rete di villaggio mantenuta e attualizzata. In questo caso, le banche

servono da salvadanaio e la vera attività economica avviene attraverso le reti informali che includono, naturalmente, la possibilità di trovare lavoro ai giovani che ne hanno bisogno. Da questo punto di vista, si è lontani dall'apprezzamento di «arcaismi economici» spesso effettuati sulle PMI degli «stranieri». In effetti queste imprese sono estremamente flessibili e giungono a rispondere a domande specifiche in qualità e quantità. Esse sono fragili, senza dubbio, ma non affatto più delle altre: anzi, probabilmente, esse lo sono meno per il fatto della loro relativa indipendenza nei confronti del credito bancario. Le reti di villaggio basate sulla fiducia non sono «arcaiche» e non sono nemmeno «post-moderne». Sono radicalmente altre perché rinnovano, con una combinatoria di tratti culturali, l'eredità di un passato perfettamente vivo anche se non è, o non è più, comune ad ogni corrente migratoria presa come insieme<sup>13</sup>. La migrazione italiana mostra che questo processo implica tre generazioni: la generazione zero che è quella degli imprenditori, di fatto o in potenza; quella dei loro genitori, generazione meno uno, che hanno messo loro il piede nella staffa con il proprio inizio di individualizzazione attraverso la scelta di partire, e la generazione più uno, quella dei figli che si fanno studiare ed ai quali si trova lavoro. La questione delle sepolture ingloba e ordina il senso di tutto ciò, nelle due società. Ancora una volta, il caso non è soltanto italiano.

Ho esaminato fino a qui l'insieme dei riferimenti etnici e delle loro manifestazioni a Parigi, dal punto di vista delle famiglie e delle relazioni intergenerazionali, ma vi è un altro aspetto di tale questione cui bisogna almeno accennare. Al di là della volontà familiare di riconoscere o anche di creare origini etniche, si delinea una manifestazione del «noi»: i migranti si riuniscono per esigere dallo Stato un trattamento sociale dei cadaveri. Il caso portoghese è qui più significativo del caso italiano o spagnolo. Gli spagnoli reclamano aiuti affinché il rimpatrio delle salme non pesi per intero sul bilancio familiare; gli italiani hanno ottenuto — attraverso le Regioni — l'allocazione di alcune somme<sup>14</sup> ma i portoghesi del Loiret, riuniti in associazione, hanno chiesto all'allora Presidente della Repubblica,

---

<sup>13</sup> S. Palidda, con la collaborazione di M. Catani, *L'imprenditorialità degli immigrati italiani in Francia*, rapporto presentato al Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale, Roma, giugno 1985.

<sup>14</sup> Queste somme variano da Regione a Regione. Due questioni si pongono: l'armonizzazione dell'aiuto finanziario sul piano nazionale e, eventualmente, un carico totale delle spese in certe condizioni che eviterebbero abusi e anche frodi. Le associazioni diventano portavoce delle famiglie.

Ramalho Eanes, in occasione di una visita ufficiale a Parigi, che lo Stato portoghese si facesse carico del rimpatrio della salma. In questo modo, i migranti portoghesi sembrano voler estendere a tutta la migrazione un rituale e un simbolismo fino allora riservati ai soldati morti sul campo di battaglia. Da questo punto di vista, anche i migranti rappresenterebbero la propria nazione e non più, come è accaduto fino ad ora, soltanto il loro interesse particolare. La migrazione si erige a categoria sociale nazionale, non a fatto unicamente privato.

Tralasciando un'analisi di questa rivendicazione e della sua eventuale legittimità, bisogna almeno notare l'importanza del fatto associativo. Al di là dell'azione delle famiglie in occasione del rimpatrio della salma, appare — a questo punto del ragionamento — l'importanza dell'affermazione collettiva in vista del trattamento sociale del cadavere. Le associazioni di immigrati sollevano la questione di un riconoscimento sociale, totalizzante della migrazione fino ad ora considerata soprattutto come addizione puramente contabile di scelte personali. La questione di fondo per un'esatta comprensione della migrazione in Francia risiede nello sviluppo reale del movimento associativo<sup>15</sup>.

Si constata, sul piano familiare, i successi del progetto intergenerazionale che sono — per se stessi — fenomeni transnazionali. Alludo a quelle inumazioni e, in via secondaria, a quegli investimenti immobiliari nei due territori nazionali di cui ho già parlato. Le frontiere appaiono, da questo punto di vista, non come compartimenti stagni ma come ostacoli che vengono dominati nel rispetto della legislazione o, quando ce n'è bisogno, contro di essa: basta pensare ai trasferimenti di capitale. Ma le associazioni arrivano molto più lontano su questa via del transnazionale o, se si vuole, del micro-internazionale. La richiesta dei portoghesi del Loiret mostra che le

---

<sup>15</sup> M. Oriol et al., *Les variations de l'identité: pour une approche multidisciplinaire des sentiments d'appartenance chez les jeunes Portugais en France*, ATP Internales 054, Nice, CNRS, 1983. A. Cordeiro et al., *Enfermement et ouvertures. Les associations portugaises en France*, Paris, CEDEP, 1986. Per l'associazionismo italiano, vedi gli articoli di G. Campani e M. Cattan in *Etudes Méditerranéennes*, «Les réseaux associatifs des immigrés en Europe Occidentale» Centre Interuniversitaire d'études méditerranéennes, Université de Potiers, fasc. No. 9, 1985. L'associazionismo degli immigrati maghrebini o anche quello degli africani e degli oriundi dei Dipartimenti francesi d'oltremare presenta caratteristiche molto diverse. A volte è legato alla vita politica della Stato nazionale d'origine, a volte ad istanze religiose e, comunque, assume aspetti molto particolari. Tuttavia l'affermazione di sé, lo sforzo per far riconoscere il «noi» sono evidenti. Non vi è che da considerare da un lato il rifiorire dell'islam e, dall'altro lato, l'abbondanza di iniziative culturali — teatrali, giornalistiche, radiofoniche, musicali — dei giovani originati da queste correnti migratorie. La fragilità e la breve durata di numerose di queste iniziative sono note ma se ciò indica una difficile ricerca di un'espressione socialmente recepibile, non vi è dubbio che la volontà di affermazione è lungi dall'essere effimera.

associazioni si pongono come interlocutrici di due Stati nazionali dato che si sviluppano in due società. Esse costituiscono un elemento superiore alle due nazioni perché rappresentano, *in corpore*, destini che non sono più individuali ma che rappresentano l'affermazione di un «noi» totalizzante. Semmai le associazioni fondate dagli stessi immigrati — diverse da quelle fondate dalle chiese, dai partiti o dai sindacati che emanano dalla società di origine — sono state associazioni di difesa nel senso corrente del termine, di fatto, da qualche anno (recepimento della legislazione europea per gli italiani e regionalizzazione; rivoluzione dei garofani, 25 aprile 1974, in Portogallo; morte di Franco, 1976, per gli spagnoli), esse sono in primo luogo associazioni che affermano le origini comuni. Esse negoziano, da un lato e dall'altro della frontiera, il riconoscimento sociale dei loro membri. A questo riguardo, è importante sottolineare che l'adesione è generalmente familiare e non individuale: questo fatto pone immediatamente sulla via dell'importanza unanimemente riconosciuta alle reti di parentela e di villaggio che hanno dato slancio a questo associazionismo.

Oggi le associazioni sono rivolte verso la via comunale in Francia e, evidentemente, verso quella della nazione d'origine. Esse hanno una forte influenza, attraverso i loro aderenti, sulla vita economica e culturale delle due zone di riferimento e diventano forze con le quali gli eletti e i notabili locali devono contare. A causa dell'anzianità dell'immigrazione italiana si arriva, in certi casi, a combinazioni di tratti giuridico-formali e ideologico-culturali particolarmente significativi. Un eletto locale, di nazionalità francese evidentemente, è il presidente fondatore di un'associazione di italiani. Egli si serve del suo status per vegliare sugli interessi dell'associazione e dei suoi membri. Se dal lato francese la nazionalità può aiutarlo nel compito, può accadere che il Consolato italiano gli contesti la nazionalità francese. Interviene allora il presidente in esercizio che, essendo un piccolo imprenditore, non ha avuto bisogno di cambiare nazionalità. In questo modo le negoziazioni con le autorità francesi sono condotte da un francese e quelle con le autorità italiane, in Francia o in Italia, sono condotte da un italiano. All'interno dell'associazione queste differenze non hanno senso: essa è stata fondata dagli «oriundi di...». La coesione è dovuta alle origini e alle reti di villaggio, non alla nazionalità che è invece puramente funzionale. L'adesione familiare è intergenerazionale e le negoziazioni con i rappresentanti delle due «potenze pubbliche» hanno come risultato il soggiorno dei nonni in una città termale regionale, le settimane bianche a riduzione per la generazione zero di cui fanno parte i presidenti e i corsi di lingua, le colonie e gli scam-

bi delle classi per la generazione più uno. Le attività dell'associazione comprendono, come ci si può aspettare, balli e spettacoli nelle due zone di residenza — ecco come si manifestano i doni e i contro-doni del «noi» che chiede e ottiene il proprio riconoscimento — ma esse consistono anche nell'istruzione delle pratiche amministrative individuali o, d'altra parte, nello studio delle possibilità di gemellaggio tra comuni o di settimane commerciali italiane in Francia. Lo stesso vale, *mutatis mutandis*, per le associazioni portoghesi. Dal punto di vista delle combinatorie di tratti culturali, le associazioni sono, questa volta, isole straniere in terra francese. Qui, in ambiti subordinati poiché la volontà di gettare radici in Francia è globalmente provata, l'insieme delle famiglie inverte tuttavia le priorità e dà la superiorità alle origini mostrandosi perfettamente capace di negoziare il suo riconoscimento totalizzante nelle due società.

È così che, da parte mia, intendo l'aggettivo «transnazionale». Colgo le situazioni che esso indica attraverso l'interazione. Questa appare in occasione di combinatorie intergenerazionali — adeguate o inadeguate — di tratti culturali derivanti da due sistemi di rappresentazione di idee e di valori. Quando si esamina il materiale che ho appena riassunto, ci si accorge di essere al di là del senso e dell'efficacia delle frontiere secondo l'ideologia che abbiamo ereditato dal XX secolo. I milioni di immigrati-emigrati che vivono oggi in Europa sono portatori di un'esperienza e di riferimenti bilaterali. Non si tratta di intraprendere, qui, un tentativo di definizione del senso di parole come «multiculturale», «biculturale» e tante altre... Dal punto di vista empirico, è chiaro che, con tempi e movimenti che bisogna studiare caso per caso, tre generazioni fanno riferimento a due società. Senza alcun dubbio la generazione più uno conosce molto male la lingua dei nonni e *a fortiori* la loro cultura che le arriva filtrata dal sociocentrismo della scuola e della società francese. Malgrado tutto, questi giovani hanno riferimenti bilaterali. Se attribuiscono superiorità alla società francese e al suo sistema di valori, così come sembra dalla loro scelta di residenza anche nei casi in cui essi rinunciano alla nazionalità francese *jus solis*, si è appena visto che le inversioni di priorità sono frequenti e significative. I riferimenti bilaterali sono orientati e reversibili a seconda delle considerazioni e delle scelte. Esse non sono soltanto l'occasione di confronti e di tensioni ma anche la materia stessa delle negoziazioni e delle combinazioni. Non è possibile ridurre questi riferimenti a fedeltà esclusive. Il principio direttivo è — per le tre generazioni — la realizzazione di sé e il divenire personale.

Avendo così esaminato la *bilateralità orientata dei riferimenti*,

resta da considerare il principio direttivo: il divenire personale. Nella maggior parte dei casi i diversi Codici di nazionalità fanno coincidere *jus sanguinis et solis*. Le migrazioni spezzano questa unità e le legislazioni degli Stati europei tendono, in modi diversi, a suddividere la situazione. I Governi puntano al controllo della doppia nazionalità: alcune convenzioni stipulano che i ragazzi debbono effettuare il servizio militare nell'una o nell'altra nazione. Anche se la stragrande maggioranza dei figli di stranieri nati in Francia accetta lo stato di fatto e non rinuncia alla nazionalità francese *jus solis* — nonostante alcuni lo facciano (cfr. nota 2) — il nocciolo della questione è diverso. Essi vorrebbero disporre delle due nazionalità avendo così la possibilità di accedere alla funzione pubblica nei due Stati. L'antica aspirazione delle classi popolari alla mobilità sociale attraverso l'impiego nello Stato, nel nostro caso indicatore sicuro della superiorità attribuita al progetto personale che subordina i due Stati nazionali, è confermata dalle attuali difficoltà nel trovare lavoro.

Sarebbe insufficiente arrestarsi agli aspetti psicologici e puramente soggettivi di una tale rivendicazione. Senza dubbio essa, per parlare in senso proprio, è sovversiva rispetto alla legislazione attuale ma si appoggia ad una realtà sociale sul piano dei fatti e su quello delle idee e dei valori. Da un lato, anche se l'orientamento fondamentale deriva alla società di residenza, è vero che i giovani nati da stranieri fanno riferimento anche dalla società della quale sono oriunde le due generazioni precedenti; d'altra parte, dal punto di vista delle idee e dei valori — è un livello affatto diverso — tale doppio riferimento indica che questi giovani si situano all'apice dell'individualismo moderno (cfr. nota 1, «Lexique»). Si tratta di soggetti-agenti che, anche se si considerano in alcuni momenti membri di una comunità (il «noi» del villaggio o il «noi» associativo, già molto diverso dal primo il quale, a sua volta, è stato ideologicamente destrutturato dalla scomparsa del periplo), sono «essenzialmente non sociali» (*id.*) perché subordinano al loro progetto — nella misura delle possibilità offerte dalle due società — i due Stati nazionali. I figli di stranieri indicano così una realtà sociale di cui bisognerà tenere conto perché, nei fatti, questa presenza nei due Stati nazionali esiste attraverso il doppio inserimento nelle due società e zone di riferimento. L'Europa del Mercato Comune, con i suoi funzionari internazionali e la sua libera circolazione dei lavoratori, prefigura — in una certa misura — le soluzioni che ci si può attendere. Lo stesso vale per il nuovo permesso di residenza francese, che, dopo dieci anni di soggiorno, permette di andare e venire senza timore di essere respinti alla frontiera. Ma la questione sollevata dalla dissociazione di *jus sanguinis*

*et solis*, con lo scopo di ottenere una nazionalità piena nei due Stati, è di un livello totalmente diverso. L'inglobante — succedaneo della trascendenza religiosa — non è più lo Stato nazione, e nemmeno la società variegata, ma il divenire personale. Le migrazioni economiche moderne hanno esteso al pianeta la mobilità fisica di una ricerca della realizzazione di sé: questo sparpagliamento dei destini individuali è il prodotto dell'individualizzazione. Questa comporta oggi un cambiamento di livello. Al di là della ricerca del benessere che compia la realizzazione personale, l'eventualità spesso citata di una sempre possibile nuova migrazione raggiunge la dimensione del valore: il divenire personale dell'individuo morale. Quest'ultimo è, con un riferimento storico, *legibus solutus* — affrancato da ogni legge — come il Re. Ecco l'ultimo stato dell'antica trascendenza: essa si mantiene nei limiti di una vita umana che si sforza, nel migliore dei casi, di mantenere un progetto familiare intergenerazionale attraverso la creazione volontaria di riferimenti ctoni. Questi sono destinati a sfumare nel tempo ma proprio come la continuità derivante da tre generazioni che hanno legami con due società alle quali esse partecipano, è difficile ignorare l'interazione delle identità collettive che ne discende, come anche l'individualismo estremo che la fonda.

MAURIZIO CATANI

(traduzione dal francese di Consuelo Corradi)

## **A proposito di lavoro e della sua definizione**

### **Premessa o delle ragioni di un interrogativo**

Riferirsi all'esperienza di lavoro non è mai stato, con ogni probabilità, un'operazione concettuale sicura ed univoca. Soltanto in coincidenza con l'affermarsi della produzione industriale diretta capitalisticamente tale operazione ha assunto in qualche modo un ruolo forte di orientamento operativo e conoscitivo.

In considerazione di ciò non ci si può stupire del fatto che a volte emergano elementi di perplessità ed incertezza rispetto a tale esperienza. Anzi si può ritenere che tale emergenza rappresenti una sorta di indicatore delle tensioni in atto e delle possibilità di trasformazioni presenti nella realtà, da una parte, e della eventuale inadeguatezza degli schemi concettuali di rappresentazione disponibili, dall'altra.

Ci si deve chiedere allora se davvero la crisi di orientamento rispetto all'esperienza lavorativa sia di per sé funzione della diminuzione dei compiti da svolgere o della loro minore importanza individuale e sociale. O se invece tale crisi non corrisponda al fatto che si sarebbe lisata, sia a livello economico-organizzativo che a quello comportamentale, la capacità della grande fabbrica e del lavoro industriale di proporsi come modello di quella esperienza. Non è quindi di poco rilievo che al loro posto si presentino una molteplicità di forme lavorative, mentre le attese e prospettive di significato connesse al lavorare non sembrano più scontate ed univoche.

In questa direzione muovono importanti trasformazioni oggettive come il decentramento produttivo, il tempo parziale ed il lavoro a domicilio, ma anche la stessa ridefinizione delle dimensioni dell'unità produttiva, le profonde innovazioni tecnologiche, le trasformazioni organizzative ed il ruolo crescente della produzione di servizi.

In siffatto contesto l'immagine dell'esperienza lavorativa diventa meno semplice e lineare. Infatti il suo rilievo diretto ed uniforme, per ciò che di condizionamento e stimolo deriva dalla sue caratteri-

stiche concrete, tende a venire meno, mentre il senso morale e politico del riferirsi ad essa non risulta più ovvio.

Sono indicati così gli elementi di fondo dei quali una rinnovata riflessione sul *lavoro* non può non tenere conto: a) il carattere *oggettivo* delle trasformazioni in corso e già avvenute, b) il ruolo nuovo o rinnovato, comunque centrale, che viene ad avere la *soggettività*.

È appena necessario notare che non si tratta di disporsi alla rilevazione e comprensione di quelle trasformazioni, per un verso, e della soggettività ad esse riferita (in qualche modo), per un altro: dopo tutto questi sono due percorsi molto frequentati dagli studiosi, senza che però si sia aggiunto alcunché di significativo per una più articolata comprensione del fare lavorativo. C'è invece da chiedersi se e come sia possibile stabilire un nesso esplicativo fra i due ordini di fenomeni indicati, ordini che sono radicalmente eterogenei, tanto da far dubitare della riuscita dell'operazione e da far ritenere più semplice e coerente rinunciare ad essa. L'interrogativo può essere formulato così: è possibile definire il fare lavorativo in modo tale che ne risultino contemporaneamente e contestualmente considerati l'oggettività delle modalità operative e la soggettività delle attese e proiezioni di coloro che quelle modalità mettono in atto?

Il presente contributo vuole essere una risposta diretta, anche se ancora parziale e schematica, rispetto a questa domanda. Il discorso si svilupperà innanzi tutto delineandone meglio la portata; ci si riferirà quindi a quelli che sembrano essere gli indizi a disposizione per trovare delle risposte attendibili; si cercherà di realizzare un loro approfondimento attraverso un tentativo di sistematizzazione analitica, per giungere infine a quelle che appaiono come le linee di una possibile soluzione.

## 1. Ambito problematico

È utile procedere cercando di precisare la portata di quanto si è appena domandato, cosicché possa riuscire più agevole la costruzione di una risposta. Si tratta innanzi tutto di circoscrivere il significato dell'espressione *oggettività* che si è utilizzata con riguardo alla concretezza della lavorazione.

Normalmente questa espressione viene utilizzata per indicare elementi fisici come gli utensili, i materiali, gli impianti, e si giunge ad includere per quel tanto di sistematicità e tecnicità che si riconoscono loro le modalità organizzative secondo cui l'attività lavorativa si dispone. Nel presente caso ci si riferirà esclusivamente a quest'ulti-

me modalità. Così facendo si restringe l'ampiezza del campo e soprattutto l'*oggettività* risulta strettamente connessa con le percezioni e strategie dei soggetti interessati alla lavorazione — soggettività —. Questa assunzione, non sembra di per sé illegittima, anche se rimane da approfondire quale sia il rapporto fra il carattere oggettivo delle modalità organizzative e quello degli elementi fisici.

Fatta questa prima precisazione si delinea l'opportunità di una seconda. Sembra infatti di poter affermare che nella letteratura sia costantemente presente un contrasto a proposito del concetto di *lavoro*: da una parte con esso ci si riferisce al momento centrale dell'esperienza di autodeterminazione e costruzione dell'uomo in quanto specie; dall'altra tale indicazione finisce per concentrarsi esclusivamente sul connotato di esperienza individuale. Per questa via rimane escluso un aspetto importante della dinamica riferita al *lavoro* quale è quello della valutazione sociale dell'attività svolta; salvo farlo rientrare come qualcosa di estrinseco, utile a sanzionare dall'esterno, ma nient'affatto costitutivo della sua intima realtà. L'esito è che quanto più consistenti appaiono i risultati e le possibilità del fare lavorativo tanto meno si riesce a cogliere le connessioni fra le concrete esperienze di quel fare e le generali (forse anche generiche) proporzioni del «lavoro umano» indicate sopra con i termini *autodeterminazione ed individualità*. Come collegare allora tali indicazioni con le concrete situazioni lavorative in cui il carattere individuale gioca un ruolo secondario come accade in fabbrica o negli uffici od infine nei servizi proprio attraverso lo sviluppo delle modalità organizzative sopra richiamate? Sembrerebbe di dover concludere che quanto più il fare lavorativo si concretizza come un fare socializzato, tanto più riesce chiaro che da esso e da questo suo tratto — socializzazione — si producono le possibilità di realizzare in ogni suo particolare e nel suo insieme la società, tanto meno si può fare riferimento ai suoi caratteri di autodeterminazione ed individualità a meno di non cadere in rappresentazioni parziali ed ideologiche, comunque gratuite. La conseguenza di tutto ciò è che o restano fuori della portata esplicativa proprio quelle trasformazioni organizzative, o, al contrario, condizionati da esse si abbandoni il riferimento al *lavoro*.

Ora, posto che il fare lavorativo sia ancora in qualche modo rappresentativo di momenti importanti della dinamica sociale, l'ipotesi che si può formulare è che siano le modalità concettuali con cui esso è rappresentato e collegato ad altri aspetti di quella dinamica, a confonderne le possibilità di interpretarlo. Ci sarebbe bisogno allora di pensare e controllare una definizione metodologicamente più attenta, senza nessuna pretesa di nuove proclamazioni di presunte centra-

lità, ma cercando soprattutto che essa risulti congrua rispetto alle trasformazioni registrate ed in atto e capace di una loro rappresentazione soddisfacente sul piano analitico.

Dopo le rapide considerazioni esposte non si tratta di produrre una analisi sistematica della relativa letteratura, anche se è un programma di studio che aspetta in buona parte di essere svolto; è utile invece richiamare sinteticamente alcuni contributi rappresentativi della situazione di blocco che si è sottolineata. In questa direzione il caso più emblematico è quello di Braverman (1974/1978). La definizione di *lavoro* è un elemento fondamentale del suo costruito tematico. Così, da una parte, «il lavoro che trascende l'attività puramente istintiva costituisce... la forza che ha creato l'umanità e con la quale quest'ultima ha creato il mondo quale noi lo conosciamo» (ibidem, p. 49). Dall'altra però l'A. si riferisce al «lavoro» come ad «una funzione naturale» (ibidem, p. 279); in essa con lo sviluppo sociale «l'unità di pensiero ed azione, d'ideazione ed esecuzione, di mano e cervello... viene... attaccata da una dissoluzione sistematica.. il fattore soggettivo del processo lavorativo viene ora relegato fra i suoi fattori oggettivi inanimati» (ibidem, p. 169). È difficile evitare di concludere che prospettando così la situazione si vanifica la possibilità di trattare insieme i due termini del problema.

Ma ciò che in Braverman può apparire come l'esito di una certa approssimazione in altri studiosi risulta particolarmente chiaro e consapevole, evidenziando quello che può essere considerato un vero e proprio blocco teorico. Questo sembra essere, per esempio, il caso del contributo di Marcuse sui «fondamenti del concetto di lavoro nell'economia politica» (1933/1969).

Il punto focale sta ancora una volta nel fissare «il lavoro come prassi specifica della presenza umana nel mondo» (ibidem, p. 153). Esso non è né l'attività gratuita (in ciò il suo carattere di *necessità* e la differenza con il gioco), né soltanto il circoscritto comportamento di produzione materiale; esso è invece sostitutivo di tutta l'esistenza proprio come processo storico. Da qui la conseguenza che la ragion d'essere di questo fare (la sua specifica *necessità*) non è un che di esterno ad esso (i bisogni), ma il proprio svolgimento della capacità umana di progettare e realizzare la sua stessa esistenza. In questo ambito rientrano facilmente non solo le attività dirette alla produzione di beni come il cibo e gli indumenti, ma anche quelle finalizzate ad interventi come il comunicare, l'insegnare, lo studiare, il conservare ed il ricercare.

Marcuse si rende conto che questo doppio riferimento al *lavoro* come attività di autoproduzione e come attività necessitata può fa-

cilmente rinchiuderci all'interno della precezione-proiezione del soggetto individuale, cosicché uno stesso fare può essere considerato indifferentemente autorealizzazione ed alienazione. Per evitare questo esito avverte che il carattere del lavoro non dipende dall'«arbitrio dell'individuo o di un insieme di individui» (ibidem, p. 178) ed introduce la nozione di «ordinamento gerarchico dei modi della prassi» (ibidem, p. 179); da esso deriva una sorta di graduatoria fra attività più o meno costrittive o più o meno liberanti. Ad attivare questo ordinamento delineandone via via le relative posizioni nel tempo e nello spazio sarebbe il meccanismo della «divisione del lavoro».

Da tutto ciò consegue che una valutazione adeguata del fare lavorativo non può limitarsi alla semplice descrizione del procedimento operativo prescindendo dalle indicazioni che derivano dalla struttura sociale. Ma soprattutto consegue che tale struttura rappresenta il vero e proprio codice informatore delle diverse modalità che l'attività lavorativa viene assumendo. Così la definizione del concetto di *lavoro* coglie certamente l'adoperarsi consapevole riferito all'oggettività di vario tipo che circonda il soggetto al fine di realizzarne l'esistenza in quanto centrata su se stessa — autoriferita —; ma ciò non basta dal momento che quella definizione si specifica in precise dimensioni di spazio-tempo (si potrebbe dire che viene tolta dall'idealismo che ancora la caratterizzerebbe) solo quando se ne siano definite le condizioni di necessità sociale. Lo spostamento di fuoco che ne risulta è parecchio consistente: l'oggetto della ricerca non può più essere semplicemente il «significato del lavoro», come essenza, ma il trasformarsi o meno dei referenti sociali che lo informano.

Il contributo marcusiano ha certamente il merito di aver reso concettualmente esplicito questo passaggio; si deve dire però che esso non va al di là di questo punto, si limita cioè ad *accennare* alla presenza dell'«ordinamento gerarchico», ma non ne approfondisce mai il ruolo concreto. Così si può dire che viene a mancare esattamente la possibilità di analizzare le modalità attraverso cui l'attività lavorativa si trasforma mentre rimane ancora fuori portata la possibilità di focalizzare l'intreccio concreto fra attività diretta alla produzione delle condizioni materiali di esistenza e strutturarsi dei rapporti sociali come rapporti di autorità-potere.

È significativo infatti che il riferimento alla «divisione del lavoro», come meccanismo regolatore di tutto ciò, è introdotto soltanto nelle ultimissime pagine come «dato di fatto» annotando che «questa parzialità essenziale (la divisione del lavoro appunto) ha termine soltanto nelle varie comunità storiche (famiglia, stirpe, polis, stato ecc.) intesi come vero "soggetto" del rispettivo mondo» (ibidem, p.

180) e che ogni divisione del lavoro «... si concretizza nel contrasto fra lavoro *dominante* e *dominato* (ossia lavoro disponente e lavoro orientato in base a disposizioni)», (ibidem, p. 181) senza dedicare alcuna attenzione ai meccanismi tecnici ed alle procedure sociali che caratterizzano le varie forme con cui quella divisione si manifesta. Si può ritenere al contrario che una definizione del concetto di *lavoro* non può risultare in qualche modo comprensiva di tali caratteri; ma soprattutto si può ritenere che dalla loro corretta concettualizzazione può derivare l'adeguatezza di quella definizione.

A risultati analoghi si arriverebbe considerando altri autori come Sohn-Rethel, Lukacs o Touraine. In particolare nel caso dell'autore magiaro si giunge esplicitamente a sottolineare il collegamento fra fare lavorativo e dimensione sociale. Ma per un verso tale connessione è colta sotto il segno del rapporto di causalità — la realtà sociale si costituisce in quanto tale solo perché prodotto dell'attività lavorativa e non per altre ragioni —, mentre per un altro verso, quando si deve indicare il carattere sociale del lavoratore, non si va al di là di espressioni come «essere sociale» e «società» (G. Lukacs, 1971, p. 93). Così pure nel caso dello studioso francese si insiste vigorosamente sul carattere di autoprodotto della società, però non si riesce mai a cogliere un qualche collegamento che non sia allusivo fra esso (sempre enfatizzato ma mai studiato in dettaglio) ed il fare lavorativo concreto; cosicché quest'ultimo rimane nelle parole dell'autore rapporto fra il lavoratore e l'oggetto della sua opera. (A. Touraine, 1965/69).

Evidentemente quanto si è richiamato è suscettibile di un approfondimento ben maggiore: in questo caso serviva soltanto una sorta di segnalazione della problematicità e delle possibilità di un tema come quello rappresentato dal carattere sociale dell'attività lavorativa. Si può concludere invece che esso è rimosso, comunque non trova negli approcci richiamati uno sviluppo adeguato. All'opposto l'attività lavorativa manifesta sempre più la presenza di uno *specifico* modo d'essere sociale che si concretizza nella tecnicizzazione dell'integrazione dei vari apporti operazionali dei diversi soggetti — tecnologia ed organizzazione —; cosicché ciascuno di tali apporti, presi isolatamente, finisce per non avere un senso maggiore di quello di un particolare meccanico od organizzativo — un dado od un singolo movimento — avulso dal contesto di un progetto, di un piano, di lavoro. Per questa via quell'attività è sempre meno un'esperienza riferita alle esigenze e proiezioni della singola soggettività di chi la mette in essere; più precisamente *lo* è attraverso la negazione del collegamento diretto, sperimentato nella vita di ogni giorno — mi serve un

attrezzo, ho bisogno del cibo, devo ripararmi un indumento —, ed attraverso il dipanarsi di una complessa mediazione che si manifesta come progetto e come insieme articolato e cogente di procedure; progetto che risulta relativamente invisibile agli occhi dell'esperienza quotidiana.

## 2. Indizi sulle possibilità di soluzione

Il modo in cui si è trattata la questione della possibilità di una definizione più adeguata del concetto di *lavoro* ha portato a precisare l'interrogativo iniziale nel senso di verificare se fosse o meno utile continuare ad usare i referenti dell'autoproduzione e della consapevolezza individuale e ciò proprio in presenza delle trasformazioni che si sono richiamate — socializzazione —. Si è visto schematicamente come dalla letteratura non sembra emergere alcun contributo in tale direzione. Nella prospettiva di avanzare qualche elemento di proposta in positivo, si può ora venire a considerare se dall'articolarsi dei processi reali emergano indicazioni utili. È opportuno procedere da uno degli ambiti più studiati: lo sviluppo organizzativo.

Da quando si pongono già nei classici le basi della riflessione scientifica su questo fenomeno si insiste sulla sua assoluta originalità non meno che sull'indispensabilità del suo apporto. È il caso di Smith quando ragiona della divisione del lavoro come fonte della ricchezza e prosperità (A. Smith, 1776/1973). È soprattutto, per l'accuratezza delle osservazioni, il caso di Ure che sottolinea la nuova capacità che si è venuta costruendo ed il suo derivare dall'integrazione fra gli apporti di diverse attività fino al punto di proporre l'immagine dell'*automa* (A. Ure, 1835/1963).

Ma si insiste pure e forse anche con maggiore forza sugli esiti negativi di tale processo rispetto all'autonoma determinazione della propria attività da parte del lavoratore. È una linea di riflessione questa che apre con i contributi di Ferguson e Smith (A. Ferguson, 1767/1973; A. Smith, 1776/1973), continua con altri studiosi classici come Babbage, Ure e Ricardo (A. Ure, 1835/1963; C. Babbage, 1832/1963; D. Ricardo, 1817/1947) e trova un riscontro in tempi particolarmente vicini nelle osservazioni di Friedmann sul «lavoro in frantumi» (G. Friedmann, 1956/1960) ed in generale nella contemporanea letteratura sociologica e psicologica laddove si sottolinea la distruzione della professionalità operaia e l'estraneità ed alienazione del lavoratore rispetto all'ambiente di lavoro.

A questa linea di riflessione partecipa certamente l'elaborazio-

ne marxiana. In essa però si delinea con forza e particolare chiarezza l'attenzione alla circostanza secondo cui nella lavorazione diretta capitalisticamente si sviluppa un modo di lavorare — processo lavorativo — che è nuovo — «lavoratore collettivo» — rispetto a quelli già noti e che nella sua novità porta i semi *positivi* di una capacità dei lavoratori, *come insieme*, di intendere, guidare e realizzare tecnicamente e socialmente la propria attività (K. Marx, 1867/1964, libro I/cap. XI 1894/1970, libro III/cap. V).

A parte l'opportunità di approfondire la discussione su questo punto, ciò che sembra utile sottolineare è che in esso è presente un passaggio fondamentale nella prospettiva del tema che si sta considerando: il riferimento non è più al lavoratore singolo ma all'insieme dei lavoratori. Come dire che, se da un punto di vista storico per capire il deteriorarsi delle condizioni dei lavoratori ed in particolare del loro ruolo sociale è utile confrontare la perdita di capacità di autonoma determinazione rispetto al passato, dal punto di vista sociologico è necessario focalizzare sulla novità rappresentata dal *lavoratore complessivo* per capire i problemi, i pericoli e le possibilità offerti dalla nuova modalità.

Si tratta di una linea di riflessione che non ha trovato modo di assestarsi, probabilmente per il fatto di essere stata soverchiata dalle esigenze pratiche relative al dislocarsi pro o contro le trasformazioni in atto; cosicché spesso essa è stata semplicemente ignorata, altre volte è stata confusa con posizioni ideologiche, comunque di parte. Ma è anche una linea che ha avuto in tempi relativamente recenti sorprendenti e significative verifiche. Ci si riferisce a tutta l'esperienza di conflittualità operaia che ha trovato il proprio meccanismo di leva esattamente nel carattere integrato della catena di montaggio: quanto più precisa e dettagliata risultava questa integrazione, quanto più ci si allontanava dalla professionalità tradizionale dei lavoratori (che significava anche responsabilità rispetto alle caratteristiche del prodotto), tanto più dirompente riusciva la capacità di opposizione dei lavoratori.

Si può ritenere che tutto ciò abbia avuto senso soltanto in negativo — l'eccessiva rigidità del sistema, per un verso, il carattere di rifiuto del lavoro, per un altro —. Sembra invece relativamente facile accertarne la portata positiva ove si considerino le risposte messe in atto per fronteggiare quella conflittualità. Certamente sono state approntate soluzioni volte a diminuire l'eccessiva rigidità (p.e. i cosiddetti polmoni di lavorazione); si è anche provveduto in alcuni casi a profonde ristrutturazioni che hanno portato a veri e propri trasferimenti dell'attività lavorativa, motivati almeno in parte dalla muta-

ta disponibilità dei lavoratori (decentramento e trasferimenti in paesi con minore costo del lavoro). Ma una linea di soluzione di quei problemi è stata anche la più intensa responsabilizzazione degli operatori nell'ambito del processo lavorativo proprio attraverso l'utilizzazione della specificità delle loro conoscenze e del loro contributo con riguardo precipuo al carattere integrato dell'attività svolta (in questo senso, almeno in parte, le varie forme di arricchimento ed allargamento dell'attività ed i gruppi od isole di lavoro). In questa direzione erano già presenti segnali significati all'interno della letteratura sociologica, non a caso un libro del 1972 reca il titolo «I frantumi ricomposti» (F. Butera, 1972), mentre negli anni '70 si moltiplicano i riferimenti alla «scienza operaia». Tutto ciò però non evita di dover concludere con quanto già affermato: quella linea di riflessione non si è assestata e non ha registrato sviluppi rispetto alle annotazioni marxiane.

Un altro importante riscontro che si intreccia è quello che deriva dalle situazioni lavorative in cui proprio l'incremento dello sviluppo tecnologico e l'alta variabilità delle prestazioni da realizzare o dei problemi applicativi da risolvere conduce ad una gestione delegata dell'attività lavorativa. Il modello organizzativo adottato in questi casi può apparire allora come un reticolo di negoziazioni. Quello che è significativo è che un contesto altamente tecnicizzato, nel quale l'integrazione fra le parti è tanto intensa e critica da non potere essere semplicemente fissata in impianto od in una serie di procedure ma deve essere continuamente attivata (interfacciare), realizzarsi la sua funzionabilità attraverso il dialogo (talking work) fra gli operatori addetti (C. Ciborra & G.F. Lanzara, 1984). In tutte queste circostanze sarebbe impossibile parlare dei lavoratori e della loro professionalità allo stesso modo con cui ci si riferiva al lavoratore ed al suo saper fare prima dell'industrializzazione di massa: si è di fronte a modalità e capacità lavorative per intendere le quali vanno costruiti strumenti concettuali nuovi o per lo meno radicalmente rinnovati. Il fatto che la nostra capacità di concettualizzazione non sia ancora adeguata non esime però dal notare che si tratta di situazioni che funzionano e si sviluppano risolvendo in concreto, in qualche modo, il problema da cui si è partiti: come stanno cioè insieme lavorazione integrata, tecnicizzazione, autodeterminazione, soggetto individuale?

Quanto si è richiamato in modo essenziale consente di indicare due luoghi elettivi per approfondire la ricerca sulle questioni sollevate: l'*organizzazione* ed il *linguaggio*. In tutti e due i casi, secondo le relative specificità, c'è da capire come è possibile che si costruiscano insieme altamente integrati nello spazio e nel tempo — capaci di strut-

turare comportamento, attese, strumenti e risorse in un progetto finalizzato, come dire dotato di senso — senza che si verifichi necessariamente, anche se spesso accade, ma altrettanto spesso con effetti controintuitivi, una negazione dell'apporto creativo-innovativo dei singoli attori — come dire del loro proprio senso, della loro capacità di autodeterminazione — (M. Manciuilli, L. Potestà & F. Ruggeri, 1986).

### 3. Per una definizione analitica del problema

Posto che il concreto determinarsi delle situazioni oggettive sembra segnalare la possibilità di risolvere positivamente la questione indicata, è utile allora tentare di rappresentare tale questione focalizzando su quelli che possono essere i suoi elementi essenziali, tali cioè che siano capaci di specificare le difficoltà presenti nel definire la problematica del *lavoro*. In questo modo si potranno formulare interrogativi più semplici. Così facendo c'è certamente il rischio di un'eccessiva semplificazione o di un travisamento, anche parziale; si confida però che, evitando simili errori si possa disporre di un quadro più facilmente controllabile.

Un primo modo di circostanziare quelle difficoltà deriva da un carattere apparentemente ovvio che è dato dalla enorme varietà nel tempo e nello spazio del concreto realizzarsi dal fare lavorativo.

Una varietà che corrisponde alla presenza simultanea di modi diversi di produzione, come è il caso del coltivatore diretto, del mezzadro e quello del bracciante; alle trasformazioni tecnologiche ed organizzative, come è il caso dell'attività lavorativa nell'edilizia con operatori che dispongono materialmente e socialmente dei loro strumenti di lavoro (o di alcuni di essi) e della connessa professionalità (alla stessa maniera dei muratori di un secolo addietro) ed operatori la cui attività consiste nel caricare, scaricare, guidare, posizionare; al livello di remunerazione del capitale investito, per cui certe attività sono realizzate nell'ambito della produzione capitalistica o affidate all'intervento di risorse pubbliche od ancora all'iniziativa di volontariato e di solidarietà. Senza considerare poi che di fronte alla pluralità di queste manifestazioni ed al rilievo del settore pubblico in generale e di quello sociale in particolare non è affatto agevole ritenere cosa del tutto diversa la realtà rappresentata dai lavoratori in Cassa Integrazione. Certamente non si può non notare che un lavoratore in queste condizioni non svolge per definizione un'attività lavorativa. Se però si osseva come si va facendo strada la possibilità

di utilizzare senza ulteriore compenso questi lavoratori per servizi che altrimenti non sarebbe realizzati o lo sarebbero più difficilmente e che comunque si tratta di servizi utili, o se si tiene conto del fatto che pagare un sussidio di disoccupazione od un'indennità compensativa non è meno oneroso per lo stato e la società di avviare la produzione di servizi di pubblica utilità, ci si rende conto della non arbitrarietà di quell'accostamento (R. Meidner, 1985).

Sintetizzando si può dire che in tutti questi casi c'è qualcosa da fare, questo qualcosa è certamente utile, anche se i criteri tecnici e sociali di tale utilità possono essere profondamente diversi; per di più tutti questi casi sono collegati insieme cosicché la presenza dell'uno è un anello importante della sequenza che spiega la presenza dell'altro. La domanda che sorge allora è: si può costruire una spiegazione ed una rappresentazione di questa situazione di varietà dell'attività svolta che non sia una pura tautologia?

Per avere un'idea della problematicità della questione basta riflettere alle difficoltà che si incontrano con l'utilizzazione di categorie come «lavoro produttivo» (J. O'Connor, C. Collot-Thélène & I. Gough, 1980). Si può osservare che una volta che si sia definito un modo di produzione è facile procedere all'individuazione dell'area propria del «lavoro produttivo». In realtà, a parte ogni altra considerazione, ora si sta ragionando non di un modo di produzione in astratto ma di una società concreta (meglio forse sarebbe il dire che si tratta di un complesso di società concrete) che dà luogo alle condizioni della una stessa esistenza e, eventualmente, del suo sviluppo. Per questa via diventa secondario articolare una griglia dei diversi tipi di attività lavorativa in funzione dei vari modi di produzione presenti; al contrario serve di più capire come funzionano i meccanismi che danno luogo ai diversi tipi di esperienza lavorativa, che fanno sì che in sua stessa società coesistono senza attriti, cooperando anzi funzionalmente, una così ampia pluralità di situazioni lavorative. Tentativi di concettualizzazione come quello di Rolle attorno alla nozione di «lavoro salariato» (P. Rolle, 1971/1973) sono significative nella misura in cui esprimono l'espandersi del processo di socializzazione ed il diffondersi di una generale condizione di subalternità. Allo stesso tempo però sono altrettanto radicalmente incapaci di rendere conto delle disomogeneità che si riscontrano, le quali, anche non fossero numerose ed evidenti come sono, risultano comunque significative ed utili come indicatore dei processi di trasformazione in atto.

Sembra allora che ragionare sull'unitarietà del contesto sociale e sul suo articolarsi in funzione dello sviluppo e del peso delle sue diverse parti/soggetti e del corrispondente disporsi delle strategie di

interventi dei diversi soggetti può essere una indicazione sul percorso da intraprendere per cogliere un'eventuale omogenità dell'esperienza lavorativa; comunque difficilmente una definizione di *lavoro* potrà ignorare il quadro che si è appena tracciato.

Un secondo tipo di difficoltà deriva dal fatto che di ogni esperienza lavorativa, di ogni far accadere la propria esistenza come fatto sociale, si può dire che corrisponda *contemporaneamente* sia alla logica della *necessità* che a quella della *libertà*.

Per la prima ogni attività lavorativa è sempre per qualche ragione condizionata da esigenze che si impongono al soggetto. È certamente molto diverso che ciò avvenga in base ad una propria convinzione e secondo procedure autonomamente determinate o che avvenga per imposizioni in qualche modo esterne. D'altra parte questa diversità può ben essere utilizzata come un criterio di classificazione del tipo di necessità sperimentata e del suo significato sociale; in ogni caso è implicito al carattere del «far accadere» che sia presente una catena di cogenze secondo cui il soggetto si dispone nella sua attività.

Altrettanto implicito alla nozione di «far accadere» è che l'attività espressa nasca e si diriga verso l'affermazione stessa del soggetto che la esprime: per questo si parla di libertà come capacità di rappresentare e progettare, proiettandola nel futuro — controllo dello spazio e del tempo — la propria esistenza attraverso le condizioni che la rendono possibile e ne garantiscono lo sviluppo; non a caso e non secondariamente quel «far accadere» è oggetto di rappresentazione e programmazione. Anche in questo caso la diversità delle condizioni in cui la libertà si realizza, in corrispondenza all'impegno rappresentato dalle esigenze presenti (necessità), può essere considerato come un criterio di classificazione dei suoi modi di realizzazione.

Si potrebbe argomentare a lungo sul carattere essenziale di una simile distinzione-contrapposizione e tale linea di riflessione presenterebbe l'opportunità di fondare in modo più attento e puntuale questa antinomia. Così però si dilaterebbero troppo i confini del presente ragionamento senza considerare poi che questo tipo di riflessione non sembra offrire un sufficiente diaframma rispetto ad un approccio di tipo morale-valutativo e/o di tipo psicologico-individuale, con la conseguenza che anche per questa via si disperderebbe ancora una volta la specificità propria delle relazioni sociali. Sembra perciò più utile sottolineare gli aspetti organizzativi e relazionali, focalizzando cioè sulle modalità sociali attraverso cui quella antinomia si concretizza.

In generale si può dire che c'è da studiare come si stabilisce l'equilibrio tra condizioni che strutturano il campo (oggetto) e proget-

tualità espressa dai soggetti (individuali e collettivi), cercando di evidenziare i margini di comportamento strategico agibili.

Questo modo di esprimersi ha ancora il difetto di rappresentare la situazione come una sfida fra condizioni oggettive, date, si potrebbe dire naturali, e strategie umane individuali e collettive: il nocciolo del problema è invece proprio all'interno delle modalità sociali, in definitiva è rappresentato proprio dalle tensioni relative a quelle strategie. Allora è più adeguato richiamare dinamiche come quella relativa al rapporto fra ideazione e realizzazione di un dato progetto lavorativo — messa in evidenza, per esempio, da Bravermann (1974/1978) — o quella relativa al prodursi dell'astrazione-estranazione sia nella produzione per lo scambio che nella formazione del lavoro intellettuale sulla quale Sohn-Rethel (1970/1977) costruisce la sua analisi dello sviluppo capitalistico. In entrambi i casi cioè si sottolinea la presenza di sequenze di fasi, nel tempo e/o nello spazio, rispetto alle quali i diversi soggetti hanno possibilità differenziate di presenza-controllo, sulla base di condizioni di partenza sociali (naturali) non omogenee, e rispetto alle quali si collocano comunque in modo articolato. Questo differente dislocarsi porta con sé, attraverso l'eventuale ripetersi e consolidarsi dei suoi effetti, la possibilità di trasformarsi in una diversa e polarizzata disponibilità delle capacità di agire, cosicchè alcuni soggetti sono in grado di disporre delle potenzialità degli altri soggetti come fossero proprie.

Si tratta di dinamiche che sono collegate alla divisione del lavoro e che, più in generale, sembrano presentare struttura e problemi analoghi a quelli propri del rapporto autorità-potere. Attraverso di esse si può evitare di ridurre il problema del *lavoro* sul rapporto uomo/natura e lo si può prospettare come un nodo ed un nodo centrale delle tensioni che animano la dialettica sociale. Per questa via d'altra parte si corrisponde all'esigenza di metodo di studiare i fenomeni sociali in quanto tali, come manifestazioni del funzionamento di modalità sociali («fatto sociale»), evitando così che il riferimento alla *libertà* ed alla *necessità* finisca per restare incapsulato all'interno della dimensione psicologica o possa essere scambiato per una scelta di valore. L'esperienza lavorativa si dispone allora secondo questa bidimensionalità, realizzandone entrambi i termini, nella misura in cui i soggetti riescono a dialogare-sfidarsi reciprocamente rispetto agli obiettivi e modi concreti della propria esistenza e può essere rappresentata in loro funzione.

Si può concludere allora che si è in presenza di due meccanismi fondamentali, collegati fra loro, secondo cui si dispone l'esperienza lavorativa: a) il suo articolarsi a seconda degli equilibri e delle ten-

sioni che si verificano all'interno di un contesto sociale nella prospettiva della sua produzione e riproduzione; b) il suo disporsi secondo le dimensioni di *essere necessitata* e di *realizzare la progettualità* relativa all'esistenza del singolo e della collettività. Si ritiene che siano due aspetti essenziali per capire la natura del problema proposto: può darsi che altri ne vadano indicati; quello che per ora serve è avere una ragionevole certezza che essi colgono almeno in parte la questione formulata.

Il passo avanti che a questo punto è necessario fare è quello di indicare qualche elemento per una proposta che consenta di ricostruire il funzionamento di tali meccanismi.

#### 4. Linee di una possibile soluzione

C'è ora da sviluppare la tesi che si è venuti affermando secondo cui il carattere sociale è il connotato di fondo dell'esperienza lavorativa.

In proposito si potrebbe procedere da una definizione della natura e del funzionamento delle relazioni sociali ed al suo interno collocare (trovare il posto per) il *lavoro* come un loro caso specifico. In realtà sarebbe un percorso, oltre che eccessivamente lungo, particolarmente incerto data la difficoltà di indicare in modo preciso quelle relazioni: la storia stessa della sociologia come disciplina scientifica è la storia di questi tentativi e della loro parziale riuscita.

Un artificio per superare, momentaneamente, questa difficoltà e cominciare a stabilire qualche collegamento utile per lo sviluppo della tesi è quello di considerare l'esperienza lavorativa come un'esperienza che si situa all'interno di una relazione fra due soggetti diversi, che possono anche essere due soggetti individuali, ma che il più delle volte sono un soggetto individuale da una parte ed un complesso di attese significative dall'altra. In questo modo il secondo dei due termini può essere un altro individuo o gruppi come la famiglia-clan, la fabbrica, il mercato od ancora lo stato: il lavoro è uno dei modi di comunicare, in maniera che non è causale, e le varie esperienze lavorative esprimono alcune delle soluzioni concrete in cui quel comunicare si consolida in un certo luogo ed in un certo tempo. L'artificio consiste nel fatto che così non si ha bisogno di precisare quale tipo di relazione sociale si tratta, né come tale relazione si colleghi alle altre; come dire che si può andare avanti evitando gli interrogativi sulla natura della società, sul suo modo di funzionare e di trasformarsi; basta invece tenere fermo che i due termini si riconoscono

nella loro azione reciproca (*attori*) e la ragione di essa è proprio la dinamica lavorativa. È evidente che si sta ragionando ad un alto livello di astrazione e che si tratta di una simulazione; d'altra parte se si dovesse analizzare situazioni appena un po' più concrete queste osservazioni sarebbero superflue mentre sarebbe intuitivo tener conto della natura sociale dell'attività lavorativa; anche se, come si è visto, l'elaborazione sociologica non è riuscita a farlo.

Si può dire che tutto sta nel considerare il lavoro non nel rapporto fra l'operatore e l'oggetto della sua opera, ma nel rapporto che egli intrattiene con altri a proposito di essa. Così l'opera non rileva in sé, come dire non è l'oggetto che conta, ma rileva quella relazione rispetto alla quale l'operatore si qualifica (e si storicizza).

Vale la pena di sottolineare che questa linea di ragionamento porta a considerare situazioni concretissime come sono quelle del *contratto giuridico*, nel quale prendono corpo in modo immediato e conseguente le premesse, i contenuti e gli esiti del fare lavorativo (Habermas, 1968/1975), e quella del *dialogo* come colloquio fra cooperatori nell'ambito di gran parte dell'esperienza lavorativa (Wittgenstein, 1953/1974); tutto ciò malgrado la genericità ed astrattezza con cui questa linea si presenta.

Se si può ritenere momentaneamente adeguato questo modo di rappresentare il carattere sociale del *lavoro*, c'è da verificare subito se esso è in grado di dare conto di quei due meccanismi fondamentali sui quali, come si è visto sopra, scorre l'esperienza lavorativa (pluralità delle sue manifestazioni e dinamica necessità/libertà). A questo fine è necessario precisare prima un altro aspetto importante in ordine ai due termini della relazione lavorativa.

Innanzitutto per semplificare il riferimento si possono indicare i due termini come il lavoratore-operatore da una parte ed il sistema sociale dall'altra, tenendo però fermo che questa è una delle determinazioni possibili anche se probabilmente nella presente prospettiva è più utile di altre. Da questa annotazione può derivare un problema: in che senso è indifferente indicare come secondo termine un altro individuo, un gruppo o l'intero sistema sociale? Cosa hanno in comune dal presente punto di vista perché si possa ritenere che sia indifferente?

Quando si è introdotto quello che si è detto un artificio si è considerato da una parte un soggetto individuale e dall'altra un complesso di attese caratterizzato dal fatto di essere strutturato secondo un certo significato. Il primo è stato indicato come il soggetto che realizza l'attività lavorativa. Si può obiettare che può trattarsi di una

squadra o di un gruppo di lavoro; anche in questo caso però si potrebbe individuare una dinamica, una relazionalità, fra il singolo e gli altri membri del gruppo che con il primo si coordinano, per cui si riproporrebbe il dualismo che si è segnalato; perciò non sembrano esserci difficoltà per il modo con cui si è indicato il primo termine.

La situazione è un pò più complessa per il secondo. Con esso si è voluto intendere sostanzialmente che il rapporto fra l'operatore e la sua opera non può essere considerato in alcun modo come chiuso in sé stesso: se si vuole cogliere il carattere sociale dell'esperienza lavorativa si deve ipotizzare la presenza di un polo al quale ineriscono attese, giudizi e capacità di condizionamento rispetto al rapporto fra l'operatore e la sua opera. È un'affermazione quasi ovvia anche se non se ne è tenuto conto per costruire un approccio sociologico alla definizione di *lavoro*. È quanto succede nella divisione familiare del lavoro; così pure è quanto accade nel rapporto contrattuale, ed ancora quanto si verifica nelle relazioni di lavoro nell'attività industriale e nel pubblico impiego: in tutti questi casi, pur richiamati genericamente, si determina un processo di verifica, secondo procedure e parametri propri di ciascuno, della corrispondenza dell'opera effettuata alle attese in qualche modo concertate. Questo complesso di attese, giudizi e condizionamenti sono compresi nel secondo termine della relazione sia che si tratti di un singolo individuo o di un gruppo primario o di un sistema di riferimento burocratico-razionale od infine di una società; anche se passando dall'uno all'altro di essi cambiano ovviamente le variabili, le procedure e le mediazioni che sono in gioco. Verosimilmente questa diversità sarà estremamente importante per determinare la complessità del modello di analisi da adottare; questo rappresenta un altro ordine di approfondimento, per intanto non si è ancora a questo livello di specificazione e resta piuttosto da precisare la portata generale della presente proposta.

Quello che allora si può dire è che i due termini della relazione *dialogano* a proposito dell'attività lavorativa, questo dialogo è costitutivo della relazione che accompagna quell'attività (la motiva, la supporta e la valuta). Perché questo avvenga si deve ritenere che i due termini condividano sostanzialmente, anche se in modi e misure articolate, le caratteristiche necessarie perché sia possibile il loro reciproco comunicare; bisogna cioè che entrambi siano in grado di porsi nella prospettiva di: a) realizzare sé stessi ed il proprio ambiente e ciò in una dimensione di ricerca del significato, delle modalità e direzioni di tale realizzazione, b) concretizzare tale ricerca in procedure operative e di attuazione costantemente verificabili — indipendenti-

mente da quale sia il modo concreto di tale verifica —, c) concludere provvisoriamente — nel senso che non è necessario che si verifichi una stasi del processo — siffatta ricerca attraverso una valutazione di sintesi.

Si è avvertito che non è necessario che si verifichi una stasi: è più fondato ritenere che ciò che si conclude e che può apparire senza continuazione è il singolo episodio di lavorazione ed il relativo dialogo; non cessa invece né la necessità di lavorare, né la sua modalità dialogata — così la differenza fra il singolo contratto e l'istituto giuridico del contratto —. Come dire che tutto questo lavoro fatto insieme di operare sulla realtà e di dialogare a suo proposito dà luogo ad una struttura (tendenziale permanenza) — ciò accade sia nel linguaggio che nell'ordinamento giuridico, ma anche nei processi di standardizzazione e nella protocollizzazione delle procedure —; come dire che tale struttura è capace di garantire la loro continuità nel tempo e nello spazio.

Questa corrispondenza nelle caratteristiche dei due termini può essere rappresentata dicendo che i loro comportamenti si dispongono per ciascuno di essi su di un asse ideale. Ad uno degli estremi di tale asse sono concentrati quei comportamenti che esprimono in modo più generale e meno determinato la domanda-ricerca di significato, la ricerca di nuove risorse o di nuove combinazioni fra risorse già presenti; il modo d'essere di se stessi e del proprio ambiente è particolarmente incerto; sono tipicamente situazioni di creatività ma anche di estrema precarietà. All'altro estremo invece si concentrano i comportamenti che sono più organizzati e stabili ed in ciò esprimono la pienezza di una esistenza affermata, la capacità di trattare un caso attraverso un preciso protocollo; la sicurezza dell'esistenza e del suo ambiente deriva dalla riproduzione tramite procedure; sono situazioni in cui la precarietà è quasi sconosciuta, almeno in teoria, ma nelle quali l'esistenza è irrigidita nelle stesse procedure che la garantiscono, la creatività appare — quando pure riesce a manifestarsi — come una rottura, se non come un rischio od una minaccia.

È necessario precisare che si è parlato di estremi ma con questo non si vuole intendere che si tratti di un ambito finito, ma soltanto indicare una polarizzazione rispetto a cui si dispone la realtà concreta. Questi poli possono essere indicati con le espressioni *senso e struttura*, che sembrano adatte ad esprimere sinteticamente le indicazioni presentate sopra.

Un'altra precisazione utile riguarda il fatto che questa polariz-

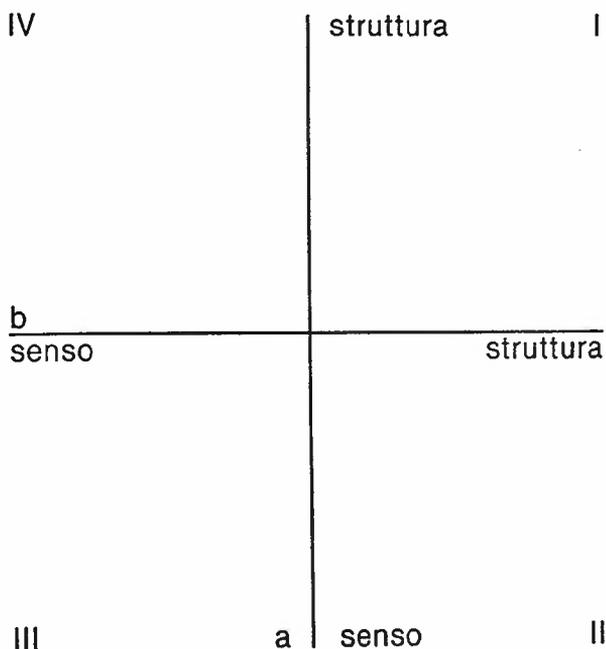
zazione — *senso e struttura* — relativa ai due termini della relazione di lavoro non va confusa con la dinamica necessità-libertà che si è presentata precedentemente indicandola come uno dei meccanismi fondamentali secondo cui si dispone il fare lavorativo. C'è un motivo strumentale, per così dire, per il quale è utile sottolineare la distinzione fra queste due coppie; si tratta cioè di evitare che i rispettivi poli possano essere intesi come contrapposizione di giudizi di valore del tipo *senso = libertà e struttura = necessità*; non a caso sopra si è avvertito che il massimo di innovatività che si riscontra in connessione con *senso* significa anche massimo di precarietà. In altri termini interessa evidenziare il dinamismo del processo e non indicare una situazione come preferibile.

D'altra parte queste due polarizzazioni corrispondono a due dinamiche diverse e questa è la ragione strategica della loro differenza. La prima — *necessità/libertà* — indica il campo in cui si colloca l'esperienza lavorativa; la seconda invece evidenzia il dislocarsi degli attori rispetto all'esperienza lavorativa come «fatto sociale»; come dire che la condizione di autoaffermazione, di realizzazione di sé — *libertà* —, può benissimo verificarsi nell'ambito di comportamenti fortemente strutturati e protocollati e viceversa la creatività sperimentata nell'area di *senso* può corrispondere ad una situazione empirica dell'attore fortemente necessitata. Si potrebbe dire ancora che nel primo caso ci si può riferire ad un modo d'essere essenziale, ontologico, del *lavoro* considerato in quanto tale, se non fosse per l'equivoco implicito in questa maniera di esprimersi che sembra richiamare una dimensione meta-storica e meta-sociale; tale essenzialità allora va riportata, come si è cercato di fare in queste pagine, a delle precise modalità sociali. Nel secondo caso invece ci si riferisce ad una possibile spiegazione dell'esperienza lavorativa come «fatto sociale», al suo realizzarsi e trasformarsi cioè nel tempo e nello spazio come risultato dell'operare delle tensioni presenti all'interno di una società.

In questo modo la seconda polarizzazione — *senso/struttura* — si distingue dalla prima dal momento che è in grado di cogliere le modalità del processo sociale che produce e regola le concrete esperienze lavorative (la varietà del concreto realizzarsi del fare lavorativo); nello stesso tempo la seconda ci presenta la prima nei panni concretissimi, storico-sociali, del lavoro che caratterizza i comportamenti dei due attori (i due termini della relazione di lavoro).

Si può tentare ora di rappresentare graficamente quanto si è venuto annotando attraverso un piano cartesiano. In esso i due assi rap-

presentano i due attori — individuo e sistema sociale — ed il loro verso indica la polarizzazione senso/struttura che li caratterizza:



a = individuo  
b = sistema sociale

È facile avvertire come l'indeterminatezza delle coordinate del punto di origine corrisponda precisamente alle diverse possibilità di indicare i due termini, diversità su cui si è insistito sopra; così come la non finitezza implicita nel concetto di retta corrisponde al fatto che non sono preventivamente determinati i confini delle aree dei comportamenti di *senso* o di *struttura*. I due quadranti superiori — I e IV — rappresentano le aree in cui i comportamenti dell'operatore individuale sono relativamente strutturati; altrettanto si può dire nei quadranti di destra — I e II — per quelli del sistema sociale; il quadrante III rappresenta per entrambi i termini i comportamenti meno garantiti, meno standardizzati e più ricchi di innovatività.

Dal punto di vista empirico in questo quadrante si possono collocare tutti quei comportamenti tesi a rendere possibile la sopravvi-

venza, comunque a fondare una prassi che trova le sue possibilità in se stessa e non in una affidabilità già riconosciuta ed affermata; sono comportamenti non supportati da alcuna organizzazione o da un qualche riconoscimento, indipendentemente dalla frequenza con cui si manifestano. Vale la pena di precisare che non si pensa soltanto ai comportamenti di mera sopravvivenza economica, ma anche, per esempio, ad attività di mutuo aiuto od ai tentativi di organizzare rappresentanza e movimenti ed alle forme di economia «nera» od informale. Nel quadrante IV invece si collocano tutte quelle situazioni nelle quali i comportamenti sono tendenzialmente strutturati per ciò che riguarda l'individuo-operatore ma non altrettanto per il sistema: sembra essere il caso del volontariato come quello dei soggetti collettivi (partiti, sindacati e movimenti che abbiano raggiunto una certa consistenza e capacità di durare), così pure il caso dei comportamenti di mercato. Nel quadrante I è facile collocare quei comportamenti che corrispondono ad una presenza di strutture sociali consolidate e riconosciute come è il caso dell'apparato statale e dell'organizzazione aziendale. Nel quadrante II si collocano invece quei comportamenti relativi ad una presenza significativa in termini di struttura dell'attore-sistema ma che ciò nonostante sono precari e provvisori: si pensa all'ambito delle politiche sociali ed in particolare a quanto si richiamava sopra a proposito dei lavoratori in Cassa Integrazione.

Questa rapida carrellata ha uno scopo meramente esemplificativo senza alcuna pretesa di una sia pur provvisoria sistematizzazione, per ciò una più attenta analisi può consigliare una diversa collocazione, mentre non si è voluto affatto escludere altre realtà che non sono state richiamate. Ovviamente queste inclusioni corrispondono al modo con cui si fissano le coordinate del punto di origine degli assi; l'esemplificazione che si è proposta corrisponde alla definizione che si è avanzata sopra ed essa derivava dal problema iniziale di come rappresentare il *lavoro* in funzione del suo carattere sociale.

Non è difficile avvertire come nella rappresentazione delineata si possa dar conto del vario manifestarsi dell'attività lavorativa, del suo trasformarsi e del suo essere un processo continuo che dipende dalle strategie adottate dagli attori. In questo quadro, fra le molteplici considerazioni di tipo analitico che sono possibili e che costituiscono l'ambito dello studio successivo, sembra utile notare come diventi relativa la differenza tra sfera strettamente economica e sfera sociale e si evidenzino con chiarezza, anche se ancora in modo non dettagliato, la portata dell'espressione «produzione della società».

Tralasciando per ora ogni ulteriore considerazione è utile ritornare esplicitamente all'interrogativo da cui si è proceduto a proposi-

to di una definizione del concetto di *lavoro* che tenga insieme «l'oggettività delle modalità operative e la soggettività delle attese e proiezioni» dei soggetti. Innanzi tutto c'è da dire che, almeno dal punto di vista dell'analisi sociologica, l'elemento centrale su cui tale concetto può costruirsi è *offerto* dal carattere relazionale-dialogato dell'esperienza lavorativa. A partire da qui si è in grado di articolare la possibilità di spiegazione e ciò nonostante l'alto livello di astrazione su cui si è sviluppato il ragionamento. Infatti definire il fare lavorativo attraverso tale carattere consente di mettere a fuoco nello stesso tempo le modalità operative, dal momento che il loro articolarsi risponde proprio alla rappresentazione e gestione della relazionalità, e la dimensione della soggettività nella forma della sfida-dialogo fra i soggetti presenti. Inoltre attraverso tale carattere si può tenere conto, sia pure in modo nucleare, della presenza e ruolo dell'*attore individuale* come pure degli *attori collettivi*; mentre la dialettica *sensu/struttura* viene a svolgere la funzione di una sorta di codice di sviluppo, di regolatore, della relativa dinamica. In questo quadro infine è di nuovo possibile riconoscere un ruolo per ciò che si è indicato come autodeterminazione, anche se per fare ciò è necessario dipanare l'intreccio fra relazionalità ed estraneazione, fra necessità ed estorsione, tenendo presente in particolare che una simile operazione non è meccanica né è realizzabile una volta per tutte: si tratta al contrario di decifrare come quell'intreccio si venga determinando nel tempo e nello spazio, attraverso cioè quali meccanismi e quali tensioni.

Lo studio ulteriore dovrà riprendere tutte le questioni lasciate in sospeso, ma esso non potrà non approfondire la precisazione e la verifica dei termini della proposta formulata, anche se essa già ora può sembrare coerente. In questa prospettiva si segnala in particolare la ricerca su quelle forme di attività lavorativa che, oltre a svilupparsi secondo modalità integrate e dialogate, sono direttamente finalizzate al controllo ed alla gestione della dinamica sociale come nel caso dell'attività propria degli operatori sociali.

FELICE RUGGERI

## Bibliografia

- C. BABBAGE, *On the economy of machinery and manufactures*, Charles Knight, London, 1832 (trad. it. in Biblioteca dell'economista, serie II, vol. III, Torino, 1863)
- H. BRAVERMAN, *Labor and monopoly capital: the degradation of work in the XXth century*, Monthly Review Press, New York, 1974, (trad. it. Torino, 1978)
- F. BUTERA, *I frantumi ricomposti*, Marsilio, Padova, 1972
- C. CIBORRA & G. F. LANZARA, *Progettazione delle nuove tecnologie e qualità del lavoro*, Franco Angeli, Milano, 1984
- G. FRIEDMANN, *Le travail en miettes*, Gallinard, Parigi, 1956 (trad. it., Milano 1960)
- J. HABERMAS, *Arbeit und interaktion*, in J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als «ideologie»*, Suhrkamp Verlag, Francoforte, 1968 (trad. it. Milano, 1975)
- G. LUKACS, *Lavoro e teleologia*, in G. MARKUS, *La teoria della conoscenza nel giovane Marx*, Lampugnani Nigri, Milano, 1971
- M. MANCIULLI, L. POTESTA' & F. RUGGERI, *Il dilemma organizzativo*, Franco Angeli, Milano, 1986
- H. MARCUSE, *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. 69, 1933 (trad. it. Torino, 1969)
- K. MARX, *Das Kapital: kritik der politischen oekonomie*, 1867 (trad. it. Roma, 1964); 1894 (trad. it., Roma, 1970)
- R. MEIDNER, *The role of manpower policy in the swedish model*, comunicazione alla WZB-Conference «Barriers to full employment» X/85, Berlino
- J. O'CONNOR, I. GOUGH & C. COLLIOT-THÉLÈNE, *Lavoro produttivo, lavoro improduttivo e classi sociali*, Savelli, Roma, 1980
- D. RICARDO, *Principles of political economy and taxation*, 1817 (trad. it. Torino, 1947)
- P. ROLLE, *Introduction à la sociologie du travail*, Librairie Larousse, Parigi, 1971, (trad. it. Bologna, 1973)
- A. SMITH, *An inquiry into the nature and cause of the wealth of the nations*, 1776 (trad. it. Milano, 1973)
- A. SOHN-RETHEL, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Suhrkamp Verlag, Francoforte, 1970 (trad. it. Milano, 1977)
- A. TOURAINE, *Sociologie de l'action*, Seuil, Parigi, 1965 (trad. it. Milano, 1969)
- A. URE, *The philosophy of manufactures: or an exposition of the scientific, moral and commercial economy of factory system in Great Britain*, (trad. it. Torino, 1963)
- L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1953 (trad. it. Torino, 1974)

## **Il tempo e la famiglia: una griglia per un'analisi comparativa franco-britannica**

L'interesse sociologico per il tempo è stato tradizionalmente focalizzato molto più sulla disciplina, l'organizzazione e la struttura del tempo sul posto di lavoro che a casa. Comunque il gruppo familiare offre un contesto ideale in cui studiare le intersezioni tra diversi tempi sociali e la molteplicità di significato del tempo poiché è all'interno dell'ambiente familiare che si constata l'impatto combinato del tempo del lavoro, del tempo scolastico, del tempo domestico e di quello libero. La famiglia è anche un buon laboratorio in cui osservare il rapporto tra tempi sociali e tempi biologici, fisici o psicologici, anche se in questo articolo l'accento è sulle sue manifestazioni sociali. L'approccio comparativo, che qui è limitato a due società postindustriali vicine, permette al ricercatore di identificare sia le somiglianze che le differenze nella strutturazione temporale della vita familiare, nei modi in cui il tempo è strutturato e controllato all'interno della famiglia, nelle relazioni tra i diversi tempi sociali nel contesto della famiglia e nelle strategie adottate per coordinare l'uso del tempo dei suoi membri. Confronti incrociati tra diverse nazionalità forniscono conoscenze di caratteristiche che possono essere comuni ad altre società ed inoltre rivelano aspetti che sono specifici di particolari contesti sociali.

Sia le somiglianze che le differenze possono essere analizzate in riferimento alle istituzioni e alle strutture che determinano le loro configurazioni nel paese esaminato. Oltre alla loro importanza sociologica, le comparazioni internazionali della dimensione del tempo della vita familiare, che cercano di spiegare e interpretare i fenomeni sociali osservati nei termini del loro contesto sociale, possono fornire un'indicazione per i politici circa la trasferibilità di particolari misure politiche da una società all'altra e dei loro possibili effetti.

## L'interesse sociologico sul tempo e la famiglia in Francia e Gran Bretagna

Mentre in Francia c'è una lunga tradizione di analisi sociologica del tempo in tutte le sue manifestazioni sociali, spaziando all'indietro fino all'inizio del ventesimo secolo (Hubert, 1901; Durkheim, 1912; Mauss, 1904; Halbwachs, 1925; Gurvitch, 1957-58), in Gran Bretagna la principale focalizzazione della ricerca sul tempo tra i sociologi è stata sulla disciplina delle ore di lavoro, e meno interesse è stato mostrato fino a tempi recenti sullo studio del tempo come un più generale fenomeno sociale.

È stato dimostrato altrove (Hantrais e altri, 1984; Franco-British Time Research Newsletter, 1986) che questa differenza si riflette nel modo in cui il governo centrale in Francia ha esercitato un più stretto controllo sulla ripartizione del tempo lavorativo sin dagli anni trenta, nella politica del governo riguardante la riappropriazione del tempo personale e nell'interesse pubblico nel tempo<sup>1</sup>.

Mentre una politica del tempo del governo centrale si può dire che non esista in Gran Bretagna sia nell'area del lavoro che in relazione ad altri aspetti della vita, in Francia è molto più in evidenza non solo per quanto riguarda il lavoro ma anche nelle altre aree di vita. Per esempio, maggior attenzione è stata prestata recentemente alla soluzione dei problemi biologici e fisici degli scolari, creati dall'orario molto sbilanciato della vita scolastica e i suoi effetti dannosi sulla salute e sulla capacità di imparare, con il risultato che in alcune parti del paese sono in corso esperimenti con nuove suddivisioni del tempo. Per ridurre la congestione sulle strade e nei luoghi di villeggiatura, le date delle vacanze scolastiche sono state sfalsate, e le aziende sono incoraggiate ad evitare la chiusura annuale in Agosto. È tale l'importanza attribuita alla dimensione temporale della vita delle persone e alla capacità dei governi di esercitare un controllo su di essa che è stato suggerito che una politica del tempo potrebbe spingere verso la soluzione di numerosi problemi sociali<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Il governo di sinistra, portato al potere nel 1981 creò un ministro per il tempo libero per garantire che il tempo che sarebbe stato disponibile dalla riduzione nelle ore di lavoro potesse essere diretto ad un uso proficuo. Fin dall'introduzione nel 1936 da parte del governo del Fronte popolare di un congedo annuale pagato per tutti i dipendenti e la creazione di movimenti sociali come Popolo e Cultura o di centri di vacanze per lavoratori, le vacanze annuali in Francia hanno assunto un valore simbolico. Una risposta all'interesse pubblico per il tempo è stata la pubblicazione di relazioni popolarizzate sulla storia e la sociologia del tempo (per esempio Attali, 1982; Servan-Schreiber, 1984).

<sup>2</sup> Vedi in particolare *Echange et Projets*, 1980, e il concetto di *temps choisi*, che è stato sviluppato dall'opera del gruppo di *Echange et Projets*.

Sebbene la centralità del lavoro come fattore principale nell'impiego del tempo da parte delle persone sia sempre più posto in dubbio (Hantrais et al., 1984), è probabilmente vero che il lavoro sia la principale ma non la sola forza di strutturazione del tempo, imponendo un modello alle altre aree della vita (come sostenuto in Hantrais, 1986 e illustrato da Jahoda, 1986, in riferimento alla disoccupazione e alla pensione). Sia in Francia che in Gran Bretagna, e particolarmente in Francia, il punto di partenza per la maggior parte delle proposte di ristrutturazione delle regole temporali della vita delle persone è visto generalmente nella riorganizzazione delle ore di lavoro, sia su base quotidiana, settimanale, annuale o della vita. In Francia, la ristrutturazione del tempo di lavoro, o abbreviando la settimana lavorativa, o abbassando l'età della pensione o incoraggiando lo sviluppo del lavoro part-time, in modo da creare lavori a cottimo, è comparsa soprattutto negli accordi industriali (Boulin, 1986). In Gran Bretagna è stato espresso molto meno interesse sul bisogno di ridurre le ore di lavoro. Dove è stato mostrato interesse nella dimensione temporale del lavoro (a parte gli studi da parte di sociologi dell'organizzazione), esso è soprattutto focalizzato sullo status di part-time accordato alla maggior parte delle donne lavoratrici in Gran Bretagna (Martin e Roberts, 1984; Beechey e Perkins, 1986). Negli scritti l'impiego part-time è presentato come il solo possibile mezzo per la maggior parte delle madri di conciliare il lavoro fuori casa con le responsabilità familiari, mentre dal punto di vista marxista femminista esso è visto come un mezzo per rinforzare la subordinazione delle donne. Il rapido aumento della disoccupazione è servito anche come incentivo per uno studio sugli atteggiamenti nei confronti del tempo e l'uso del tempo in Gran Bretagna (Miles, 1984; Marles, 1985; Jahoda, 1986). La recente attività di ricerca sul pensionamento costituisce un ulteriore concentrarsi dell'attenzione sugli atteggiamenti nei confronti del tempo in entrambi i paesi (Parker, 1982; Grossin, 1986).

Sempre di più sono stati studiati gli effetti della ristrutturazione dei tempi di lavoro sui tempi di non lavoro, e particolarmente sul tempo libero. La relazione tra lavoro e tempo libero è stata analizzata esaurientemente (vedi Boulin e al., 1982, per una sintesi degli studi su questo argomento), anche se la dimensione tempo non è stata sempre preminente. Chiaramente è probabile che l'impatto dei cambiamenti negli orari del tempo di lavoro o nelle ore di scuola venga avvertito in casa e abbia effetto sull'organizzazione della vita familiare, tuttavia vi sono stati pochi studi (per esempio Boisard, 1985) che cerca di tracciare una mappa dei modi in cui le famiglie si adat-

tano ai cambiamenti imposti su di esse da interventi esterni. La ricerca non indica, comunque, che non è da sottovalutare, sia quantitativamente che qualitativamente, la relativa importanza per le persone del tempo trascorso all'interno della famiglia in confronto con il tempo del lavoro, della scuola o del tempo libero: gli studi internazionali pongono la centralità della famiglia come fonte di benessere, felicità e soddisfazione nelle società europee (Stoetzel, 1983; Biskup e altri, 1984) e indicano che ogni aumento del tempo disponibile sarà usato per stare con gli altri membri della famiglia, anche se il lavoro dà un significato alla vita e un senso di identità sociale alla maggior parte delle persone. C'è anche una crescente quantità di prove, riportate negli studi sulla pianificazione del tempo e in analisi più qualitative che mostrano come le richieste della famiglia influenzino gli altri usi del tempo, sia per la disponibilità delle donne a lavorare in particolari ore (per esempio nei supermarket), o per il tempo che le persone sono disposte a impiegare nei viaggi da e per il luogo di lavoro, per la loro mobilità geografica o i loro modi di impiegare il tempo libero.

Lo scopo del presente saggio è di suggerire una griglia per sintetizzare i vari aspetti della strutturazione, l'uso, il controllo e il significato del tempo nel contesto della famiglia contemporanea. Nell'applicazione di questa griglia a due società occidentali avanzate, l'approccio comparativo di incrocio per nazioni è usato per lumeggiare le caratteristiche salienti della suddivisione del tempo in due paesi, che hanno raggiunto uno stadio simile di sviluppo socio-culturale, economico e politico. La comparazione è inoltre usata per valutare fino a che punto l'organizzazione del tempo e le norme per il calcolo del tempo si possono dire culturalmente determinante. È stato fatto un tentativo di spiegare le similitudini e le differenze osservate in termini di caratteristiche della società e di indicare i modi in cui la ricerca comparativa può fornire lezioni per i politici.

### **Similitudini e differenze franco-britanniche nella strutturazione del tempo, nella sincronizzazione e nel controllo del tempo all'interno del contesto della famiglia**

Nella sociologia dell'organizzazione un problema di rilievo è «come incorporare una nozione di pluralità dei sistemi di calcolo del tempo che sono inseriti nelle strutture sociali dei membri dell'organizzazione e nelle loro biografie individuali» (Clark, 1985: 37). La stessa cosa si può dire del problema del tempo di studio come fenomeno sociale

all'interno del contesto della famiglia. La famiglia può in effetti essere vista come organizzazione sociale che agisce come paracolpi per i ruoli imposti esternamente di governo sia del tempo che della disposizione del tempo degli eventi (che emanano dal luogo di lavoro, dalla scuola, dai servizi pubblici o dal settore commerciale) essendo anche soggetti a richieste temporali individuali e spesso incompatibili dei suoi membri, siano essi socialmente, biologicamente, fisicamente o psicologicamente determinate. L'organizzazione del tempo della vita familiare è un fenomeno estremamente complesso perché la famiglia è un punto d'incontro se non un crogiuolo per tante diverse dimensioni del tempo. Un fattore di complicazione addizionale proviene da quelle che possono essere chiamate le sue «periodicità contingenti» (Clark 1985:37): i membri delle famiglie sono continuamente chiamati ad adattarsi a circostanze che cambiano, a causa di eventi familiari o extrafamiliari.

In questo saggio la famiglia come unità temporale è esaminata ad un dato punto nel tempo storico, l'oggi, sebbene qualche riferimento sia fatto ai cambiamenti su più lungo periodo, nei limiti in cui è coinvolto lo strutturarsi degli eventi familiari. I dati per lo studio sono tratti da un'ampia gamma di fonti, compresi i censimenti nazionali, lavori empirici su ampia e piccola scala, come anche un ampio quantitativo di materiale di sfondo circa la struttura sociale e le istituzioni dei paesi interessati.

### **Lo strutturarsi del tempo della vita familiare: la regolazione degli eventi della famiglia**

Sotto questo titolo possono essere fatte comparazioni del modo in cui la famiglia è costituita, lo scandirsi degli eventi familiari, il loro susseguirsi e i loro ritmi, comprendendovi l'età al momento del matrimonio e dell'arrivo dei figli, l'ordinarsi di questi eventi, l'estensione della dipendenza dei bambini, la durata del matrimonio, le aspettative di vita e l'organizzazione temporale della vita lavorativa e non lavorativa in relazione a questi eventi. Riferimenti possono essere fatti anche ad eventi stagionali come vacanze o giorni festivi.

Sia nella società francese che in quella inglese c'è stata nel secolo passato una marcata riduzione del numero delle nascite e nel tasso di sopravvivenza della prole, mentre nello stesso periodo le aspettative di vita sono aumentate. Nel periodo del dopoguerra, dopo una espansione iniziale, la dimensione della famiglia è andata declinando, l'età del matrimonio e l'epoca della nascita dei figli è stata ritardata.

data. L'effetto netto di questi cambiamenti è che la vita da genitori oggi occupa una porzione minore dell'arco totale di vita, sebbene il contatto con la più ampia rete familiare continui ad avere un ruolo importante nella vita delle persone e a richiedere in termini di tempo, specialmente per i figli che hanno un ruolo maggiore nell'assistenza dei genitori anziani, anche se le generazioni non vivono più sotto lo stesso tetto (Land, 1978; Pitrou, 1978). Una conseguenza importante del modo in cui gli eventi familiari sono scanditi è che le richieste temporali dei membri della famiglia cambiano costantemente, probabilmente in misura maggiore che nel passato. Ma è possibile che vi sia anche un maggior grado di scelta e di controllo personale su questi cambiamenti, per esempio: la scelta se sposarsi o convivere, poiché entrambe sono socialmente accettabili e sanzionate dalle organizzazioni di assistenza sociale; come distanziare e scandire le nascite dei bambini, dati dalla concreta possibilità di controllo delle nascite e dalla richiesta competitiva di tempo delle donne.

Gli eventi familiari pertanto possono essere meno inesorabili, ma possono richiedere un più alto grado di flessibilità e adattabilità e un senso della pianificazione molto più sviluppatto. I maggiori elementi di scelta personale possono non essere necessariamente ben accettati, poiché per la maggior parte delle persone il bisogno di strutturare la propria vita non è sempre prontamente e facilmente assunto, come è testimoniato dai disoccupati e dalle persone in pensione. In effetti il movimento da e verso il mercato del lavoro, che sia dovuto a disoccupazione o a ritiro in pensione, e per le donne in relazione all'allevamento e alla crescita dei figli, richiede maggiori cambiamenti nella strutturazione del tempo. Un effetto tangibile delle pressioni create all'interno della famiglia e delle difficoltà nell'adattarsi alle mutate circostanze è il rapido aumento del tasso di divorzi nelle vecchie come nelle giovani generazioni. Le differenze individuali all'interno della famiglia nei ritmi e nel grado di adattabilità al cambiamento sono fattori importanti che contribuiscono alla rottura del matrimonio, che potrebbe ora durare altrettanto che all'inizio del secolo.

Sebbene la maggior parte di queste caratteristiche siano comuni alle due società, la dimensione della famiglia in Francia è diminuita meno che in Gran Bretagna. I ragazzi tendono a restare con i loro genitori per più tempo, le donne lavorano più spesso a tempo pieno e le loro carriere sono più continue. La più marcata differenza tra i sessi nelle aspettative di vita in Francia significa che le coppie possono prevedere di trascorrere un minor numero di anni insieme dopo che i loro figli hanno lasciato la casa. Queste differenze possono es-

sere spiegate in certi limiti in termini di politica familiare del governo e degli effetti devastanti delle due guerre mondiali sulla popolazione francese, ma altri fattori sono degni di essere menzionati come la forza della lobby delle donne, il modo in cui è cambiata l'immagine delle donne nella società e il modo in cui si sono evoluti i diritti delle donne dalla fine degli anni sessanta, in breve, il diverso passo del cambiamento.

### **La strutturazione del tempo della vita familiare: l'impatto delle strutture di tempo esterno**

Le richieste temporali fatte sui membri della famiglia, le relazioni fra le strutture di tempo degli individui e le loro traiettorie sia all'interno che all'esterno della famiglia, tutte simulano i modi in cui il tempo è strutturato per i membri della famiglia.

Il riferimento è già stato fatto all'impatto del tempo di lavoro, particolarmente come *Zeitgeber*, sull'organizzazione della vita familiare e dell'altro tempo non lavorativo. Gli sforzi più visibili e più espliciti del governo francese di adattare le ore lavorative e il più frequente status a tempo pieno dell'occupazione delle donne in Francia comportano una maggiore possibilità che l'organizzazione del tempo di lavoro strutturi sempre più la vita familiare in Francia che in Gran Bretagna, particolarmente in considerazione dell'organizzazione del giorno lavorativo: negozi e uffici hanno in Francia un orario di apertura più lungo, e anche la giornata scolastica è più lunga; l'interruzione breve per il pranzo non è ancora generalizzata. Il valore relativo attribuito al lavoro, alla famiglia e al riposo nei due paesi riflette la dominanza maggiore dell'etica del lavoro in Francia, ma allo stesso tempo le richieste di altre attività non lavorative: per esempio, maggior importanza è attribuita ai tempi dei pasti, e specialmente al pasto serale; mentre in Gran Bretagna probabilmente la maggior parte delle attività organizzate di riposo dei bambini sono centrate sulla scuola, il tempo libero organizzato dei giovani in Francia ha luogo usualmente fuori del tempo scolastico e ha bisogno di essere ritagliato negli orari familiari (Hantrais, 1984).

I francesi, e particolarmente le donne francesi sembrerebbero essere più tormentate delle loro controparti inglesi e soggette a maggiore pressione di tempo [mancanza di tempo]. Una comparazione della struttura temporale della vita quotidiana nei due paesi sembra offrire una adeguata — anche se parziale — spiegazione di questa differenza: le ore di lavoro, le ore di scuola, le ore di apertura dei

negozi sono già state citate ma a questo si può aggiungere il tempo che si trascorre nei viaggi da e per il lavoro, associato con lo status di lavoro a tempo pieno delle madri (Fagnani, 1986). Ma è probabile che in Francia vi sia anche una maggiore consapevolezza dell'organizzazione del tempo, a causa del modo in cui i problemi del tempo sono stati proiettati mediante la politica pubblica e i mezzi di comunicazione. La pressione del tempo apparentemente maggiore nelle donne francesi può essere attribuita sia al loro status di membri a pieno tempo della forza-lavoro e al modo in cui i ruoli familiari sono cambiati nelle due società; gli uomini inglesi sono spesso più preparati ad accettare il compito di badare ai bambini mentre le loro mogli lavorano nei turni serali (Chambers, 1986), mentre gli uomini francesi si aspettano più frequentemente che le loro mogli che lavorano siano disponibili a badare alla casa e ai bambini (Daune-Richard, 1983), nonostante la forza della campagna per i diritti delle donne. Vi sono comunque prove, in ambedue i paesi (*La vie culturelle des femmes*, 1983; Parker, 1986) per suggerire che le donne che riescono ad organizzare il loro lavoro e la vita a casa sono anche spesso quelle che hanno il più soddisfacente tempo libero; per poter vivere la vita a pieno sembra necessario essere una efficiente organizzatrice del tempo.

### **Sincronizzando il tempo all'interno della famiglia**

Il problema di garantire che i differenti percorsi di vita dei singoli membri della famiglia possano essere sincronizzati è sempre più complesso nelle società contemporanee. È già stato fatto un riferimento al modo in cui sono programmati gli eventi della vita e ai problemi particolari di conciliare il lavoro e l'allevamento dei bambini per le donne. Anche quando i bambini sono a scuola (e dall'età di quattro anni l'87 per cento dei bambini francesi va all'asilo), vi sono problemi ancora maggiori nell'armonizzare le ore di lavoro con le ore di scuola (come analizzato da Gokalp e David, 1982). In Francia, dove non c'è scuola il venerdì prima del livello della scuola secondaria, misure devono essere prese per i bambini in quel giorno. Poiché le scuole francesi sono aperte il sabato, quanto la maggior parte dei genitori sono liberi, il weekend non ha lo stesso significato per tutti i membri della famiglia.

Dal momento che i francesi generalmente preferiscono perseguire le loro attività ricreative durante blocchi di tempo, o nei weekend o prendendo tre o quattro settimane di congedo annuale, mentre gli inglesi tendono a preferire vacanze più brevi, l'organizzazione della

settimana scolastica in Francia sembrerebbe essere in contrasto con gli interessi familiari, come si ricava (anche) dall'alto grado di assenteismo dalle scuole il sabato. Le lunghissime vacanze scolastiche estive creano quasi insuperabili problemi organizzativi per molti genitori in Francia. In Gran Bretagna la giornata scolastica «breve» e l'assenza di misure per i bambini dopo le ore scolastiche rende impossibile per molte donne intraprendere una normale giornata lavorativa. La natura del problema e delle soluzioni adottate è pertanto diversa nei due paesi: in Francia è l'organizzazione settimanale e annuale del tempo scolastico che richiede maggior attenzione, mentre in Gran Bretagna è la programmazione della giornata scolastica. Una soluzione possibile, o la strategia più comune in Gran Bretagna, è, per le donne, di avere meno bambini, di interrompere la loro carriera, di optare per un lavoro part-time e di non lavorare durante le vacanze scolastiche, con la conseguente perdita di status e di opportunità promozionali. In Francia, d'altro canto, c'è una rete di aiuto più solida, fornita in gran parte dallo Stato, nella forma di facilitazioni per la custodia dei bambini dopo la scuola e centri di vacanze delle autorità locali.

## **Il controllo sociale del tempo nell'interno della famiglia**

Sebbene molto sia stato scritto circa il modo in cui il tempo è controllato dallo Stato e dai datori di lavoro, e mentre gli effetti di questo controllo sulle altre aree della vita cominciano ad essere analizzate, poco è stato fatto sul controllo del tempo da parte dei membri della famiglia all'interno del contesto familiare e nelle altre aree della vita sociale.

Gli scritti femministi generalmente presentano la famiglia come il contesto nel quale le donne sono irrevocabilmente subordinate agli uomini, e dove il tempo delle donne in tutte le sue manifestazioni è a disposizione dei membri della famiglia (per esempio Langevin, 1984). Vi sono, tuttavia, alcuni modi in cui le donne possono influenzare l'organizzazione temporale della vita familiare: è generalmente la donna, specialmente se è in una professione, che decide quando avere un bambino; la donna chiede più spesso il divorzio e sceglie se lavorare o no, sebbene il grado di scelta sia spesso molto relativo. Vi sono dimostrazioni crescenti, particolarmente in Francia, che le donne stiano decidendo di assumere su di sé l'intera responsabilità di allevare i bambini, con delle chiare conseguenze sul modo in cui esse organizzano la loro vita. Molti datori di lavoro, di nuovo particolarmente

in Francia, tengono conto delle richieste delle donne di organizzare sistemi sostitutivi, specialmente nelle vendite al minuto.

Un'attività di ricerca molto maggiore dovrà essere fatta su questo aspetto del controllo sociale in un contesto nel quale c'è un crescente interesse verso i sistemi di valore che enfatizzano l'autoappagamento e il gusto personale, implicando il bisogno di esercitare un maggior controllo individuale sul tempo, e quando il trasferimento di questi valori verso il luogo di lavoro sta divenendo una richiesta sempre più importante (Boisard, 1985; Robert e Chambers, 1985).

### **Implicazioni di politica sociale**

Chiaramente la relazione tra diversi temi sociali all'interno del contesto della famiglia è lontano dall'essere semplice o lineare. La famiglia è l'ambiente nel quale la scarsità, come anche l'abbondanza di tempo sono sentiti più fortemente. Il gruppo familiare cambia costantemente e richiede un adattamento perpetuo per venire incontro alle nuove richieste di tempo. È una fonte e un punto d'incontro per limitazioni del tempo, per disfunzioni temporali e per conflitti sul tempo, poiché è il luogo dove i cambiamenti nelle strutture del tempo in altri luoghi possono facilmente avere un riflesso, ma può essere anche il contesto nel quale le aspirazioni temporali possono realizzarsi, come mostrano gli studi sulle percezioni della qualità della vita da parte della gente (Mermet, 1985; Jovell e Airey, 1984).

Mentre pongono in grado il ricercatore di mettere in evidenza la specificità di un particolare contesto sociale, le analisi comparative forniscono l'opportunità di valutare l'applicabilità delle soluzioni adottate in un paese in risposta ad un particolare problema sociale che c'è anche altrove. L'analisi del modo in cui il tempo è concettualizzato, strutturato, usato e controllato all'interno del contesto familiare in più di una società evidenzia interessanti caratteristiche che altrimenti potrebbero non essere manifeste. Per esempio, molto è stato scritto sull'inevitabilità del lavoro part-time per le donne, visto virtualmente come la sola strategia che la maggior parte delle donne inglesi possono usare per combinare la loro necessità di lavorare fuori casa con le loro responsabilità di allevare i figli. La maggiore continuità di impiego retribuito delle donne è spesso interpretato come il segno che c'è stato un profondo cambiamento nelle attitudini. In confronto alla Francia, comunque, le donne inglesi sembrerebbero lontane dall'aver risolto il problema del loro duplice ruolo, e le attitudini

e il comportamento non sembrano essere cambiati significativamente. La donna francese che lavora può contare su un'ampia rete di organizzazioni di supporto, spesso fornite dallo Stato, con l'effetto che, — mentre il punto di svolta in Gran Bretagna, dopo il quale non è più finanziariamente e organizzativamente vitale per una madre andare a lavorare fuori anche a part-time, è quando ha due bambini — in Francia questo punto è raggiunto con il terzo figlio (Martin e Roberts, 1984; Centre d'Etudes des Revenus et des Coûts, 1985). Le donne inglesi che vogliono unire la famiglia e la vita professionale, possono ricevere delle lezioni che potrebbero imparare dal modo in cui le donne francesi sono in grado di organizzare la loro vita, ma l'esempio francese sembrerebbe suggerire il bisogno di un intervento esterno per creare le necessarie infrastrutture che mancano in Gran Bretagna.

Sebbene la ripartizione temporale evidenzi un certo numero di caratteristiche universali, gli esempi presentati in questo saggio sembrerebbero suggerire che ci sono differenze stabilite culturalmente, come il modo in cui è strutturata la vita quotidiana. Non dovrebbe essere dimenticato, comunque, che le differenze interne al paese possono essere spesso maggiori di quelle tra paesi, particolarmente nel caso di due società che hanno raggiunto uno stadio simile di sviluppo economico e politico: per esempio i modelli di vacanze nella classe media in Gran Bretagna e Francia sono più vicini l'uno all'altro di quelli dei gruppi che sono ai due estremi della scala sociale in ciascun paese, e lo stesso si può dire del sistema di valori sociali. La comparazione franco-britannica suggerisce che l'intervento dello Stato può avere un effetto sull'organizzazione del tempo all'interno della famiglia e che esso molto probabilmente accresce la consapevolezza della dimensione tempo nella vita delle persone. È forse troppo presto per valutare, dall'esperienza francese, se una politica del tempo può essere efficace nel risolvere i problemi sociali e se ogni soluzione adottata in Francia potrebbe essere trasferita nel contesto britannico.

LINDA HANTRAIS  
Aston University\*

---

\* Questo intervento è stato presentato alla terza conferenza annuale dell'ASSET, Associazione per lo Studio Sociale del Tempo.

## Il timore della guerra in Europa rilevato dai sondaggi dell'Eurobarometro

### 1. Introduzione

Fino a poco tempo fa, gli atteggiamenti verso la guerra erano da ritenersi del tutto secondari rispetto ad altre questioni più rilevanti riguardanti l'unità europea. Infatti, anche i ricercatori dell'Archivio Belga per le Scienze Sociali che, per conto della CEE<sup>1</sup>, avevano svolto le indagini in tutti i paesi membri, consideravano la paura della guerra solo come un indicatore di controllo sussidiario per altre rilevazioni.

Tuttavia, in questi ultimi anni, il timore di essere coinvolti in un conflitto, anche limitato, rimane considerevole in tutti i paesi europei. Esso risulta particolarmente elevato in Irlanda (31% nell'aprile 1980, 28% nell'ottobre 1981, 25% nell'ottobre 1982 e 27% nell'ottobre 1983), in Francia (42% nell'80, 25% nell'81, 20% nell'82, 24% nell'83) ma anche negli altri paesi si sono avuti tassi ragguardevoli: 25% nell'80, 32% nell'81, 19% nell'82 e 18% nell'83 in Germania, 33% nell'80, 32% nell'81, 20% nell'82 e 17% nell'83 in Belgio, 32% nell'80, 18% nell'81, 14% nell'82 e 18% nell'83 in Italia. Il coinvolgimento della forza di pace in Libano ha riportato il tema della guerra alla ribalta in Italia per la prima volta dopo il 1945; l'ha resa, anche per gli italiani, più vicina e più probabile. Ne sono sintomo le opinioni di molti giornalisti, intellettuali e persino quella del presidente Pertini, nel messaggio inviato agli italiani per il 1984.

I primi studi sulla paura della guerra furono compiuti nel 1932 da Wright<sup>2</sup>. Egli mostrò che il rapporto fra il timore della guerra ed una certa situazione economica e sociale, espressa dalla maggioran-

---

<sup>1</sup> Fin dal 1971 il BASS — Belgian Archives for the Social Sciences — presso l'Università di Louvain-la-Neuve, effettua, su iniziativa della Commissione delle Comunità Europee, gli studi di opinione pubblica i cui risultati sono pubblicati, due volte all'anno, sotto il titolo di EUROBAROMETRO.

<sup>2</sup> Q. WRIGHT, *The Study of War*, Chicago, University Chicago Press, 1932.

za dei cittadini, è un indicatore fedele dello stato futuro delle relazioni internazionali. Infatti, si ipotizza che vi sia una correlazione sostanziale tra la preoccupazione di una guerra e la diminuzione della soddisfazione per il proprio stato e livello di benessere. L'infelicità e la mancanza di prospettive per il futuro determinerebbero anche un notevole grado di pessimismo circa l'evoluzione dei rapporti internazionali, che si rifletterebbero in fosche previsioni<sup>3</sup>. Da allora, però, il campo di studio è rimasto fundamentalmente negletto.

In questa ricerca si è cercato di mettere a fuoco la questione del «timore della guerra» non isolatamente, come è stato fatto in precedenza<sup>4</sup>; ma in relazione ad un gruppo di variabili che ne possa spiegare la ragione e l'oscillazione. Innanzitutto, da una prima analisi dei dati compiuta attraverso modelli di regressione multipla su base nazionale, sono state accertate delle relazioni causali che hanno messo in rilievo una differenza fondamentale tra un gruppo di nazioni europee, come la Germania, il Belgio e l'Olanda, che hanno paura della guerra intesa come aggressione al loro ordine sociale proveniente dall'esterno, ed un altro gruppo, di cui fanno parte l'Italia e la Francia, in cui la paura della guerra è fortemente associata al pericolo di disordini interni, cioè ad una destabilizzazione del paese.

In secondo luogo, il progresso della unità europea è visto come fattore di sicurezza, non solo economica ma anche nello sviluppo dei rapporti internazionali. Anche se taluni paesi possono nutrire sentimenti critici verso l'attuale politica della CEE, l'adesione alla Comunità Economica Europea può essere considerata come uno strumento di reciproca difesa e, anche, come un fattore di mantenimento della omogeneità e della sicurezza interna.

## 2. Le fonti

Presso l'Archivio Belga per le Scienze Sociali è stato possibile analizzare una parte della banca dati dell'EUROBAROMETRO<sup>5</sup>, il sondag-

---

<sup>3</sup> O. KLINEBERG, *Conseguenze I*, in: N. CALDER, *A meno che non venga la pace*, Milano, Il Saggiatore, 1968, p. 233.

<sup>4</sup> Finora, ognuna delle domande contenute nei questionari sottoposti al pubblico europeo è stata analizzata in modo indipendente dalle altre, nel senso che la maggiore preoccupazione dei ricercatori del BASS era di costruire serie temporali in cui si mostrasse la stabilità o la variazione in percentuale dei vari atteggiamenti.

<sup>5</sup> Le pubblicazioni dell'Eurobarometro presentano i risultati di un questionario distribuito in primavera e autunno di ogni anno a tutta la popolazione della CEE. Non si tratta di un questionario specifico sopra un solo tema, ma di un «Omnibus» in cui vengono approfondite varie questioni.

gio semestrale di opinione pubblica svolto per conto della comunità Europea, al fine di verificare gli atteggiamenti di un campione rappresentativo delle popolazioni nazionali componenti la CEE nei confronti della guerra. Nel sondaggio è stata utilizzata, come indicatore della tensione internazionale, una domanda riguardante la paura della guerra, riproposta di anno in anno al pubblico di tutte le nazioni componenti la CEE<sup>6</sup>.

### 3. Metodo di campionamento

Il metodo di campionamento adottato nel corso dei sondaggi, ripetuti a livello europeo, ha sempre avuto l'obiettivo di costituire un modello rappresentativo della totalità della popolazione dei paesi della comunità, di età superiore a 15 anni<sup>7</sup>.

Tra le interviste effettuate, per la costruzione dei circuiti causali di interdipendenza tra le variabili, compiuta attraverso modelli di regressione multipla, si sono prese in esame quelle realizzate nell'autunno del 1977 e nella primavera del 1980<sup>8</sup>. I risultati, ad un confronto con quelli ottenuti nelle altre interviste realizzate in diversi periodi, dal 1971 — anno in cui sono cominciate le rilevazioni statistiche per conto della CEE — al 1983, appaiono sufficientemente omogenei rispetto alle tendenze storiche, tanto da dare una tipicità alle due rilevazioni su cui si concentra l'attenzione di questo saggio. In particolare, per quel che riguarda il timore di una prossima guer-

---

<sup>6</sup> Testo italiano della domanda: «Ecco una specie di scala. Vuol mostrarmi in quale punto di questa scala Lei collocherebbe il pericolo che una nuova guerra mondiale scoppi entro i prossimi dieci anni?». La scala è graduata di dieci in dieci punti: da 100 «guerra certa» a 0 «nessun pericolo».

<sup>7</sup> Il campionamento di ciascun paese è costituito da due livelli:

a) regioni e località di inchiesta. Le statistiche della Comunità Europea dividono il territorio multinazionale in 120 regioni. Ciascun paese ha costituito un campionamento pilota di località d'inchiesta in modo tale che tutte le categorie di abitanti siano rappresentate proporzionalmente alle loro popolazioni rispettive;

b) scelta delle persone interrogate. Le persone interrogate sono sempre differenti da un'inchiesta all'altra. Esse sono così designate: per sorteggio su liste nei paesi dove si può accedere alle liste complete degli individui o famiglie (Belgio, Olanda, Danimarca); per campionamento stratificato sulla base delle statistiche di censimento. Il campionamento è realizzato a partire dai criteri di sesso, età, reddito e professione (Francia, Italia, Regno Unito, Irlanda, Germania).

<sup>8</sup> Nel 1977 e nel 1980 sono state intervistate rispettivamente 8.916 e 8.882 persone, suddivise in ciascuno dei paesi della Comunità. Il numero delle persone intervistate nei vari paesi è stato stabilito con un criterio proporzionale rispetto alla popolazione complessiva.

ra mondiale, si dispone di sei punti di confronto nel tempo<sup>9</sup>. Se si ipotizza che le persone interrogate si pronuncino esplicitamente e ritengano che il rischio di una nuova guerra abbia più di una probabilità su due<sup>10</sup>, alla tab. 1 si può osservare come tale proporzione sia passata, nell'insieme della Comunità, dal 12% nel 1971, al 34% nel 1980 ed è ridiscesa al 24% nel 1981 e al 18% nel 1982, risalendo, poi, al 19% nel 1983. Si può notare inoltre che, in quasi tutti i paesi, tale percentuale è cresciuta fra l'autunno del 1977 e la primavera del 1980 per stabilizzarsi, poi, su valori intorno al 20% nei primi anni di questo stesso decennio. L'aumento è particolarmente rilevante in Francia, in Irlanda, in Gran Bretagna e in Italia. Nei sei paesi per i quali è possibile il confronto<sup>11</sup>, si constata che l'aumento della preoccupazione era già stato registrato nel periodo 1971-1977.

Occorre nondimeno sottolineare che la grande maggioranza della popolazione europea crede poco al pericolo della guerra mondiale. Infatti, nel 1980, anno in cui si è avuta la più alta percentuale di quanti ritenevano che il rischio di una nuova guerra fosse più di una probabilità su due (tab. 1), nell'insieme della Comunità la quantità delle persone che non prevedeva pericolo di guerra era del 17% e cioè cinque-sei volte superiore a quella di coloro che non ritenevano che la guerra fosse sicura.

I sondaggi presi in esame riguardano, però, diversi problemi, oltre quello della guerra e, per realizzare i modelli multivariati, si sono scelti quegli indicatori che, attraverso calcoli di regressione multipla, apparivano più connessi sia in linea teorica sia nella pratica con il tema principale, organizzati secondo livelli gerarchici di intervento causale, così come appaiono ordinati nella tab. 2<sup>12</sup>.

Poiché ogni domanda è stata finora analizzata indipendentemente dalle altre, in questa indagine, sfruttando appieno la possibilità di una analisi secondaria dei dati, si è voluto costruire un modello strutturale di interdipendenza tra le variabili per ciascuna delle nazioni.

---

<sup>9</sup> La variabile «guerra» è stata inclusa nelle inchieste Eurobarometro nel 1971, nel 1977, nel 1980, nel 1981, nel 1982 e nel 1983.

<sup>10</sup> Scelgono, cioè, sulla scala, già citata nella nota 6, un valore superiore a 50 ritenendo la guerra come «probabile».

<sup>11</sup> Nel 1971, anno in cui sono cominciate le rilevazioni statistiche, la variabile «guerra» è stata inserita nei questionari dei primi sei paesi della Comunità (Belgio, Germania, Francia, Italia, Lussemburgo e Olanda).

<sup>12</sup> Le variabili spurie sono state escluse dal procedimento automatico di regressione quando non risultavano connesse con alcuna delle variabili prese in esame, perché aventi un coefficiente di regressione trascurabile.

**Tab. 1. Probabilità attribuita al pericolo di una nuova guerra mondiale nei prossimi dieci anni. Rilevazioni compiute dall'Eurobarometro 1971-1983\***

Nazione		1971	1977	1980	1981	1982	1983
FRANCIA	Guerra sicura o più di una probabilità su due	12	14	42	25	20	24
	Una probabilità su due	15	16	16	20	19	22
	Meno di una probabilità su due o nessun pericolo	73	70	42	55	61	56
	Totale	100	100	100	100	100	100
GRAN BRETAGNA	Guerra sicura o più di una probabilità su due	—	13	39	21	17	17
	Una probabilità su due	—	11	16	17	17	19
	Meno di una probabilità su due o nessun pericolo	—	66	45	62	66	64
	Totale	—	100	100	100	100	100
GERMANIA	Guerra sicura o più di una probabilità su due	11	13	25	33	19	18
	Una probabilità su due	12	10	15	14	15	16
	Meno di una probabilità su due o nessun pericolo	77	77	60	53	66	66
	Totale	100	100	100	100	100	100
ITALIA	Guerra sicura o più di una probabilità su due	13	14	32	18	14	18
	Una probabilità su due	8	9	14	14	16	19
	Meno di una probabilità su due o nessun pericolo	79	77	54	68	70	63
	Totale	100	100	100	100	100	100
OLANDA	Guerra sicura o più di una probabilità su due	11	17	24	20	19	13
	Una probabilità su due	15	20	10	22	23	20
	Meno di una probabilità su due o nessun pericolo	74	63	66	58	58	67
	Totale	100	100	100	100	100	100
DANIMARCA	Guerra sicura o più di una probabilità su due	—	10	18	—	10	15
	Una probabilità su due	—	11	19	—	20	19
	Meno di una probabilità su due o nessun pericolo	—	79	63	—	70	66
	Totale	—	100	100	—	100	100
BELGIO	Guerra sicura o più di una probabilità su due	8	21	33	32	20	17
	Una probabilità su due	9	13	16	16	17	16
	Meno di una probabilità su due o nessun pericolo	83	66	51	52	63	67
	Totale	100	100	100	100	100	100
LUSSEMBURGO	Guerra sicura o più di una probabilità su due	7	11	15	26	19	14
	Una probabilità su due	16	17	17	17	19	20
	Meno di una probabilità su due o nessun pericolo	77	72	68	57	62	66
	Totale	100	100	100	100	100	100

Nazione		1971	1977	1980	1981	1982	1983
IRLANDA	Guerra sicura o piú di una probabilit� su due	—	14	31	28	25	27
	Una probabilit� su due	—	11	17	16	16	18
	Meno di una probabilit� su due o nessun pericolo	—	75	52	56	69	55
	Totale	—	100	100	100	100	100
GRECIA	Guerra sicura o piú di una probabilit� su due	—	—	—	8	9	12
	Una probabilit� su due	—	—	—	7	8	10
	Meno di una probabilit� su due o nessun pericolo	—	—	—	85	83	78
	Totale	—	—	—	100	100	100
MEDIA CEE esclusa Grecia	Guerra sicura o piú di una probabilit� su due	12	14	34	25	—	—
	Una probabilit� su due	12	12	15	16	—	—
	Meno di una probabilit� su due o nessun pericolo	76	74	51	58	—	—
	Totale	100	100	100	100	—	—
MEDIA CEE inclusa Grecia	Guerra sicura o piú di una probabilit� su due	—	—	—	24	18	19
	Una probabilit� su due	—	—	—	16	18	20
	Meno di una probabilit� su due o nessun pericolo	—	—	—	60	64	61
	Totale	—	—	—	100	100	100

\* I codici di risposte qui menzionati corrispondono ai gradi seguenti della scala sottoposta alle persone interrogate:

guerra sicura o piú di una probabilit  su due = 100-60;  
una probabilit  su due = 50; meno di una probabilit  su due o nessun pericolo di guerra = 40-0.

Fonte: EUROBAROMETRO, 1980, 1981, 1982, 1983.

#### 4. La metodologia dei modelli analitici

Per ogni nazione si sono individuati i rapporti causali piú significativi, in grado di spiegare da quali fattori possa dipendere il timore di una guerra o di gravi disordini futuri. In particolare, appare importante verificare quali possano essere le relazioni tra il credere che la guerra sia possibile e le normali variabili di base presenti in qualsiasi inchiesta sociologica (sesso, et , istruzione, reddito familiare), cos  come viene mostrato dai livelli gerarchici della tab. 2.

In secondo luogo, il modello strutturale tenta di creare una relazione tra la preoccupazione soggettiva e gli altri atteggiamenti psicologici che sono stati misurati nel corso dell'EUROBAROMETRO, tra cui la soddisfazione per il proprio stato, la felicit , le prospettive fu-

ture e la frustrazione economica. Fra le variabili presenti nell'inchiesta, sono state considerate solo quelle<sup>13</sup> che, sulla base dei coefficienti di correlazione, sono risultate fortemente connesse con il problema della guerra, escludendone molte altre non significative a livello statistico. Esse, però, non si collocano tutte a uno stesso livello di priorità causale. Si hanno, infatti, delle caratteristiche strutturali che hanno una precedenza rispetto agli atteggiamenti psicologici, in quanto se è possibile sostenere che una variabile di base influenza un certo atteggiamento psicologico, è meno probabile la relazione contraria.

Tab. 2. Priorità causale nella costruzione dei modelli nazionali

	Livello	Variabili
variabili di base	primo	Sesso Età
	secondo	Reddito familiare Istruzione
Variabili di atteg- giamento	terzo	Soddisfazione della vita Felicità per la propria condizione attuale
	quarto	Aspettative per il futuro Atteggiamento nei confronti della società Orientamento politico
	quinto	Atteggiamento nei confronti della CEE
	sesto	Valutazioni sul pericolo di gravi disordini Valutazioni sul pericolo di una guerra

Fonte: Schema derivato da F. Alberoni ed altri, *La rilevazione e l'elaborazione dei dati*, in: *L'attualità di partito*, Bologna, Il Mulino, 1967, p. 135

## 5. Modelli nazionali

a) Il caso italiano. Si è scoperto che la valutazione del pericolo di guerra imminente nel nostro paese è fortemente correlata con la paura di disordini sociali e civili (fig. 2). Questa non è una caratteristica unica del caso italiano, ma lo accomuna a quello di altre nazioni europee, esaminate da noi in un altro lavoro per il 1977<sup>14</sup>, come la Germania, la Gran Bretagna e la Francia.

<sup>13</sup> I questionari distribuiti alla popolazione europea nel 1977 e nel 1980 contenevano rispettivamente 143 e 87 variabili. Quelle connesse, direttamente o indirettamente, con la variabile « guerra » sono risultate esclusivamente quelle indicate in tab. 2.

<sup>14</sup> R. TURI, *La paura della guerra: una ricerca sull'opinione pubblica europea considerata dal punto di vista polemico*, Università degli Studi della Calabria, Facoltà di Scienze Sociali ed Economiche, 1983.

Il blocco delle variabili dipendenti (guerra-disordine) viene posto in rapporto con le altre variabili che caratterizzano i sondaggi. Si può così rilevare che la sensibilità al pericolo di disordini nel 1977 aumentava con il diminuire del livello di soddisfazione della propria vita. Tale variabile, centrale nel complesso degli atteggiamenti socio-politici, a sua volta spiega il sentimento di lealtà verso la CEE, la fiducia verso una evoluzione riformistica della società ed un orientamento politico moderato che interviene sulle altre due.

Il rapporto «soddisfazione per la propria vita»-«timori di disordini» è rilevante anche per un altro importante paese europeo: la Francia. Le variabili strutturali (età, sesso, istruzione e reddito) giocano a monte nell'influenzare gli atteggiamenti collettivi. In particolare, dal modello '77 si può constatare come le donne manifestino maggiore ottimismo nei confronti del futuro, esprimano una posizione politica più moderata, ma d'altra parte si dimostrino più timorose dei disordini interni e quindi della guerra.

I giovani, da un lato dimostrano maggiore coinvolgimento nelle questioni politiche, anche perché sono più istruiti della media della popolazione e dall'altro si mostrano più sensibili al pericolo di disordini sociali, perché ne sarebbero direttamente coinvolti sia sul fronte interno che nella politica estera.

Il livello di reddito degli intervistati, da ritenersi qui l'unica misura obiettiva del «benessere», desumibile nell'inchiesta, influisce sia sulla percezione della felicità sia sul livello di soddisfazione, con tutti gli altri effetti che ne conseguono. Gli atteggiamenti favorevoli verso la CEE, così come si costituiscono nell'indagine, influenzati dagli atteggiamenti verso la società e dall'orientamento politico, non sono direttamente collegati al problema della guerra nel modello realizzato per il 1977, come si può constatare in altri paesi come la Germania, il Belgio, l'Olanda e la Danimarca. Sembrerebbe che in Italia e Francia l'idea dell'Europa, vista come fattore di sicurezza dinanzi ad aggressioni esterne, passi in secondo piano rispetto alle preoccupazioni per l'unità politica interna, dalla quale dipenderebbe il senso di vulnerabilità nazionale.

Tale dato, tuttavia, riceve una smentita dal modello realizzato sui risultati dell'inchiesta per il 1980 che, pur conservando gli stessi equilibri interni fra le variabili, dimostra come il rapporto «atteggiamento verso la CEE»-«guerra», anche nel caso dell'Italia, assuma una notevolissima importanza. Ricordando che tra il '77 e l'80 la percentuale degli italiani che hanno veramente creduto a un pericolo di guerra mondiale è aumentata dal 14% al 32%, si può constatare come il modello del 1980 presenti tutti i rapporti, già delineati in quello

precedente, in maniera notevolmente rinforzata. In particolare, la volontà di adesione ad un'unità sovranazionale come la CEE risulta positivamente associata al timore di un evento bellico. Concludendo sul caso italiano, che in questo articolo viene discusso nelle due varianti '77 e '80, se ne deduce che la variabilità è attribuibile a due fattori:

1. la coscienza della fragilità di un ordine istituzionale che nel 1977 era messo in serio pericolo dall'attivismo politico rivoluzionario;
2. l'erosione del livello di soddisfazione della popolazione e delle aspettative circa il futuro, visibile più chiaramente nel modello per il 1980, dovute all'instabilità economica ed alla crisi del quadro internazionale.

Infatti, se da un punto di vista economico, dopo la crisi del petrolio, le misure di austerità hanno continuato ad intaccare il benessere dei cittadini europei, specialmente nei paesi con un reddito medio più basso come l'Italia e la Francia, dopo il 1980 l'instabilità dei rapporti di coesistenza pacifica tra est ed ovest (il problema degli euromissili, il fallimento dei negoziati, ecc.) ha, nel complesso, visibilmente aumentato i timori di un'aggressione esterna.

b) Il modello francese. Rispetto all'Italia, la Francia presenta alcune caratteristiche comuni ed altre nettamente diverse.

Nel caso analizzato per il 1977, resta integro il blocco «aspettative di disordini-timore della guerra» ( $r = + 0.36$ ) in cui le due variabili dipendenti sono correlate. Il livello di soddisfazione della propria vita questa volta, però, influisce come variabile interveniente su tutte e due. La soddisfazione sintetizza una serie di situazioni familiari ed economiche che determinano gli atteggiamenti politici e quelli verso la società: un maggior livello di soddisfazione scoraggia un orientamento radicale che viene relegato solo ai gruppi più insoddisfatti ed emarginati.

Il sentimento di felicità (in stretto rapporto con il livello di soddisfazione della propria vita) rafforza, invece, l'adesione ideologica verso la CEE, nel senso che più si è felici, più si è favorevoli a un forte legame con l'Europa. Con le stesse relazioni fra le variabili, il modello '80 conferma altresì, come nel caso italiano, il rapporto «atteggiamento verso la CEE»-«guerra» che, in assenza della variabile «disordini», risulta notevolmente rinforzato.

La maggioranza della popolazione intervistata, dunque, favorisce tanto la stabilità quanto una unione sovranazionale ed ha paura di disordini interni e di pericoli esterni, provenienti da conflitti con paesi esteri. I giovani e le donne si distaccano lievemente dalle tendenze sottolineate, con un atteggiamento riformista nei confronti dell'ordine sociale e con un timore generalizzato per i disordini, che possono portare a un conflitto, come meglio evidenziato nel caso 1977.

In conclusione, il rapporto fondamentale che regola l'aumento o la diminuzione della paura della guerra è qui attribuibile alla soddisfazione, dovuta a sua volta all'accrescimento del benessere. I francesi si ritengono più vulnerabili soprattutto nel benessere economico raggiunto dalle classi medie: da quella piccola borghesia che, di fatto, occupa le istituzioni della nazione ed a cui fanno riferimento i partiti politici di massa. All'interno di questo contesto hanno un peso minore i fermenti intellettuali, che possono caratterizzare i giovani e i gruppi culturali nelle città.

A differenza dell'Italia, il timore di un'aggressione esterna non apparirebbe rilevante nella società francese, ma semplicemente un sintomo dell'instabilità dei rapporti internazionali.

c) La Repubblica Federale Tedesca. La RFT si distingue nettamente dalle altre nazioni in quanto la paura della guerra, più che quella dei disordini interni, appare il tema centrale del modello.

Anche qui il livello di soddisfazione dovuto all'accrescimento del reddito ed all'accrescimento della felicità personale modifica direttamente gli atteggiamenti sulla guerra tanto quanto le aspettative sul futuro: più si è soddisfatti meno si ha timore della guerra. Tale rapporto, però, non è agganciato ad un orientamento politico in particolare, come nel modello italiano e nel modello francese, in quanto nella RFT una vera e propria opposizione istituzionalizzata non ha mai avuto forte peso politico, eccetto che di recente come nel caso delle affermazioni elettorali dei «verdi».

L'apporto della politica comunitaria alla stabilità della politica interna è visto in termini favorevoli, tanto da considerare l'unità europea come garanzia dell'ordine interno ed una difesa dal pericolo esterno: la più grave minaccia che può giungere al popolo tedesco è costituita dal rapporto con i paesi socialisti, che rimane sempre ambivalente e rischioso. Dal modello analitico tedesco si nota chiaramente che una maggiore adesione alla Comunità Europea rassicura il popolo e funge da garante nei confronti di un eventuale conflitto bellico.

In Germania i giovani si schierano più a sinistra della media del paese, hanno un orientamento prevalentemente riformista, ma non ritengono il pericolo di disordini interni più gravi di altri strati della società. Nonostante la stabilità interna del paese è necessario rilevare che la paura della guerra, come conseguenza di conflitti internazionali non controllabili, è venuta nettamente aumentando in Germania dal 1977 in poi, segno del fallimento della «Ost Politik» degli anni sessanta.

## 6. Relazioni principali fra le variabili

a) Relazione disordine-guerra. In tutti i modelli nazionali relativi al 1977, il rapporto «aspettative di disordini» — «evenienza della guerra» si è sempre dimostrato stretto, a tal punto da funzionare come modello di spiegazione e di discriminazione tra diverse situazioni nazionali. I modelli nazionali mostrano come la Germania, l'Olanda, il Belgio e la Danimarca siano paesi socialmente più omogenei, economicamente più stabili ed evidenzino livelli di benessere tra i più alti in Europa. In questi paesi, che noi definiamo internamente «forti», la guerra è vista come variabile indipendente rispetto ai disordini. Ciò può essere interpretato dalla possibilità di considerare la guerra nel senso semantico di «aggressione esterna» che provoca una rottura dell'unità interna.

A differenza di questa prima aggregazione, ve ne è un'altra che accomuna l'Italia, l'Irlanda e la Francia, ma collega anche la Gran Bretagna. Qui è la variabile «disordini interni» che aumenta la possibilità di un conflitto. Lo stato endemico di terrorismo che si è verificato in Irlanda giustifica un tale aspettativa non solo in questo paese ma anche nel Regno Unito, dove numerose minoranze, specie nelle grandi città, provocano tensioni latenti. Queste nazioni possono quindi ritenersi «deboli», perché esposte al rischio di strumentalizzazione interna, causa di possibili conflitti esterni.

b) Relazioni benessere-guerra. Il benessere, nel caso dell'inchiesta, è evidenziato da due indicatori: il livello di soddisfazione e il livello di felicità.

Nel primo caso, la soddisfazione si attribuisce alla percezione che l'intervistato ha dell'ambiente sociale che lo circonda; nel secondo, il livello di felicità si attribuisce alla interiorizzazione della sua condizione sociale vista come immagine di se stesso, più o meno felice. Il rapporto «benessere»-«guerra» è evidenziato in maniera diversa nei paesi europei. In Olanda, Germania, Francia e Italia prevale un rapporto di tipo «materialistico» tra la soddisfazione del proprio livello di vita e la paura della guerra, mentre in altri paesi, come il Belgio, la Danimarca, l'Irlanda e la Gran Bretagna è predominante un rapporto che potremmo definire, per citare un termine coniato da Inglehart, di tipo «post-materialista»<sup>15</sup> tra felicità ed assenza della guerra. Data la parziale intercambiabilità tra gli indici, non è facile

---

<sup>15</sup> R. INGLEHART, *The Silent Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1977, p. 262.

arrivare ad una considerazione conclusiva su quale dei due sia il più importante. Si può supporre che l'importanza della soddisfazione del proprio livello di vita sia maggiore in quei casi dove esistono ancora problemi di distribuzione della ricchezza, mentre in altre nazioni, dove si è raggiunto, invece, un certo livello omogeneo delle condizioni economiche, più importante sarebbe la felicità. In qualsiasi caso, non si può prescindere dall'indicare le relazioni «benessere»-«pace» e «mlessere»-«guerra» come una dimensione importante da trattare nella società contemporanea.

c) Relazione con la CEE. Nelle aspettative delle persone intervistate dall'Eurobarometro, l'unità europea risulta essere un ideale ben più consistente di quello che, in pratica, è stato realizzato dai singoli paesi<sup>16</sup>. La CEE costituisce l'istituzione che più concretamente di ogni altra rappresenta il processo di unità. È logico, quindi, che una dimensione latente dell'Europa Unita possa essere costituita dalla «sicurezza» che essa potrebbe garantire agli Stati membri come unità sociale, politica ed eventualmente strategica.

La relazione «CEE»-«sicurezza» è consistente nei modelli relativi al Belgio — sede della CEE stessa —, alla RFT, alla Danimarca, all'Olanda ed alla Gran Bretagna, nonostante le continue diffidenze di quest'ultima; in Irlanda è neutra, mentre in Francia ed Italia, pur essendoci un grosso consenso, non si stabilirebbe, a livello statistico, un rapporto «CEE»-«sicurezza». In questi ultimi due paesi, l'interpretazione della CEE, vista come fattore di sicurezza dinanzi ad aggressioni esterne, passa in secondo piano rispetto alle preoccupazioni per l'unità interna, dalla quale dipenderebbe il senso di vulnerabilità nazionale.

## 7. Conclusioni

Dai modelli nazionali esaminati emerge, innanzitutto, che le spieghazioni da darsi alle possibili origini di un conflitto mondiale non possono essere ricondotte ad una teoria monocausale, così come è

---

<sup>16</sup> Nell'autunno 1983, in tutti i paesi, salvo in Danimarca, la grande maggioranza degli europei continua a dare il suo appoggio all'unificazione dell'Europa: tre su quattro, in media, si dichiarano favorevoli; questa proporzione è di 6 su 10 in Irlanda e soltanto di 4 su 10 in Danimarca. Le variabili a breve termine sono generalmente molto deboli, ma l'evoluzione sul periodo 1971-1983 indica che in tutti i paesi, salvo nel Regno Unito (dove il livello iniziale era molto basso), il sostegno globale è diminuito. Tuttavia, dalla media complessiva si rileva come il 75% degli europei si dichiara «favorevole» al movimento di unificazione dell'Europa Occidentale.

stato fatto da alcuni studiosi che nel passato si sono occupati di polemologia. Inoltre, i risultati dell'inchiesta non danno nessuna conferma del modello sociobiologico dell'aggressività, eccetto che nel caso della Gran Bretagna, dove si potrebbe ipotizzare che una maggiore tolleranza al conservatorismo sia correlabile con una accettazione dello spirito belligerante.

I rapporti internazionali stabiliti nell'ambito delle sfere di influenza alla fine della seconda guerra mondiale, determinano in maniera più realistica il timore della guerra in Europa. Ciò avviene sia nei paesi minori (Belgio, Olanda e Danimarca), che si sentono minacciati da aggressioni esterne e le cui popolazioni storicamente hanno subito numerose invasioni, sia nella opinione pubblica della Repubblica Federale Tedesca che vede la propria nazione contrapposta ad un'altra Germania, sia nelle democrazie francese e italiana sensibili al precario andamento degli equilibri internazionali. Da questa ricerca emerge che i rapporti fra le variabili considerate nei paragrafi precedenti (disordini-guerra, benessere-guerra e sicurezza ed unità sovranazionale simbolizzate dalla CEE) si mostrano più importanti, nello spiegare l'opinione pubblica, di altri modelli teorizzati senza alcuna connessione con la storia dei nostri tempi.

Tuttavia, dal punto di vista obiettivo non esiste alcuna evidenza di un imminente conflitto in Europa, tranne le figure che indicano una crescita della spesa per la corsa agli armamenti.

Al contrario, il quadro sociale ed economico appare notevolmente tranquillo nel senso che:

1. un elevato livello di benessere economico, rispetto ai paesi in via di sviluppo, garantisce tutta la popolazione europea;
2. la maggior parte degli europei si mostra soddisfatta del proprio livello di vita;
3. non esistono conflitti sociali insanabili all'interno dei Governi nazionali;
4. l'atteggiamento nei confronti della Comunità Europea è di natura sostanzialmente positiva;
5. il timore di una prossima guerra mondiale tocca una parte minoritaria del pubblico;
6. gli atteggiamenti nei riguardi della guerra non sono associabili a spinte di natura aggressiva o rivendicativa, come nel caso di alcuni movimenti nazionalistici del terzo mondo.

## CRONACHE E COMMENTI

### Il triplice voto del 1946. Un convegno a Napoli sullo stato nascente delle democrazia repubblicana

*Interessante e opportuno il convegno organizzato a Napoli l'otto e il nove ottobre 1987 dal Consiglio Regionale della Campania e dalla Società Italiana di Studi Elettorali e dedicato al «Triplice voto del '46». Interessante perché ha proposto una riflessione a più voci, di studiosi e di protagonisti di quella decisiva stagione politica, attorno a questioni e implicazioni di grande rilievo per il processo di strutturazione della democrazia repubblicana nell'immediato dopoguerra. Ma anche opportuno, per avere finalmente consentito una comparazione di idee e di giudizi fondata su un'analisi metodologicamente corretta dei dati e di tutti quegli elementi di verifica empirica sinora abbastanza trascurati a favore di letture forzatamente globalistiche e, non di rado, ideologicamente condizionate.*

*Tutte fedeli a questa ispirazione critica le relazioni, dal contributo politologico di Giorgio Galli, che ha fornito un quadro d'insieme delle tre consultazioni del '46 (referendum istituzionale, elezioni politiche per la Costituente e due tornate amministrative, in primavera e in autunno), alle analisi dedicate a problemi concettualmente strategici nella riflessione sul '46 e i suoi sviluppi. È il caso dello studio su Napoli e la Campania presentato da Guido D'Agostino, della vivace analisi di Paola Gaiotti sul voto femminile e dei contributi dedicati al voto democristiano, a quello comunista, socialista, di destra e al fenomeno astensionistico da Allum, Baccetti, Colarizi, Setta, Mandolini e Vigilante. Tutti contributi, questi ultimi, che hanno proficuamente intrecciato metodologia del case study e tentativi di sintesi a più ampio raggio. Appassionate e significative le testimonianze di protagonisti della fase storica in discussione. Basterà ricordare, fra le altre, quelle di Francesco De Martino, di Nadia Spano, di Maurizio Valenzi e di Vera Lombardi.*

*Nell'impossibilità di rendere conto qui di tutta la ricchezza e la complessità delle questioni proposte al dibattito, mi limiterò a segnalare alcuni punti attorno ai quali è ruotata in gran parte l'analisi degli interventi, con differenziazioni che sollecitano confronti più ravvicinati e, in qualche caso, ulteriori verifiche dei dati disponibili. Innanzitutto il dato che riguarda il referendum istituzionale, con la vistosa frattura che divide il Centro-nord — e, più in generale, le aree del Paese interessate dalla vicenda resistenziale — dal Sud prevalentemente pro-monarchico. La storiografia e la scienza politica italiana, sensibili alle ragioni e alle «passioni» del movimento democratico, hanno tradizionalmente interpretato il voto istituzionale del 2 giugno '46 come un efficace indicatore del tasso di conservatorismo presen-*

*te nella società civile all'indomani della guerra, associando strettamente scelta monarchica e tradizionalismo politico-culturale. Approccio indubbiamente corretto nella sostanza, ma meritevole di specificazioni e denso di implicazioni tutt'altro che secondarie per lo studio dei fenomeni politici nell'Italia contemporanea. La relazione di Galli, riferita ai comuni capoluogo e a quelli superiori ai trentamila abitanti, in cui è cioè possibile un raffronto con i voti per liste di partito alla Costituente e alle Amministrative, non si è sottratta al compito.*

*L'analisi politologica pone, infatti, un primo problema, quello del rapporto fra voti di lista per i partiti pronunciatisi a favore della Repubblica — e della comparazione, come si dirà, fra voti ottenuti a livello amministrativo e a livello politico — e voto istituzionale per la Repubblica. Il 2 giugno, Pci, Psiup, Pri, Partito d'Azione e altre liste di sinistra ottengono oltre il 58% dei suffragi (migliorando rispetto all'esito delle amministrative di primavera) contro poco più del 61% dei voti andati alla Repubblica. Il dato è di enorme rilievo, perché segnala — ovviamente assumendo in via di ipotesi una consistente coerenza nel comportamento elettorale degli italiani e una sufficiente capacità di influenza delle forze politiche in campo — un ben scarso contributo dell'elettorato democristiano alla scelta repubblicana. La Dc, forte il due giugno del 31.5% dei voti e ufficialmente schierata per la Repubblica, avrebbe cioè consentito, o comunque subito non senza elementi di ambiguità, una prevalente opzione conservatrice da parte del proprio elettorato. Ma il dato statistico suggerisce altre osservazioni. Rilevante, ad esempio, — lo ha sostenuto Percy Allum occupandosi del voto del '46 nel vicentino — la differente distribuzione territoriale dell'opzione istituzionale del voto democristiano. Un voto che nel Sud si rivela plebiscitariamente pro-monarchico, mentre nel Nord e nelle province toccate dalla Resistenza il profilo è assai più sfumato. Con quali implicazioni sui delicati processi di identificazione e sui livelli di legittimazione politica che la nuova stagione istituzionale e la stessa drammaticità del panorama internazionale sollecitano?*

*Si tratta di una questione veramente nevralgica, riferendosi a un partito impegnato nella conquista di un'egemonia effettiva sul sistema politico e che è sicuramente improduttivo affrontare privi di strumenti di analisi longitudinale. Giustamente, quindi, Galli e altri hanno introdotto nella riflessione la valutazione comparativa relativa al voto amministrativo di autunno. In quella occasione la Dc subì un'autentica emorragia di voti, con una evidentissima fuga del proprio elettorato di giugno in direzione astensionista. La questione istituzionale e la morfologia socio-politica del voto conservatore, o comunque moderato, di giugno rinvia qui al secondo e connesso problema dell'identità del consenso democristiano e, perciò, della sua utilizzabilità in vista del necessario rinnovamento dello Stato. In questa ottica, vanno considerati aspetti diversi del problema. Da una parte, si è potuto sostenere — lo ha fatto Sandro Setta, analizzando il voto di destra — che la classe politica dc e lo stesso quadro militante del partito si collocassero su posizioni assai più avanzate della grande massa dell'elettorato bian-*

co. Dall'altra, è però da osservare (Galli) come le tensioni indotte nell'elettorato moderato cattolico dalla coabitazione governativa col Pci non si traducessero in una scelta dichiaratamente di destra alle amministrative di autunno — malgrado la sirena dell'Uomo Qualunque — bensì in un esteso astensionismo, correttamente interpretato da De Gasperi sul piano delle conseguenze politiche sino alla rottura dell'intesa governativa con le sinistre di pochi mesi dopo.

Molto probabilmente, il comportamento elettorale del tempo va indagato adottando categorie diverse da quelle proprie di un regime in cui gli insediamenti sociali e subculturali dei partiti di massa sono ormai consolidati. E, insieme, va considerata l'eterogeneità del sistema degli interessi e delle motivazioni che presiedono tanto alla scelta istituzionale quanto al voto politico e amministrativo del tempo. Utilissime, perciò, le comparazioni e le analisi «per differenza», ma altrettanto prezioso sarebbe stato l'innesto di qualche lettura più attenta alle ragioni sociologiche del comportamento elettorale. Si sarebbe forse potuto intendere anche, per questa via, la portata della variabile astensionismo, che è una variabile sociale di grande rilievo, oltre a rappresentare un referente statistico ineludibile per indagare politologicamente il consenso, al di là dei puri rapporti di forza fra liste concorrenti. In questa direzione sono andati, a onor del vero, alcuni spunti della relazione di Paola Gaiotti, soprattutto quando ha proposto una lettura in chiave di emancipazione della stessa esperienza dell'associazionismo cattolico femminile. E, analogamente, il contributo di Baccetti e Caciagli sul voto comunista in Toscana — anzi, sul costituirsi dell'egemonia politica comunista in quella regione — ha saputo offrire elementi molto validi per una ricostruzione delle basi socio-economiche e del retroterra culturale dell'insediamento comunista nell'universo contadino e mezzadrile.

In una simile prospettiva, acquista maggior rilievo lo studio di un caso fortemente caratterizzato per i suoi connotati demografici, sociali e culturali, come quello di Napoli. Un caso che D'Agostino, da storico, ha collegato alla problematica della modernizzazione in assenza di sviluppo e di una vera egemonia di classe, sottolineando con efficacia descrittiva i tratti di enfaticità e «insularità» del voto napoletano. Analisi suggestiva e anche convincente, che però rimanda a una verifica attenta dei dati empirici (per esempio, circa la «verticalità» priva di riconoscibili identità sociali del voto) e sollecita approfondimenti metodologici sull'influenza della mentalità, concetto prezioso ma non facile a maneggiarsi sul piano euristico. Anche una storica come Simona Colarizi, del resto, ha cercato di collocare il voto socialista del '46 — alla vigilia della scissione e in una fase di latente concorrenza con il Pci — in una prospettiva più ampia, in cui hanno trovato ampio spazio gli elementi di innovazione-modernizzazione già presenti nella società italiana degli anni '40. Per concludere, un confronto tematico stimolante, utile e ben articolato. Cui non avrebbe nuociuto, forse, una più consistente collaborazione dei sociologi della politica.

## Mith and History: una riflessione interna all'approccio biografico

*Le intricate relazioni fra mito e storia sono state al centro dei lavori del sesto incontro internazionale di storia orale («Myth and History», Oxford, 11-13 settembre 1987).*

*Invito ad una riflessione difficile, che scaturisce da decenni di ricerche e studi in cui i due poli cognitivi — opposti o complementari, a seconda dei contesti e degli orientamenti teorico-metodologici — emergevano già da tempo come il nodo problematico da sciogliere o, quantomeno, da affrontare.*

*Sempre gli stessi i campi privilegiati d'indagine: la tradizionale attenzione al mondo rurale come a quello urbano; la ricostruzione degli universi mentali che conducono le esperienze di continuità o di mutamento delle classi subalterne, degli emarginati; l'immancabile sensibilità per la «piccola storia», quella della ritualità quotidiana, ma anche per gli eventi scardinanti ordine e status quo; per i movimenti sociali — del presente e del passato — e per le zone di confine delle contro-culture.*

*Sul versante metodologico permane una estrema varietà di tecniche e approcci, che viene ormai data per scontata ed, anzi, assunta consapevolmente come caratteristica ineliminabile di questo genere di studi. Si è sedimentata una cultura della differenza e della reciproca tolleranza teorico-metodologica fra correnti e aree disciplinari tanto distanti, come quelle che convergono usualmente a questi convegni. È implicita un'acquisizione comune, consolidata in diversi lustri di esperienza sul campo e di dibattiti scientifici: strumenti esplorativi e apparati esplicativi i più diversi sono il risultato di esperienze scientifiche assai diversificate quanto agli oggetti di ricerca. La materia dell'osservazione richiede a volte strumenti di penetrazione psicologici, a volte storici o sociologici, talvolta perfino filologici. Proprio questa estrema varietà — di scuole, di oggetti, di attrezzature concettuali — consente tuttavia, accanto ad una tradizione ormai consolidata di ricerca, l'innesto di nuove esigenze e di interessanti sperimentazioni. Le fonti orali sono visitate con frequenza ed intensità diverse: ipotesi interpretative vengono costruite sugli elementi forniti da decine, o anche centinaia, di récits, oppure vengono proposte sulla base di una sola storia di vita. I testi orali sono scandagliati con gli strumenti forniti dall'analisi del contenuto oppure attraversati dalle raffinate griglie dell'analisi formale.*

*Alcune proposte sono apparse particolarmente promettenti: l'uso ormai diffuso della lettura semiotica dei dati; un'attenzione sempre più precisa ai metodi dell'ermeneutica; infine, il riferimento più ricorrente che nel passato alla fiction e alla dimensione letteraria dei récits.*

*In questo quadro, il tema proposto si è dipanato con contraddizioni e cadute, inducendo anche un filo di suspense.*

*Accanto al tradizionale interrogativo che ha accompagnato per lungo tempo il lavoro con l'oralità — quali elementi della storia degli uomini e con quali meccanismi entrano a far parte delle rappresentazioni collettive?*

— sono infatti apparse nuove domande: nell'evidente processo opposto — in cui la storia appare pervasa e, talvolta, costruita dal mito — come distinguere l'immaginario, levatrice del processo storico (l'utopia, l'attesa) dalle cristallizzazioni mentali che rappresentano piuttosto una privazione della realtà, uno schermo contro di essa?

Nel suo appello iniziale alla comunità scientifica, che deve ormai consapevolmente interrogarsi sui suoi propri miti — di razionalità, di scientificità e di etnocentrismo — François Bedarida ha rammentato il superamento dell'opposizione fra mito e storia, additando nello specifico logos contenuto nel mito una direzione da percorrere e da salvaguardare. Proprio attraverso la sua distorsione dei dati «oggettivi» il mito contiene la storia e la ricostituisce continuamente, in un va-e-vieni che aiuta l'uomo a viverla, ad agirla, a comprenderla.

Eterno compito dello scienziato è la demistificazione, problematica, dei segni codificati iscritti negli eventi.

Ci si può forse rammaricare che l'amo lanciato da Bedarida non sia stato più saldamente afferrato dagli interlocutori: alcune isolate proposte di recuperare alla riflessione non tanto il mito «nelle» storie di vita, quanto il mito «delle» storie di vita, sono state sostanzialmente disattese.

ENRICA TEDESCHI

## Statuto e funzione dello scrittore e della letteratura nel XIX secolo

Il secolo XIX, soprattutto in Francia, rappresentava, per tutta una serie di trasformazioni che investono il lavoro intellettuale sia nell'ambito della produzione che in quelli della distribuzione e del consumo, un inesauribile laboratorio di analisi per chi si interroga sui rapporti tra letteratura e società. È nel XIX secolo che «statuto e funzione dello scrittore e della letteratura» assumono tendenzialmente le caratteristiche che, su scala più complessa, perdurano ancora oggi. Su questi temi, circoscritti all'area francofona, si è svolto a Roma nei giorni 8 e 9 ottobre 1987 presso la facoltà di Magistero un convegno organizzato dalla Cattedra di Sociologia della Letteratura (sezione processi culturali del Dipartimento di Sociologia). È stato il quarto di una serie di incontri di lavoro nati dall'esigenza di un confronto tra studiosi di varie nazionalità. Un primo incontro (se non si vuole risalire a quello di Cerisy del 1967) si era tenuto a Ottawa nel 1979, un secondo a Bruxelles nel 1980 (gli Atti sono ora in «Etudes sociocritiques», 2, 1984) e un terzo a Neuchâtel nel 1985 («Cahiers de l'ISSP» 7, 1986). I temi proposti nella relazione e poi dibattuti nelle discussioni (qui non si può andare oltre un arido elenco) sono stati molti: dalla nozione di caos, riesaminata sul modello degli studi di Köhler da Isabelle Tournier dell'Università di Parigi VIII,

*al tentativo di individuare relazioni tra generi letterari e classi sociali di Jacques Dubois, dell'Università di Liegi, al rapporto tra prefazione e testo analizzato da Claude Duchet dell'Università di Parigi, alle strategie letterarie collegate ai rapporti familiari, tema centrale della relazione di Remy Ponton dell'Università di Parigi XIII, al ruolo del modello francese nella letteratura ungherese presentato da Anne Wessely dell'Università di Budapest.*

*Tutte le relazioni hanno messo l'accento su un aspetto particolare del complesso rapporto letteratura-società partendo dall'analisi diretta dei testi letterari. Così attraverso la rilettura di Salambô, Joseph Jurt dell'Università di Friburgo, ha trattato il problema dei rapporti tra letteratura e archeologia in Flaubert; dall'analisi di testi di Maupassant, Charles Castella dell'Università di Neuchâtel ha chiarito molti aspetti del «feticismo del mercato» nell'Ottocento e Antonio Gómez-Moriana dell'Università di Montreal, ha avanzato l'ipotesi che ad una attenta analisi testuale è riscontrabile negli scritti autobiografici del XIX secolo il modello dell'interrogatorio degli inquisitori e dei direttori spirituali del Seicento. Il ruolo dello scrittore, la funzione del libro e della scrittura, come emergono dai testi stessi, sono stati indagati in particolare da Nicolas Bonhôte dell'Università di Neuchâtel, da Raymond Mahieu dell'Università di Anversa, da Graziella Pagliano dell'Università di Roma e da Charles Grivel dell'Università di Mannheim: un ruolo e una funzione affatto pacifici e ottimisti, che sembrano a volte sfociare nel nulla e nel silenzio, come è apparso in particolare dalle relazioni di Graziella Pagliano e di Charles Grivel.*

*La centralità del testo e l'esigenza di evitare generiche semplificazioni, al di là dei riferimenti teorici e metodologici non sempre del tutto convergenti, ha accomunato tutti gli interventi. È sembrata perciò un po' fuori luogo e ha suscitato qualche perplessità e qualche polemica la relazione di Régine Robin dell'Università di Quebec che ha insistito, forse un po' pregiudizialmente sulla necessità di lavorare sui testi. È apparso evidente comunque, a parte la ricchezza di suggerimenti e proposte, il ruolo fondamentale della letteratura nelle ricerche sociologiche orientate verso l'analisi della produzione di senso e dell'interazione simbolica.*

FRANCESCO GNERRE

## **Sport e nuove domande sociali nella vita delle donne: un congresso internazionale in Finlandia**

*La sociologia dello sport e della «corporeità» sembra uscire, seppure lentamente, da una antica condizione di minorità. La sezione, riorganizzata in senso all'ISA, ha tenuto un importante congresso dal 17 al 21 agosto u.s. a Jyväskylä, in Finlandia. La tradizionale attenzione nordica per la pra-*

*tica fisica e sportiva, l'ottima dotazione logistica e tecnica di quella che è una delle poche Facoltà dello Sport e della Salute fisica operanti in Europa, l'eccezionale partecipazione di studiosi di tutto il mondo, hanno contribuito a farne un successo, sicuramente destinato a rilanciare l'interesse degli studiosi di scienze sociali per un fenomeno come lo sport che è fra i più importanti e fra i meno indagati.*

*Ma ad animare i lavori c'era anche la tematica stimolante centrata sul rapporto sport-movimento-condizione femminile. Un argomento che ha consentito due livelli di confronto, peraltro frequentemente intrecciatisi. Un primo fra esperienze e situazioni nazionali estremamente diversificate sotto il profilo dell'organizzazione sociale e delle motivazioni alla pratica sportiva e agonistica delle donne. Un secondo, più polemico, fra approcci variamente legati alla problematica femminista — capaci, quindi, di mettere in discussione qualità e significati di quel particolare universo simbolico che è la riappropriazione della corporeità attraverso l'esperienza sportiva — e letture più tradizionali, spesso interne a una visione descrittiva della pratica agonistica e della sua diffusione, seppure per lo più non insensibili a suggestioni «emancipazioniste».*

*Densissimo, comunque, il programma scientifico, che contemplava oltre 130 comunicazioni articolate in otto aree tematiche abbastanza indicative delle latitudini socio-culturali del fenomeno. Si è spaziato, infatti, da ricostruzioni del contesto storico-sociale delle origini della pratica scolastica dell'educazione fisica in alcune situazioni, esemplari anche sotto il profilo sociologico (la diffusione prebellica della ginnastica svedese nell'area nord e centro-europea o l'uso politico della mobilitazione agonistica nei regimi totalitari fra le due guerre), all'analisi dei ruoli sessuali e dei modelli comportamentali operanti nel territorio dello sport, sino a interrogarsi sul futuro di questa organizzazione sociale dell'attività fisica come spettacolo/fruizione di massa.*

*L'unico contributo che interessava direttamente il contesto italiano è venuto dalla comunicazione presentata da Nicola Porro, del Dipartimento di Sociologia dell'Università di Roma, che ha illustrato una ricerca sulle motivazioni e i valori sociali condivisi, condotta su un campione di quasi trecento atlete di vertice, le «azzurre» della nazionale italiana di atletica leggera.*

LA CS

## La Resistenza in Germania: 1933-1945

*Tra il 15 ed il 29 ottobre si è svolta a Roma, presso la sede dell'Istituto Archeologico Germanico, una serie di conferenze sulla resistenza al nazismo in Germania organizzata congiuntamente dal Goethe-Institut, dal Dipartimento di studi storici dal medioevo all'età contemporanea dell'Università di Roma «La Sapienza», dalla Fondazione Konrad Adenauer, dalla Fondazione Friedrich Ebert, dall'Istituto Archeologico Germanico e dall'Istituto Storico Germanico, sotto il patronato del Presidente della Repubblica Italiana e del Presidente della Repubblica federale di Germania.*

*Alla conferenza inaugurale del Prof. Hans Mommsen sono seguiti gli interventi del Prof. Giorgio Vaccarino, del Prof. Giuseppe Dall'Ongaro, del Prof. Detlev Peukert, del Dott. Claudio Natoli, del Prof. Enzo Collotti, del Prof. Klaus J. Müller, del Dott. Klaus Gotto e del Prof. Martin Broszat. Ad essi è seguita una tavola rotonda su «L'influenza della resistenza in Italia e in Germania sulla continuità dello Stato e sul rinnovamento della classe dirigente dopo la caduta dei regimi fascisti» che ha visto la partecipazione della Prof.ssa Simona Colarizi, del Prof. Woller dell'Istituto Storico Germanico, del Prof. Procacci, del Prof. Martin Broszat e dell'Ambasciatore Ferraris.*

*Il merito di questa iniziativa è stato quello di far conoscere una pagina spesso trascurata della storia contemporanea tedesca. Allorché si parla di «resistenza al nazismo in Germania» spesso si corre il rischio di ridurre la portata di questo fenomeno al solo attentato del 20 luglio 1944, visto poi il più delle volte come la tardiva presa di distanze dal nazismo da parte di un gruppo di appartenenti alla casta militare prussiana e di antinazisti di stampo democratico-borghese e moderato. Questa riduzione della resistenza antifascista a fenomeno tutto sommato marginale e tardivo risultava a suo tempo funzionale — da un lato — agli interessi delle potenze vincitrici, tendenti a sostenere in tal modo l'assioma della «responsabilità collettiva» della nazione tedesca per i crimini del nazismo ed a giustificare in tal modo la durezza delle clausole che posero fine alla II Guerra mondiale, e quindi — segnatamente — la divisione della Germania. Dall'altro essa servì non poco a «delegittimare» ed ottundere il ruolo svolto in quegli anni dai partiti operai e dalle classi subalterne, al fine di vanificare e rendere ancor più difficile la loro affermazione politica nel rinnovato contesto tedesco dell'ultimo dopoguerra e la legittima rivendicazione da parte di queste ultime di una diversa leadership politica.*

*Viceversa, già da alcuni decenni è in corso nella storiografia tedesca (e non solo tedesca) il tentativo di andare a riscoprire le radici dell'opposizione al nazismo presenti nella società tedesca fin dai mesi e dagli anni immediatamente successivi alla presa del potere da parte di Hitler. Questo sforzo non si propone tanto l'obiettivo di rivalutare l'immagine della Germania, quanto piuttosto si preoccupa di riscoprire le radici profonde della democrazia in questo paese, radici che malgrado il fallimento dell'esperienza wei-*

*mariana ed il terrore scatenato dai nazisti soprattutto dopo la presa del potere continuarono a sopravvivere, pur tra indicibili difficoltà.*

*Sembra un destino amaro della cultura politica tedesca quello per cui ad una corrente «dominante», caratterizzata da ipotesi e concezioni organicistiche e stataliste, nulla sembrerebbe contrapporsi. Questa visione schematica e di comodo della vita politica e culturale tedesca, che giunge ad affermare la continuità coerente ed indissoluta tra l'affermazione della Prussia nel panorama politico del XVIII ed XIX secolo, la costituzione del Reich bismarckiano e poi guglielmino, fino ad arrivare, dopo l'infelice parentesi della Repubblica di Weimar, al III Reich, dura a morire non solo nella percezione dell'opinione pubblica, quant'anche tra molti studiosi delle vicende storiche.*

*In realtà, nella storia tedesca questa stessa lettura delle vicende storiche della nazione germanica ha trovato molteplici ed interessati sostenitori, non da ultima la stessa storiografia nazista. Sono però decenni che gli studiosi più avvertiti di quel fenomeno storico complesso, irripetibile e drammatico che è la Germania hanno messo in risalto il fatto che sempre nel corso di questi ultimi secoli, quei secoli in cui la Germania è stata protagonista — spesso in negativo — delle vicende europee, sotto la dura scorza dello statalismo e dell'autoritarismo dominanti scorreva nel mondo culturale e politico tedesco (verrebbe da dire alla stregua di un fenomeno carsico) il flusso di una corrente di pensiero democratica, progressista, innovativa. Solo raramente — è vero — essa è riuscita a rompere la dura armatura che la sovrastava e la occultava: fu così nei moti democratico-borghesi degli anni compresi tra il 1819 ed il 1831, con la Dieta di Francoforte del 1848, con le spinte generose presenti nei primi anni della stessa Repubblica di Weimar; parentesi significative in un'evoluzione storica che sembrerebbe per molti versi negarle.*

*Ma anche quando questo flusso continuo di pensiero e di sforzi politici generosi che va da Lessing a Forster, dalle Burschenschaften ai primi movimenti di stampo egualitaristico-socialista, da Rosa Luxembourgl agli odierني sostenitori di quella che dai molti viene ritenuta «l'utopia verde», non riuscì ad erompere allo scoperto e ad affermarsi, esso continuava ad essere presente, a condurre un'esistenza oscura e spesso misconosciuta, e però anche ad esercitare un'influenza rilevante su quelli che erano e sono ritenuti i maestri della filosofia e della politica germaniche: Hegel, Ranke, Bismarck, Weber.*

*Il periodo nazista non fa eccezione. Malgrado la terribile perfezione della macchina repressiva messa in opera dal nazismo fin dai primi giorni successivi al conferimento dei pieni poteri ad Adolf Hitler, l'opposizione tedesca continuò ad operare, pur tra mille problemi, dubbi e sconfitte, e questo fatto non può essere trascurato anche per il suo essere una testimonianza — per quanto certo minoritaria — di uno spirito che non voleva morire.*

*Per quanto concerne le nuove strade che la ricerca storica sta cercando in questo campo, particolarmente interessante e fruttuoso sembra l'approccio*

*proposto dal Prof. Martin Broszat dell'Università di Monaco, che cerca di analizzare, studiare e scoprire gli aspetti quotidiani dell'attività clandestina e dell'opposizione al nazismo, ricostruendo la vita, i gesti e le abitudini dei singoli esponenti di un universo infranto (quello dell'opposizione «diffusa», spesso non organizzata e spontanea, al nazismo appunto) più che le attività spesso tanto drammaticamente velleitarie degli oppositori e delle opposizioni organizzate, sia in Germania che nell'emigrazione.*

*È questa una strada innovativa per la Germania e che riteniamo possa trovare e trovi in effetti interlocutori attenti anche tra quanti si occupano in Italia della storia della lotta antifascista e della Resistenza.*

MARCO MARRONI

## **Territori da decodificare: lo spazio del sacro**

*Nella suggestiva cornice dei Monti Sibillini, carichi di ambivalenze simboliche («All'aspetto arido delle cime si contrappone un paradiso interno di voluttà e di piaceri, regno della maga», dalla relazione introduttiva di Lucetta Scaraffia) si è svolto all'Aquila e a Roma (27-31 ottobre) il Convegno «Luoghi sacri e spazi della santità», promosso dal Gruppo di ricerca nazionale «Santi e Culto dei Santi: Contesti Storici, Artistici, Culturali». È emerso da queste giornate di incontro parzialmente interdisciplinari un riconfermato interesse della discipline storiche nei confronti della produzione umana dei luoghi, intesa come elaborazione di mappe cognitive e di contenitori del sacro, storicamente determinati e polifunzionali. Lo spazio della trascendenza, che lo si legga come contrapposizione al profano o come articolazione significativa di un territorio sacralizzato — in quanto plasmato dall'uomo — è comunque un testo i cui segni geografici sono portatori di specifiche qualità e rivelano l'appartenenza a determinati contesti culturali. Il territorio è il risultato di un discorso intessuto dall'uomo nei secoli, la cui decodifica avviene per successive stratificazioni, ma non senza la consapevolezza che la scelta di un luogo può essere rinnovata — nel corso del processo storico — trasformando e talvolta stravolgendo costellazioni di significati.*

*Il sacro si nasconde nella natura, risiede nel territorio selvaggio? In tal caso la sacralizzazione dello spazio naturale — tema cui è stata dedicata una sessione dei lavori — è un procedimento di «ricerca» e di attesa («lo spazio sacro non può scegliere, ma solo trovare... si fonda il santuario dove già abita una potenza», L. Scaraffia), piuttosto che una sovrapposizione artificiale della cultura. Più spesso, probabilmente, tale ricerca è parte di un procedimento cognitivo, di una geografia immaginaria (Luce Petri, Peter Dinzelbacher), che definisce i limiti di una cultura, di una comunità rispetto alle altre (Jacques Gélis, Giuseppe Sergi). Lo spazio è anche teatro della conflittualità e non solo segno di essa, come si è illustrato nella sessio-*

*ne dedicata agli spazi contesi. Minorità etniche (Riccardo Di Segni), movimenti millenaristici (Franco Pitocco), colonizzazione religiosa (Stefania Nanni, Stelio Marchese) sono alcuni fra i numerosi case studies in cui il territorio è fatto oggetto di rivalità simboliche. Si è detto dello spazio selvaggio con la demonizzazione-esorcizzazione delle forze della natura; ma esiste anche uno spazio interno (Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, Christine Lapostolle) quello del tempio (Lucia Sebastiani, Bernard Delpal), della via percorsa dai pellegrini (Dominique Julia), della città santa (Philippe Boutry, Paola di Cori).*

*Complessivamente, ampio «spazio» si è dato agli spazi dell'immaginario, ai luoghi fantastici — desideri e paure, come ha sottolineato Paola di Cori — che l'uomo proietta nel territorio della sua esistenza, dando nomi e volumi ad un habitat originariamente incolto. È rimasto un po' in ombra, forse e con le dovute eccezioni, un riferimento più puntuale alla manipolazione dei luoghi come pratica di potere, ovvero alla organizzazione simbolica dello spazio come territorio del sociologico e del politico.*

ENRICA TEDESCHI

## **Chi ha paura dell'ateismo?**

*Un dibattito — che è stato soprattutto un «incontro», come sottolinea il suo organizzatore Franco Morandi — sull'esistenza di Dio è un'iniziativa senz'altro coraggiosa, oggi, e degna di attenzione. La nostra non è un'epoca di totalizzanti diatribe filosofiche sui grandi temi esistenziali: la vita, la morte, la vita oltre la morte... Il pensiero scientifico passa frettolosamente sui sofferti interrogativi dell'uomo, che resta — incerto e fragile — ad osservare le rovine delle grandi credenze del passato, dei grandi miti, delle grandi ideologie. È difatti dal «grido di Nietzsche» che è partito — con il recupero delle problematiche esistenziali profonde — il convegno dell'ASPER (Associazione di Studio Psicoanalisi e Religione) a Firenze (21-22 novembre 1987), proponendosi un viaggio nell'ignoto mondo dell'ateismo.*

*Il titolo del convegno, tuttavia («Viaggio nell'ateismo, oggi»), è stato disatteso. L'osservatore non ha avuto un panorama e tantomeno un'analisi tipologica dell'universo ateo, quanto piuttosto un quadro articolato degli atteggiamenti confessionali nei confronti dei cosiddetti «non-credenti» — termine che circolava all'interno dell'assemblea con la stessa cautela e lo stesso pacato imbarazzo con cui i sani parlano dei ciechi, chiamandoli «non-vedenti», quasi a velare la durezza della parola che definisce il loro stato. Operando, in questo modo, una profonda discriminazione, poiché se «cieco» e «ateo» sono attributi dell'esistente, la particella «non» anteposta al sostantivo (credente, vedente) è una negazione, una censura ben più grave, che definisce la diversità come non-normale. L'ateismo e l'ateo (chiamiamoli pure con il loro nome) — entità, movimento di pensiero, soggetto so-*

*ciale — sono rimasti assenti dal dibattito, indefiniti e fatiscenti: non degni di una descrizione socio-antropologica o semplicemente ontologizzati in negativo, in opposizione ai sani-credenti? Neanche si è chiarito se l'ateo sia soprattutto colui che attivamente si mobilita ad opera per la sua non-fede (illuminismo, positivismo), oppure se — più probabilmente, oggi — l'ateo è semplicemente colui che non è sfiorato dal problema, che non si arrovella sull'esistenza di Dio e dell'aldilà, che più propriamente «non sa» nemmeno di essere ateo.*

*Tuttavia, una funzione in quel consesso l'ateo ce l'aveva: era costruito come schermo su cui ognuno dei presenti ha potuto proiettare la propria immagine del non-credente — non suffragata da dati empirici e da profili tipologici. Il dialogo, l'«incontro» era, del resto, scarsamente presente, poiché il confronto nasce da un bisogno di reciprocità, di scambio e non da un movimento unidirezionale e univoco. Tale era, evidentemente, la proposta di realizzare un incontro con l'ateo sulla base della fede (L. Sartori; G. Derossi) e persino il tentativo di suscitare un dialogo sul piano della ragione, visto che anche nella sua formulazione più argomentata (E. Benvenuto) la mediazione razionale fa ricorso, in ultima istanza, alla fede e a null'altro.*

*Ci si chiede: perché mai il credente è tanto preoccupato della sorte dell'ateo, della sofferenza dell'ateo, della gestione della morte dell'ateo? E, se lo è veramente, perché non cerca un terreno di comunicazione che non si fondi su una fede che, per definizione, è dono e carisma (lo Spirito soffia dove vuole e sull'ateo evidentemente non soffia)? Non sarà che il credente ospita al suo interno un ateo che teme profondamente, un dubbio angoscioso con cui confligge e a causa del quale dispera — cioè teme di perdere la propria fede? Lo spettro che si aggirava sull'assemblea — proprio in quanto non descritto sociologicamente, non identificato antropologicamente — non somigliava a nessun soggetto concreto, a nessuna categoria socio-storica, ma si configurava piuttosto come il fantasma del credente, il suo mostro interno. E il dialogo sembrava più che altro l'esplicitazione di questo conflitto, di questo disagio profondo: il tentativo di mettersi in contatto con la parte di sé che dubita, che diabolicamente pone questioni non così facili da risolvere, come si vuole far credere. Non è un caso, io credo, il visibile imbarazzo creato nell'assemblea dall'intervento di uno psicanalista (I. Lanzini) che, «credendo» con minori ingenuità di altri, ha riconosciuto la migliore qualità dell'equilibrio intrapsichico dell'ateo, non nevroizzato dalle domande sul senso della vita.*

*Concludendo, anche se molti interventi erano caratterizzati dall'integralismo («i credenti con-credono o credono vicariamente anche per tutti gli altri», L. Sartori; «occorre inventare una nuova cultura... (di) dimensioni planetarie... che riconosce Dio quale valore supremo», B. Mondin) e da un aperto etnocentrismo («la fine del secondo Millennio rivela anche la fine dei valori dello spirito europeo» di cui si auspica «la rinascita», G. Morra), altri sono stati stimolanti sul piano culturale (S. Palumbieri) ed è emerso in più di una comunicazione un sincero desiderio di apertura e di*

*confronto con l'Altro, realisticamente fondato non sulla fede ma su un comune vissuto esperienziale (F. Morandi, autore di «Per una teologia dell'inconscio», che ha citato J. P. Sartre: «Vedete, il mio ateismo è provvisorio. È legato al fatto che Dio non mi è stato ancora rivelato»); A. Falzari, di cui circolava un lavoro dattiloscritto — «Considerazioni sulle provocazioni che ci vengono dalle esperienze umane», di contenuto esoterico — teso a creare un legame tra gli uomini sulla base dell'esperienza della trascendenza). L'unica possibilità di dialogo, infatti, può costruirsi intorno a quel patrimonio di pensieri, percezioni, emozioni da cui nasce il sentimento del terrifico e del fascinoso, l'esperienza totalizzante del desiderio e della paura: esperienza che per alcuni può manifestarsi nella relazione col sacro, per altri nella relazione con l'arte, con l'amore, con la creatività. Un vissuto, questo, che si caratterizza per la presenza degli stati alterati di coscienza, dei fatti paranormali e carismatici. Ma su questo terreno, la ricerca — dei credenti come degli atei — non può avere esiti fecondi se non partendo dalle acquisizioni raggiunte da discipline scientifiche come la sociologia e la storia delle religioni, l'etnologia, l'antropologia.*

LA CS

## **Età della vita, industria, servizi. Un convegno a Sassari**

*Come ridefinire, e quindi come rendere nuovamente fungibili ai fini dell'analisi sociologica, categorie come «età della vita», logorate dall'uso, dall'abuso e da qualche revisione concettuale? E come ricostituire, problematizzandole e contestualizzandole, le relazioni fra condizione anagrafica, lavoro, servizi, sfera della produzione e della riproduzione? Questioni, come si vede, rilevanti e complesse, dense di implicazioni sociali e di contenuti politici. Problemi ai quali non poteva certo fornire risposte univoche e definitorie un convegno di studi. Bene ha fatto, però, il Dipartimento di Economia, Istituzioni e Società dell'Università di Sassari, insieme alla sezione di Politica Sociale dell'Associazione Italiana di Sociologia, a dedicarvi una riflessione a più voci, il 23 e 24 novembre u.s.*

*Una prima tavola rotonda si è valsa di contributi teorici di ampio respiro, che hanno spaziato dal tema del lavoro (e del ri-lavoro per gli anziani) a quello dei servizi in funzione di una condizione, come quella anziana, così profondamente investita — da trasformazioni culturali e dall'emergere di nuovi bisogni, spesso sovrapposti a vecchi bisogni insoddisfatti e aggravati dalla crisi del Welfare. Evelyne Sullerot ha illustrato e commentato criticamente i dati di ricerche francesi e internazionali, aggiungendo al rigore dell'analisi la testimonianza di un'esperienza diretta d'impegno nel movimento Retravailler per il reinserimento lavorativo delle donne alla fine della stagione dell'allevamento dei figli. Più impegnato sul piano della definizione di una griglia di analisi adeguata alla complessità del tema il con-*

*tributo di Achille Ardigò, che ha riacordato la questione della terza (e della quarta) età proprio alla parabola del Welfare nella transizione alla società postindustriale.*

*Hanno ripreso e sviluppato questa problematica l'intervento di Pierpaolo Donati sulle politiche sociali integrate e quello di Carla Ravaioli sulle relazioni, storicamente definibili nel contesto sociologico della condizione femminile, fra lavoro produttivo, lavoro riproduttivo e ruoli sessuali.*

*Lecture non prive di progettualità, seppure dai toni e dalle impostazioni apertamente dissonanti, che hanno fatto un po' da sfondo problematico a contributi di ricerca ispirati a lavori sul campo, da quello di Alberto Merler sul caso della Sardegna all'indagine sul confine fra giovani e adulti condotta da Laura Bovone, dall'analisi di Rita Caccamo sulla condizione di donne single al contributo di Egeria Di Nallo sul fast-food come categoria simbolo di comportamenti collettivi spesso sbrigativamente classificati, e bisognosi invece di un'osservazione più ravvicinata.*

*Una sequenza di stimolazioni intellettuali e di suggestioni critiche che ha avuto il merito — come ha ricordato chiudendo i lavori Marcello Lelli — di apportare un po' di sana confusione nelle acque stagnanti di una ricerca su temi tanto immediatamente e culturalmente rilevanti, quanto troppo spesso sottratti al momento della verifica empirica e del confronto fra posizioni.*

NICOLA PORRO

## **Salvezza, salvezze, modernità**

*L'Istituto di Studi sociali dell'Università di Firenze, insieme all'Associazione per lo Studio dei fenomeni religiosi (Asfer), ha ospitato dal 3 al 5 dicembre u.s. il secondo colloquio di Religioni e Società. Dopo aver indagato, con la prima iniziativa, il tema del tempo, oggetto dell'incontro era stavolta la possibile declinazione sociologica e storico-antropologica di una problematica, come quella della Salvezza/e, così densa di valenze, di connessioni, talvolta di incomprensioni.*

*Opportuna, perciò, la presenza di studiosi di diversa competenza disciplinare e, anche, di differente orientamento critico. Con l'intento, dichiarato già in sede di presentazione, di mettere a confronto e far interagire — bilanciando oculatamente le presenze scientifiche — «il riesame delle espressioni soteriologiche fondamentali delle grandi religioni, e la questione delle perdite e riprese del pensiero della Salvezza nei processi di modernizzazione in Occidente e in Oriente». Di qui la centralità di una categoria analitica come quella di salvifico, declinata — al di fuori di qualche concessione linguistica a un certo ermetismo, che si è peraltro quasi sempre associato ad approcci rigorosi nella loro ascendenza teologica o filosofica — sul crinale di una proiezione impegnata nei contesti sociali e politico-culturali del nostro tempo.*

*Molto puntuale, in tale direzione, il contributo con cui Liliane Voyé ha aperto i lavori — dopo un'introduzione di Tullio Tentori — tracciando un quadro sintetico quanto compiuto dello stato dell'arte nella ricerca sociologica. Una ricerca, ha sostenuto la studiosa belga, che si è rivolta a quattro filoni principali: le trasformazioni socio-valoriali nel contesto della religiosità cristiana; l'analisi dei nuovi movimenti religiosi; l'osservazione dei fenomeni di «isolamento sociale» (muovendo dallo studio delle piccole comunità neo-rurali); la rinnovata produzione sul tema del quotidiano. Entro questa prospettiva, un dato analitico spicca su tutti: la salvezza diviene plausibile solo se incarnata culturalmente e storicizzata. Il radicamento nel qui e ora, l'agire pratico, la riabilitazione del corpo, la centralità delle relazioni affettive sono, in questo senso, le dimensioni euristiche fondamentali per una ripresa organica dell'indagine sociologica su un tema che non può essere ulteriormente delegato alla riflessione di altre competenze. Diverso e complementare il contributo antropologico di Luigi Lombardi Satriani sulla religiosità popolare in Italia meridionale e sulla ritualità cruenta (riti di flagellazione) che ad essa frequentemente si associa non come sopravvivenza folcloristica, ma come elemento costitutivo e disvelante di una pratica sociale diffusa.*

*Le sezioni di lavoro si sono svolte nei giorni successivi. La prima ha avuto per oggetto l'orizzonte tematico tra storia religiosa e analisi del moderno, con impegnati contributi di taglio storico, teologico e filosofico di Ugo Bianchi, Giuseppe Barbaglio e Salvatore Natoli. Di modernizzazione e salvezze nei contesti extra-europei, hanno parlato Riccardo Venturini (il caso giapponese contemporaneo), Alberto Ventura (l'Islam) e Arnaldo Nesti, che ha fornito un esempio di lettura sociologica del contesto messicano, ispirandosi alla tematica del «labirinto della solitudine» di Octavio Paz. Adriani, Accarino e Achille Ardigò hanno, invece, indagato le «figure salvifiche secolari», aprendo un confronto ricco di suggestioni fra approccio filosofico e analisi sociologica. I lavori, densissimi ma ricchi di stimolazioni e di suggestione, sono stati conclusi da Alberto Melucci e da Giovanni Filoramo. Il primo ha ripreso e sviluppato tematiche ormai consolidate nella sua produzione scientifica (la malattia, la comunicazione/riproduzione), tendendo a recuperare il presente come scelta di salvezza. Il secondo ha indagato il versante più propriamente soteriologico dei nuovi movimenti religiosi.*

LA CS

## **In ricordo di Stefano Somogyj**

*Il 26 luglio '87 veniva a morte Stefano Somogyj. Nato in Ungheria, aveva frequentato i corsi di Werner Sombart a Berlino; si era quindi laureato in Scienze Sociali all'Università di Padova, aveva seguito, nel '26-'27,*

*i corsi dell'Ecole des Hautes Etudes des Sciences Sociales di Parigi. Troppo lungo seguire in questo sede il suo cursus honorum. Vorrei solo ricordarne la libera docenza in Demografia (in commissione, Giorgio Mortara e Alfredo Niceforo), i suoi molteplici studi e impegni in campo statistico, coronati dall'incarico di Statistica Metodologica dell'Univ. di Firenze, dalla libera docenza in Statistica sanitaria conseguita nel 1955, dalla cattedra di Statistica Sanitaria — la prima messa in concorso in Italia — nel 1960. Molteplici i suoi interventi a Convegni economico-politici e demografico-sanitari, le sue attività in associazioni nazionali e internazionali, ampio il suo impegno in campo editoriale, come direttore di riviste riguardanti l'economia, la demografia, la statistica, oltre che come autore di un ampio numero di saggi e interventi.*

*Lo ricordo, oltre che per i suoi meriti scientifici, per la sua cortesia e il suo fascino. Uomo di vasta cultura, di grande disponibilità, brillante nella conversazione, l'ho conosciuto ed apprezzato, nei suoi ultimi anni di vita, in occasioni conviviali. Fra queste, ricordo una visita fattagli, sotto Natale, con Ferrarotti, la deliziosa accoglienza ricevuta, i ricordi dell'infanzia e dei primi anni di studio, lo champagne ghiacciato versato per noi e per la moglie Rosanna. Poco prima del suo ricovero in ospedale, mi aveva intrattenuto con racconti riguardanti il suo interesse per i fenomeni paranormali, nati dalla consapevolezza della presenza di doti medianiche in sua madre. Avendo appreso della ricerca che con colleghi di altre sedi universitarie (Luigi Berzano, dell'Università di Torino, Vittorio Dini, dell'Università di Siena, Enzo Pace, dell'Università di Padova) stavo conducendo sui campi della magia e dell'esoterismo, mi ha lasciato opere edite in varie lingue, riguardanti questi temi; in certi casi, opere di antica data e difficile reperimento: un capitale prezioso per chi come me intenda approfondire lo studio di questi fenomeni ai nostri giorni. A Stefano Somogyj va quindi il mio grato ricordo, unito al rimpianto di non averlo conosciuto prima.*

MARIA I. MACIOTI

## SCHEDE E RECENSIONI

AA. VV. *Germania: un passato che non passa*, a cura di G. E. Rusconi, Einaudi, Torino, 1987, pagg. XLII-169.

Questo testo collettaneo ricostruisce con notevole cura il cosiddetto *Historikerstreit*, la «disputa tra gli storici» che contrappone da mesi storici, sociologi e personalità del mondo culturale ed accademico della Repubblica federale di Germania. Avviata nel giugno del 1986 da un articolo di Ernst Nolte sulla *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, questa disputa verteva inizialmente sull'asserito «nesso causale» esistente a detta di questo storico tra i crimini nazisti e quelli staliniani, tra il genocidio degli ebrei ed i crimini che caratterizzarono il terrore «rosso» e la fase della collettivizzazione forzata in URSS. Contro questa ipotesi il primo a scendere risolutamente in campo fu, già nel luglio successivo, Jurgen Habermas ed a partire da allora lo scontro si è allargato coinvolgendo numerosi intellettuali tedeschi: J. Fest, A. Hillgruber e K. Hildebrand a sostegno (ed integrazione) delle tesi di Nolte; Hans e Wolfgang Mommsen, J. Kocka, M. Broszat e R. Augstein in appoggio alle tesi espresse da Habermas. In seguito a questi interventi la polemica si è incentrata sulla *comparabilità* dei crimini nazisti con le altre manifestazioni della violenza politica che hanno caratterizzato il XX° secolo, con il rischio — sostenuto da Habermas e da altri — che in tal modo si giungesse ad una relativizzazione di tali episodi che rischiava di ottunderne le peculiarità e soprattutto la percezione da parte dell'opinione pubblica. Con riferimento ai temi dell'*Historikerstreit* si è aperto un dibattito che ha avuto larga eco anche sulla stampa italiana ma secondo

impostazioni e letture largamente affette da schematicismo e — talvolta — autentica ignoranza dei termini reali su cui lo scontro verteva, quasi che da parte di alcuni si cercasse di giungere ad una giustificazione dei crimini nazisti mentre questo obiettivo non veniva perseguito da alcuno dei partecipanti.

Questo libro permette di rettificare questa valutazione erronea e — soprattutto — di conoscere secondo quali categorie concettuali si muovono oggi gli intellettuali tedeschi nell'analisi del passato nazista, in funzione anche delle vicende politiche attuali a livello sia tedesco che europeo. Esso rappresenta quindi uno strumento indispensabile per chi voglia comprendere il presente della Germania ed il modo in cui essa si rapporta con il proprio passato, al di là ed al di fuori dei luoghi comuni e degli schematismi di comodo. Una menzione merita inoltre l'estesa ed interessante introduzione di Gian Enrico Rusconi, nonché il lavoro attento svolto dai traduttori: Roberto Cazzola, Alessandra Orsi, Giuseppina Panzieri Saija, Mirella Torre, Consolina Vigliero.

MARCO MARRONI

R.N. BELLAH, R. MADSEN, W.M. SULLIVAN, A. SWIDLER AND S.M. TIPTON, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Perennial Library, Harper & Row Publ., New York, 1986, pp. 356.

Il volume di R. N. Bellah et al., che negli Stati Uniti è già un bestseller nazio-

nale, s'impone a prima vista come lettura godibile ed *intriguing* per lo stile brillante, il tono di conversazione e pubblica discussione su argomenti che interessano la vita dei cittadini nell'America contemporanea, le analisi dell'individualismo e dei suoi limiti, i riferimenti storici, sociologici, culturali, filosofici se non etici, le prospettive che intende offrire alla scienza sociale ed alla società americana per superare i suoi dilemmi. Se gli AA. si propongono di avviare un dialogo con i loro concittadini hanno raggiunto lo scopo, anche se la discussione verte realmente su ben altri piani.

Il titolo del libro prende lo spunto dall'opera *Democracy in America* di L. Tocqueville che descrivendo i «mores» del popolo americano li denominò anche «habits of the heart» (abitudini del cuore), ed il lavoro intende chiaramente proseguire questo filone di analisi per la società americana contemporanea riguardo i caratteri di un popolo in relazione alla organizzazione della comunità politica, i suoi costumi che includono coscienza, cultura, pratiche quotidiane di vita.

Il volume si apre, in maniera accattivante, con la presentazione di quattro ritratti di persone, appartenenti alla classe media, che costituiscono modi diversi e significativi di intendere e vivere la vita privata e pubblica alla ricerca di senso nell'America di oggi: un manager, una terapeuta, un responsabile di pubbliche relazioni in una società, un attivista politico. Essi sono altrettanti rappresentanti di orientamenti individualistici di vita e di modi di combinare l'individualismo con responsabilità civiche. Gli AA. in queste storie di vita si rivelano interessati soprattutto al linguaggio usato per pensare sulla propria vita ed alle tradizioni da cui deriva. Di qui la distinzione, soggiacente all'impianto del volume, tra «*first language*» per riferirsi al modo individualistico — dominante in America — di discorso riguardo questioni di ordine morale, sociale e politico, e «*second languages*» per riferirsi ad altre forme di

discorso, derivanti primariamente dalla tradizione biblica e repubblicana, ed in cui gli AA. si riconoscono, alternative al primo.

A partire da queste quattro storie di vita, che si dice contengano i temi principali del libro, viene fornito uno sketch storico ed una descrizione delle quattro principali tradizioni (biblica, repubblicana, individualista nella versione utilitaristica ed espressiva) che hanno influenzato l'autoscienza degli americani. Successivamente, nei capp. 3-6, si analizza il modo di intendere e vivere la vita privata, dal modo di concepire il self, all'amore e matrimonio, ad altre forme di relazione sociale, tra cui in particolare la terapia che negli ultimi decenni ha influenzato strati crescenti di classe media americana. I capp. 7-9 trattano, invece, della vita pubblica, dalle forme tipiche di impegno nella politica locale e nelle associazioni volontarie alle nuove forme di attivismo politico, alla cittadinanza e alla religione, per aprirsi alle diverse e successive interpretazioni della società nazionale.

Il cuore dell'opera è certo costituita da un'analisi critica dell'individualismo americano, delle sue radici storiche e filosofiche, delle sue tendenze e modalità più recenti (individualismo utilitaristico ed espressivo), e della sua incapacità come linguaggio ad articolarsi con le responsabilità della vita pubblica. «Ci siamo chiesti se l'individualismo come ideologia dominante della vita americana non stia minando le radici della sua esistenza. Il problema è nello stesso tempo filosofico e sociologico ed una risposta ad esso non richiede tanto una valutazione di argomenti e testimonianze quanto una riflessione etica» (p. 302). Perciò, analisi storiche, sociologiche e culturali s'intrecciano con valutazioni alla luce di una filosofia pubblica. Gli AA. non intendono certo proporre un'abbandono dell'individualismo, tipico della cultura americana, ma di recuperarlo dalle tendenze distruttive e di rivivificarlo alla luce delle antiche tradizioni (biblica e

repubblicana), riconnettendolo al dominio della vita pubblica.

Alcuni rilievi che, dopo una lettura che pure ti prende (la riscrizione finale del volume è opera di R.N. Bellah), riguardano da una parte la significatività e rappresentatività della base di ricerca, dall'altra le soluzioni proposte a livello di società e di scienza sociale. E le due cose forse non sono disgiunte. In primo luogo, il tessuto del volume si basa sui risultati di quattro progetti di ricerca riguardanti il modo di intendere e di vivere la vita privata e pubblica in America, che si sono avvalsi di più di 200 interviste attive integrate dall'osservazione partecipante in aree della costa Ovest (prevalentemente) ed Est degli Stati Uniti. Tuttavia si afferma che il volume non è un semplice rapporto dei quattro progetti. «Non pretendiamo di aver conversato con americani "medi" né di avere un campione casuale. (...) Il fuoco primario della nostra ricerca non era psicologico, o anche primariamente sociologico, ma piuttosto culturale» (Prefazione, p. IX). Comunque per valutazioni più circostanziate occorre attendere le monografie promesse dei quattro ricercatori. In secondo luogo, la ricerca è stata intenzionalmente delimitata a rappresentanti bianchi delle classi medie sulle due coste per ragioni che non ci sembrano solo teoriche, ma tendenti a mitizzare il ruolo storico della classe media nella società americana. «Abbiamo sottolineato pure la particolare natura della classe media, il fatto che non rappresenta solo uno "strato" in un "sistema di stratificazione" ma piuttosto un gruppo che cerca di incarnare nel suo continuo progresso ed avanzamento il significato stesso del progetto americano» (p. 151). In terzo luogo, se è impietosa ma intellettualmente elevata la critica dei limiti, delle ambiguità e dei paradossi dell'individualismo americano, le alternative fanno poi appello ad una nuova «ecologia sociale» e/o «ecologia morale» con alcune indicazioni anche interessanti (per es. riduzione delle punizioni per

l'insuccesso e dei premi per il successo), ma di cui non si scorgono i soggetti che se ne facciano carico. Ma soprattutto, in quarto luogo, pone questioni di ordine epistemologico l'Appendice in cui gli AA., esponendo la loro posizione, propongono di restaurare l'idea di una scienza sociale come filosofia pubblica, non nel senso di una mera interdisciplinarietà tra storia, sociologia e filosofia, ma di un superamento di confini tra sociologia e filosofia, tra scienze sociali e scienze umane, in fondo tra appartenenza alla cittadinanza ed alla comunità accademica, per conseguire una visione globale della società, che ha anche attinenze formative. Sociologia, scienza sociale, filosofia sociale? È un dilemma non nuovo, originato non solo dall'esigenza di superare settorialismi, specialismi, isolazionismi, ma di intervenire nell'arena pubblica in nome di una filosofia e/o etica sociale. A patto, però, di dare «unicuique suum».

DOMENICO PIZZUTI

ADELE BIANCHI, PARISIO DI GIOVANNI, *Bambini che soffrono nel comunicare*, Montelsilvano (PE), Edizioni dell'Istituto di ricerca sulla comunicazione, 1987, pp. 277.

Il sottotitolo recita: «il caso e la storia di Massimo e Andrea attraverso il lavoro di un'équipe». Il testo in effetti propone l'esame di un caso attraverso una pluralità di «proposte, di accertamenti, di ipotesi di lavoro», di modo che, come si rileva nella presentazione fatta da Andrea Canavaro, non risulta un «sistema complesso». Gli autori chiariscono che si è trattato per loro del primo caso affrontato con un gruppo di «formazione-operatività-ricerca», metodo poi ripreso e approfondito ulteriormente. La storia di Massimo, di cui ci si era occupati perché soffriva di asma e perdeva la scuola, richiama quella del fratello, Andrea, della loro famiglia e

degli amici, per cui il libro si propone come «storia di individui e di una collettività». Si tratta, quindi, di più storie, a seconda del contesto di comunicazione in cui queste sono state elaborate; ed è anche la storia dell'équipe che ha seguito il caso. Idea di fondo del testo, quella di comunicare l'esperienza di un «sapere poli-dimensionale» (attraverso una tradizione scritta, anziché orale) in cui la trama non è conoscibile fino in fondo; i punti di vista vengono presentati con scrupolo nelle varie fasi e intorno ai vari, possibili argomenti che si sono presentati, nel tempo, all'attenzione dell'équipe.

Se un rimpianto resta nel lettore, è forse quello di non avere l'occasione di un incontro diretto con i protagonisti, ma di averlo sempre mediato. Rare le testimonianze dirette, mentre di regola il racconto si svolge in terza persona.

Si tratta comunque di un impegno di vaste proporzioni, di un tentativo di approfondimento in cui non si cerca di abbellire la realtà ma si dà conto dei problemi intervenuti, delle difficoltà, delle riletture cui si è portati dall'apprendimento di nuovi fatti, di nuove possibili angolature.

MARIA I. MACIOTTI

RITA CACCAMO, *Il filo di Arianna. Una ricerca sulle professionalità creative*, Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 139.

Il mito di Arianna viene utilizzato come un richiamo alla creatività femminile, che ha dovuto scontrarsi nel corso dei secoli contro infinite minacce alla chiarezza e alla lucidità. Il testo si propone infatti di far luce intorno alle professionalità creative, indagate al femminile. Si divide in due parti, la prima, relativa alle varie teorie della creatività (e della creazione) e al significato che rivestono nell'ambito delle scienze umane; la seconda è costruita sulla base di una ricerca empirica e si propone di seguire i percorsi

creativi, i comportamenti tendenziali di alcune «creative professionali», i fili conduttori di vie da riconoscere e verificare.

Attraverso una analisi che risale, sinteticamente, all'Umanesimo, la Caccamo ripropone i principali modelli storicamente determinatisi, da quello che voleva strettamente collegate melanconia e creatività, all'altro che abbinava genio e sregolatezza, fino ai mutamenti intercorsi con la crescita dello spirito scientifico. Prerequisiti di base vengono individuati, ai nostri giorni, in alti livelli di complessità, di autonomia e di controllo delle condizioni di realizzazione: «l'intellettuale creativo è colui che, oltre a possedere i requisiti di vocazione, intenzionalità progettuale, senso dell'innovazione e determinazione, si dà anche il compito di mettere sotto controllo la variabilità e le difficoltà del proprio lavoro attraverso i requisiti di competenza, responsabilità, capacità di lettura del mondo» (p. 18). Scienziati sociali, scrittori, sociologi, in quanto portatori di una cultura disinteressata, vedrebbero sdrammatizzate le caratteristiche di diversità della precedente tradizione, emergerebbero come addetti-specialisti all'auto-riproduzione di conoscenze «del e nel campo», legati alle appartenenze sociali, così come anche al contesto storico e alle «coordinate biografiche, alle... specificità di sesso e di età».

L'autrice ripercorre i vari possibili aspetti della creatività, che può presentarsi come *trasgressiva* («la creatività si alimenta dell'esistenza di vincoli e dell'intrinseca possibilità di superarli» p. 22); *diversa* (e viene ricordato come la psicanalisi abbia avuto il merito «di aver sottratto l'analisi della genialità alla patologia medica» p. 24); *precaria* (v. l'ipotesi della creatività come sublimazione, deviazione delle forme sessuali verso altre méte, secondo le teorie del Marcuse di *Eros e civiltà* e di N. Elias). L'autrice individua «nel passaggio dalla fase di ideazione alla composizione del prodotto» oltre che nella sua «gestione e consegna all'esterno» uno spazio per l'a-

nalisi sociologica. Si tratterebbe, in sintesi, della possibilità di cogliere a monte alcune caratteristiche del creativo e di individuarne, a valle, le manifestazioni concrete; *progettuale*, secondo le linee di Schutz, che distingue fra fantasticare e progettare; ma dal fantasticare, si entra nel campo delle possibilità di realizzazione; *critica*, poiché fra gli attributi della creatività, la capacità critica ha un importante spazio, anche in quanto auto-critica; *risentita*, dove la creatività viene staccata dal mito del genio e il creativo prende il posto del creatore; *archetipica*, con forte valenza nel linguaggio comune (l'autrice si sofferma a lungo sulle interpretazioni di Hillman, ricorda la gran mole di testimonianze autobiografiche su cui si può contare, e come le esperienze infelici diano luogo a processi di maturazione, possano indurre qualità di sottigliezza, di consapevolezza e obliquità nel coinvolgimento come possibili presupposti dell'espressione creativa); *inattesa*, legata alla «novità creativa»; *misurabile* per cui il lavoratore intellettuale creativo dovrebbe possedere specifiche caratteristiche di «immersione nel lavoro».

L'autrice mostra un particolare interesse al «passaggio alla creazione», segue le «fasi del processo creativo», che viene interpretato, specie al femminile, come sfida creativa sia di tipo organizzativo che come identità (la creatività femminile si abbina al senso di colpa). Interessante è anche l'individuazione di diverse modalità lavorative in relazione a diverse fasi di età: dal «getto continuo» della giovinezza ad una più meditata creazione, con l'età matura, e l'introduzione di una più ampia riflessione sui temi del tempo e dello spazio in relazione alla creatività e alla creazione. Nel lavoratore creativo, si esaspera la frattura fra tempo interno — di regola, scarso — e tempo esterno (per lo più, costringitivo), così come le diversità fra i sessi nel rapporto fra il tempo lungo della biografia e i tempi brevi del timing quotidiano: «le scadenze sociali con cui il soggetto deve

fare i conti assumono... spesso il vero e proprio significato di limite, a differenza delle relazioni (spaziali) interpersonali che possono avere una funzione di freno, di assedio, ma anche di risorsa. Il tempo — e la sua scarsità — ... è il vero problema con cui il lavoratore intellettuale deve fare i conti, in un continuo aggiustamento del «tempo per sé» rispetto a tutto il resto del contesto spazio-temporale» (p. 61). Il discorso poi del «ciclo di vita» richiama il processo di auto-analisi, il ruolo della discontinuità, il posto a sé che assume la «mid-life Decade», per cui la mezza età può essere premessa di una sorta di rinascita creativa. In particolare, l'autrice si sofferma quindi sui presupposti a monte della creatività professionale, che possono essere indagati man mano che da una sfera di latenza si passi ad un prevalere di manifestazioni esterne, nell'intento di comprendere «come si realizza la costruzione sociale dell'autore e dell'autrice» (modi diversi, al femminile e la maschile).

La seconda parte del testo prende le mosse da una ricerca sul campo che vede protagoniste dieci donne di età intermedia (è in questa fascia infatti che si trovano le posizioni professionalmente più consolidate), di provenienza socio-culturale medio alta o alta, di orientamento politico di sinistra. L'autrice ne esplora i percorsi peculiari (metodo usato, l'osservazione, il ricorso alle fonti bibliografiche esistenti, ai curriculum, oltre che all'intervista guidata) ricercando le assonanze, al di là delle diversità. Vengono in particolare esplorati l'avvio al lavoro, i momenti cruciali, la gestione del lavoro stesso, la professione e organizzazione di vita, e quindi le immagini del sé, sempre con l'ottica del femminile e del lavoro intellettuale insieme, poiché la frammentazione/ricomposizione dell'identità femminile per l'autrice va a sommarci con i meccanismi segreti della creazione. Fantasia, lavoro e vita quotidiana sono livelli di possibile analisi empirica: «il *nomadismo della mente*, la *sindrome di cenacolarità*, l'*ubiquitarie-*

*tà dell'accelerazione/decelerazione creativa* si pongono come gli elementi caratterizzanti della donna intellettuale al lavoro» (p. 89; corsivo nel testo) che sarebbe anche mossa da forti bisogni di riconoscimento e legittimazione.

Fra i tratti che mi son parsi di maggior interesse, l'esame dei diversi usi e aspetti del tempo: tempo inteso come risorsa, ma anche tempo come coazione: e chiunque abbia a che vedere con l'amministrazione e la burocrazia universitaria, con le biblioteche pubbliche, ne sa qualcosa. Più flessibili degli scrittori e dei sociologi, le donne presenterebbero una maggiore capacità di re-inventare, di lavorare in un regime di «scarsità-tensione». Infatti «la donna intellettuale vive nel continuo tentativo di arginare e ridurre le interferenze, alla ricerca di strategie, il più adeguate possibile, al principio di *conservazione dell'energia*» (p. 93), contro le pressioni costanti nel senso della dissipazione: e di nuovo è difficile non concordare con questa notazione, per chi è abituato a doversi sottrarre con maggiore o minore fermezza a tentazioni e richieste più o meno pressanti, quotidianamente. L'ambiente, viene giustamente notato, può infatti essere una risorsa, ma è anche un vincolo; lo è persino, a volte, per chi fra le varie modalità di conduzione del lavoro abbia scelto quella della cenacolarità. Lo è persino per chi vive la propria solitudine come base della propria situazione privilegiata: tratti di solitudine, del resto, sono presenti in tutte le biografie prese in esame.

Ancora, per le donne, lo status socio-istituzionale sembra essere una variabile di gran peso, e non solo come punto di partenza: la Caccamo nota come chi è ai più alti livelli della carriera produca di più, probabilmente per la propria maggiore sicurezza, per il più ampio riscontro, per la relativa maggiore possibilità di utilizzazione dei propri materiali. La creatività, per le donne, è ancora una difficile conquista, l'affermazione di sé, la possibilità di fare emergere il proprio punto di vista, le molle che portano le in-

telleltuali a lottare contro la tendenza alla colpevolizzazione.

A me è sembrata nuova e particolarmente interessante la parte relativa alle concrete modalità lavorative: i luoghi del lavoro, il ruolo del corpo (ed è bello ricordare che l'invecchiamento per le donne intellettuali si presenta molto meno problematico che per le altre donne: se mai, il problema è quello di non «invecchiare inutilmente»), la vita quotidiana, il dilemma fedeltà/sradicamento. Mentre infatti alle teorie interpretative sugli intellettuali non siamo nuovi, l'attenzione al vissuto e l'aggancio alla ricerca empirica sono più rari, anche, forse, più faticosi: e ne emerge invece un quadro non banale, di donne caratterizzate da un'identità femminile flessibile, aperta al mutamento, in cui un tratto connotativo fondamentale è quello della tenuta. Tanti gli spunti suscettibili di futuri possibili sviluppi: come il dato relativo alle motivazioni di base dell'impegno intellettuale: curiosità, ma anche noia e insoddisfazione; o ancora, la constatazione per cui il «migrante» è solo per definizione, o il problema della «androginia» mimetica della mente.

Restano, da questa lettura, dubbi, problemi aperti (è davvero difendibile l'accostamento fra scrittore e sociologo, al maschile o al femminile che sia?), piste appena indicate, su cui è auspicabile che, dato il perdurante interesse per questi temi, l'autrice possa e voglia tornare più avanti, producendo un altro tassello rispetto ad un quadro di insieme ancora da delineare ed esplorare compiutamente.

MARIA I. MACIOTI

GIORGIO RAIMONDO CARDONA, *Introduzione alla sociolinguistica*, Torino, Loescher, 1987, pp. 182

Delle volte può essere un compito imbarazzante quello di recensire un manuale. Un manuale, si sa, non è un libro

come un altro. È un libro particolare. Di per sé un manuale non è un tipo di libro che fa parlare di sé: non dice (non dovrebbe dire) nulla di nuovo, ma si limita (si dovrebbe limitare) in qualche modo a presentare l'esistente. Non è un libro prospettico che guarda avanti, piuttosto un libro che guarda dietro di sé, cerca di spiegare, di illustrare, di mostrare quello che già è stato, limitandosi magari a tracciare delle linee di tendenza, unico timido segnale della sua proiezione verso il futuro. Un manuale, inoltre, dovrebbe essere «puramente» informativo, non prendere posizione nei dibattiti, p. es., e limitarsi ad illustrare le rispettive posizioni.

Questo è quanto abbiamo in mente, credo, quando pensiamo ad un manuale. È per questo che può essere un po' imbarazzante tentare di parlare di un manuale. Se si intraprende questo compito, sembra che un recensore, p. es., debba motivare con più forza le ragioni che lo hanno spinto a parlare di quel libro, più di quante la recensione di un libro «normale» ne abbia ragionevolmente bisogno. In questo caso non è così.

Il pregio di questo manuale non è nient'altro che di essere quello che, molto bene, è: un manuale.

In realtà è per questo che ci sono una serie di ragioni che rendono significativo il parlare di questo libro, ma che non sono, anche in questo caso, quelle canoniche: vediamo quanto spazio ha dedicato a quella scuola, o quel dibattito, o a quell'ambito particolare di studi.

Il libro sembra concepito come una sorta di scommessa: far entrare in centottanta pagine tutto (o quasi, o il possibile di) quello che ha a che fare con una disciplina che ha visto negli ultimi tempi uno sviluppo certamente notevole. Una disciplina che, in senso letterale, racchiude in sé una diversità di approcci, tale a volte da farci chiedere se la sociolinguistica non sia piuttosto «la sociolinguistica», una sorta di etichetta copri-tutto, una disciplina «waste-basket», destinata per questo a domandarsi in continua-

zione sui suoi fondamenti e il suo statuto, in modo simile a quanto una più giovane e sotto certi versi affine disciplina, la pragmatica, si è trovata a fare.

Il libro non parla di questo, e in un certo senso per fortuna. Si limita, ma il pregio dei manuali è esattamente questo limite, a riconoscere pragmaticamente una serie di studi e a metterli insieme sotto uno stesso tetto. Ma non è un'operazione priva di stile. Anzitutto la presenza di una forte voce narrante si sente, e permette una trattazione unitaria, o meglio una comune «chiave», di problemi disparati. Non certo irrilevante è il fatto che si tratti, tra l'altro, di una voce narrante informata di prima mano di quello di cui si tratta.

Sembrirebbe che due poli, due grandi questioni, emergano dal tessuto del testo. Il primo è il problema delle relazioni tra lingua e realtà, tra cultura e società, la questione della forza modellizzante del linguaggio rispetto all'esperienza, il lavoro di catalogazione e di pertinentizzazione che ogni lingua naturale innesca sul tessuto informale dell'«infinità» priva di senso del divenire del mondo», problemi che già erano al centro di due bei recenti libri di Cardona (*La foresta di piume* e *I sei lati del mondo*, entrambi pubblicati da Laterza, 1985).

L'altro polo è quello della varietà linguistica, varietà intesa sia in senso cronologico (si parla di glottocronologia, ricostruzione linguistica, morte delle lingue, e poi della scrittura, origini e sviluppo, ecc.); sia in senso geografico (compresenza di lingue diverse, contatto linguistico, pidgin e creoli, ecc.); sia infine come caratterizzazione di una vasta gamma di strategie sociali nella gestione dell'interazione e della conversazione.

Il libro diventa quindi, come in controtuce, una sorta di storia travagliata della linguistica, che una volta vista affermarsi nella teoria generale la premienza del lato sistematico, strutturale, rivolto allo studio della «langue», è esplosa nel vivo della ricerca verso l'interesse per la pratica attiva della lingua,

verso le mille sfaccettature (chissà, magari anche sistematiche) della concreta «performance» che caratterizza le lingue naturali: «se il linguista è un curioso di parole, che può osservare anche nelle pagine di un dizionario, il sociolinguista è un curioso di discorsi, che deve necessariamente spiare nella pratica viva dell'interazione» (p. 9).

Se di una scommessa si trattava, questa ci sembra una scommessa vincente: il libro descrive documenta illustra questa vera e propria esplosione di discorsi (e la conseguente deflagrazione disciplinare) in modo chiaro, netto, evidente.

Gli studenti che lo utilizzeranno non potranno che apprezzarlo.

GIOLO FELE

LABOS, *Essere barboni a Roma*, Roma, Edizioni T.E.R., Tipografia Editrice Romana, 1987, pp. 222.

Sono presenti nella prima parte di questo testo i risultati di un'indagine promossa dalla Caritas romana con il contributo dell'Assessorato ai Servizi Sociali del Comune di Roma. La prefazione è di Luigi Di Liegro, sacerdote noto nella capitale per il suo costante interesse e impegno a favore degli emarginati; la presentazione, di Claudio Calvaruso, presidente del Labos. Hanno condotto la ricerca giovani volontari addestrati dal Labos (ma fra loro vi era anche un laureato in Sociologia) affiancati da consulenti fra cui Maura De Bernart, dottoranda, all'epoca, in Sociologia.

Tre i poli di attenzione: la «domanda sociale» che viene dai barboni (circa 500 nel solo centro storico); la «società civile», nel cui ambito sembrano in incremento le componenti di espulsione e quindi «il mondo delle istituzioni». Le varie fasi della ricerca hanno comportato interviste ai testimoni privilegiati (operatori volontari di varia appartenenza, assistenti sociali, sociologi e amministrativi impegnati nelle cir-

coscrizioni), un sondaggio esplorativo su parroci e religiosi ed ancora, un sondaggio sui cittadini romani. Completano il quadro l'analisi del contenuto di alcuni quotidiani sul fenomeno, e 20 storie di barboni. Un'ampia documentazione fotografica completa il quadro.

Nelle conclusioni si sottolinea la positività per i volontari dell'occasione di formazione di cui hanno usufruito («hanno partecipato con un forte coinvolgimento a tutte le tappe della ricerca acquisendo tecniche di rilevazione, stimoli interpretativi e suggestioni sul piano operativo utili a rilanciare ad un livello più alto il loro motivato intervento nel sociale» p. 121) e l'esistenza di una finalità eminentemente propositiva finalizzata a strategie operative. Il fenomeno sarebbe in espansione, l'età media tenderebbe ad abbassarsi. Disgregazione familiare, retrocessione sociale, abbandono vengono indicati come motivi ricorrenti e punti di rottura nelle singole biografie.

Vengono ipotizzati vari tipi e varie tappe nel fenomeno del barbonismo, a partire da uno stadio iniziale o di latenza, e viene rovesciata l'immagine letteraria del barbone come di chi fa una scelta di vita diversa, fuori dagli schemi, seguendo la propria libertà interiore (vedi per es. i personaggi di H. Hesse in merito): si tratta invece, per lo più, di «scelte» obbligate, di forzata rinuncia. Ancora, si prende in esame il rapporto fra il barbone-accattone e i centri di accoglienza, si avanzano proposte di intervento.

La seconda parte si sofferma su questi aspetti, a partire dalle relazioni e dalle testimonianze emerse nel convegno «Nuove proposte operative per un intervento sui barboni» tenutosi in Campidoglio in occasione della presentazione dei risultati della ricerca Labos. Da ricordare, fra gli altri, l'intervento di Vittorio Roidi, che chiariva la posizione del Messaggero e dei quotidiani in genere: «raramente il giornale fa... delle battaglie perdute», e del resto «la città, tocca ad altri amministrarla e migliorarla», p. 168, e ricordava però, nel contempo, la presenza presso ilquotidia-

no romano di un assistente sociale a disposizione del pubblico, le sottoscrizioni, il ruolo di stimolo del quotidiano.

La terza parte è relativa ad un progetto di assistenza e reinserimento sociale di barboni e gente senza fissa dimora.

Resta da dire che il ricorso a metodi qualitativi — in primo luogo, le *tranches* di vita dei barboni — è fatto in chiave tradizionale, per ricerche «di carattere esplorativo», intese a suggerire nuove ipotesi, e la cui analisi viene condotta dal gruppo di ricerca nel suo insieme. Nonostante la visione riduttiva dell'approccio qualitativo, interessanti i risultati che emergono a proposito della visione dello spazio e del tempo dei soggetti in questione: «nessuno come i barboni sembra essere in grado di dire cosa significhi vivere da barboni...».

MARIA I. MACIOTI

ARTHUR SCHNITZLER *Therese*. Introduzione di Giuseppe Farese. Traduzione di Anna Antonia Bradascio, Milano, Mondadori, pp. 295.

L'ultimo grande romanzo di questo autore amato da Freud non rappresenta il dolce approdo ad una maturità serena e distesa — dono che toccò ad un altro importante scrittore, suo amico: Hugo von Hofmannsthal — ma piuttosto una desolata, consapevole presa d'atto della definitiva impossibilità per l'uomo di coltivare illusioni. Il confronto con Hofmannsthal non è casuale: lo scenario storico-culturale in cui operano e da cui traggono la materia del loro narrare è il medesimo. L'Europa del primo novecento si avvia inesorabilmente alla revisione traumatica dei precedenti assetti politico-economici e sociologici. L'*ancien régime* esala l'ultimo respiro; la modernità ha già da lungo tempo cominciato a mutare il volto della società, della cultura, dei sentimenti. Ma se Hofmannsthal sembra attraversare i mutamenti sociali protetto da una sua segreta immu-

nità, che è la ricerca della bellezza comunque e a tutti i costi — egli si riconosceva in questo bel testamento di un neoplatonico: «Egli, l'amatore della suprema bellezza, ritenendo ciò che aveva già visto quasi un'immagine di ciò che non aveva visto ancora, aspirava a goderne l'originale medesimo» — Schnitzler, al contrario, mette impietosamente a nudo tutto l'orrore e il vuoto che percepisce intorno a sé, nella società che prepara il nazismo e che gli rimanda immagini deformi di umanità. I personaggi del suo *Therese* sono maschere tragiche il cui destino senza appello è inscritto, fin dalle loro prime battute, in una spirale di solitudine e di reciproca incomprendimento. Anche il destino dell'autore, di chi ha dato vita con la penna a queste creature infelici, è un destino da profeta di sventura. «Prima ho scritto tutto ciò — ebbe a dire della sua vita e della sua opera — e poi ho dovuto anche viverlo».

*Therese* si legge con una partecipazione e un'apassionata simpatia per la protagonista che lasciano affiorare perplessità e inquietudini: quanto dista questa donna — desiderosa di autonomia sociale e professionale, sprezzante dell'ipocrisia conformista, ma imbelles e schiacciata da un mondo spietato e apparentemente vincente — da tante figure femminili che popolano le cosiddette società complesse, post-moderne, post-liberate?

Ma *Therese* è soprattutto ciò che promette il suo sottotitolo, «Cronaca di una vita di donna»: un documento di vita vissuta, materiale biografico di prima scelta, quel materiale che ogni storico ed ogni sociologo, che facciano uso delle metodologie qualitative e delle fonti orali, sognano di incontrare nel corso di una ricerca. Il suo valore letterario è di altissimo livello, ma è il suo interesse scientifico che invita ad una riflessione, probabilmente non meno urgente di quella estetica.

La tecnica del racconto è attentamente studiata per dare il senso dello scorre-

re del tempo — vano per un destino tragico già tracciato — attraverso gli insignificanti eventi della vita quotidiana. Senza mai sfiorare la monotonia nel testo, l'autore restituisce con raffinata abilità e interamente al lettore la stanca ripetitività dei gesti di Therese, dei suoi pensieri e dei suoi affetti di tutti i giorni, per anni. Alcuni gesti minuti, alcune frasi del quotidiano si ripetono ossessivamente nella lunga cronaca dei fatti apparentemente privi di senso: nulla indicherebbe lo scorrere del tempo se non, gettate qua e là con noncuranza, alcune informazioni cruciali sulla vicenda di Therese che talvolta fanno trasalire il lettore, mentre lo mettono al corrente dell'inesorabile avanzare di quella vita, sempre più chiaramente verso un destino di morte. In quest'opera di raffinata letteratura è presente il ritmo e la qualità del racconto orale, la ripetitività della storia di vita. Ora, se è vero che già nei *réçits* biografici è possibile riconoscere strutture formali del testo e luoghi del discorso letterario — e forse persino un certo livello estetico — non dovrebbe essere arbitrario proporre la lettura di un'opera d'arte dandole lo statuto di documento storico e sociologico, di «fonte» per un discorso scientifico.

La storia di vita di Therese è infatti una

«totalizzazione» (F. Ferrarotti, 1981) della società viennese fra le due guerre: il suo destino di istitutrice e di ragazza madre s'intreccia con quello della borghesia urbana di un mondo stravolto, violentemente scosso fin dalle fondamenta sociali e culturali. Conflitti generazionali e razziali, torbidi umori politici, contraddizioni fra culture provinciali e cultura nazionale-metropolitana, contrasti di classe, caduta dei valori, proletarizzazione dei ceti medi: il microcosmo quotidiano delle decine e decine di famiglie presso cui Therese è ospite riflette puntualmente tutti i nodi irrisolti di quella società. Anzi, Schnitzler abbozza quasi una tipologia dell'emergente «uomo senza qualità». Tanto che, se di questo autore si è detto (G. Farese, 1984) che, affatto autodidatta, sviluppò una sensibilità assai prossima all'universo culturale della nascente psicoanalisi, noi potremmo aggiungere che al suo sguardo penetrante non sfuggì l'importanza cruciale dell'esperienza personale nell'evocare il grande affresco di un'epoca e di una cultura. Il che caratterizza, mi auguro, una fetta importante della riflessione contemporanea nella scienze sociali.

ENRICA TEDESCHI

## Summaries in English of some Articles

VANNA GAZZOLA STACCHINI — *"Beloved Shadows"* by Luca Canali. The author analyzes the gradual disenchantment of Luca Canali — a process beginning during the first years after the end of the war and little by little arriving at a kind of isolation which is not only individual but one which shows also, with the pungent immediacy of poetical testimony, the historical crisis of an age.

ROBERTO CIPRIANI — *The Contribution of Tamara Hareven to Research based on family life histories*. The research titles *Amoskeag*, conducted by T. Hareven together with her husband, Randolph Langenbach, and involving 400 persons of Manchester, New Hampshire, is carefully reported from a methodological and substantive point of view. The final remarks concerning the relationship between quantity and quality point to a difficult issue in social science which it would be lightminded to consider solvable through a pure and simple "integration" or "alliance".

ACHILLE OCCHETTO, CARLO MOLARI, PAOLO CABRAS, GIULIO GIRARDI (edited by Carlo Di Cicco) — *Liberation or conservation — The Torn Robe*. The book, *The Torn Robe* ("La tunica lacerata"), by Giulio Girardi is here discussed by three panelists and with the author (Molari is a catholic theologian; A. Occhetto is the vice-secretary of the Italian Communist Party; Paolo Cabras is the editor of the Christian Democratic daily paper, *Il Popolo*). The true theme of the book is given by a theological conflict on the Christian identity which has serious political implications. Marxism should not be conceived as a petrified whole. It can be used in fragments by socially minded catholics as by the PCI itself. Christians and the Christian Church must choose either conservation or renovation. They cannot stand for both at the same time (A. Occhetto). G. Girardi recognizes, however, the christian legitimacy of some projects which are to be considered politically conservative. Thus, he is intellectually honest. As such, he is ready to recognize the mistakes made by leftwing militant christians although he is ambivalent about the role of violence in social and political affairs (C.

Molari). It is correct to link the "theology of liberation" with the Council Vatican II; however, the choice between conservation and renovation, politically speaking, is expressed through conceptual categories which at present are obsolete. The risk is a dogmatic approach preventing any real progress (P. Cabras). Contingent polemical attitudes vis-à-vis immediate political issues should never make one forget that we find in a common faith our basic convergence and sense of unity (G. Girardi).

MANFREDO MACIOTI — *Invention as social Phenomenon*. This is an interesting and learned excursus on some important inventions as related to their historical context. The case of Gutenberg, Galileo and Newton up to present day patents dealing with the exploitation of nuclear energy is reported and commented upon.

CARLO PRANDI — *The Church and Everyday Life in the devotional Literature of the 19th Century*. The author deservedly narrows down the subject of his research to various themes centering around the concept of "status ethic", in particular the problem of poverty, the relationship between servants and masters, the position and role of women. The general hypothesis is that each spiritual and religious discourse is of necessity a reflection of a given context; at the same time, it amounts to an evaluation of such context while being conditioned by it.

# Studi di Sociologia

---

Direttore:  
VINCENZO CESAREO

pubblicazione trimestrale

2

anno XXV aprile-giugno 1987

## SOMMARIO

### Saggi e ricerche

M. COLASANTO		
Introduzione	p.	105
V. CESAREO		
Valori e bisogni dei lavoratori italiani	»	111
G. GASPARINI		
Il futuro del lavoro	»	123
M. LELLI		
Intorno alla «fine del lavoro»	»	132
M. LA ROSA		
Il lavoro come prestazione: verso nuovi significati?	»	139
M. DEPOLO - F. FRACCAROLI - G. SARCHIELLI		
Senza lavoro: un'analisi socio-psicologica dell'esperienza di Cassa Integrazione Guadagni	»	153
G. MAGATTI		
Continuità e cambiamento: l'analisi di J. Schumpeter	»	170)

### Note e commenti

I.L. HOROWITZ		
Dai mezzi di produzione ai modi di comunicazione: la trasformazione delle classi sociali in gruppi d'interesse	p.	189
B. WILPERT - S.A. RUIZ QUINTANILLA		
I valori in relazione al lavoro: il significato del lavoro (SDL) per le forze di lavoro nella Repubblica Federale Tedesca	»	197
L. HETHY		
I lavoratori nei paesi socialisti dell'Europa Orientale	»	208
J. MISUMI		
Il significato del lavoro (SDL) per i Giapponesi	»	218
Summaries	»	223
Analisi d'opere	»	225

Prezzo del presente fascicolo: per l'Italia L. 12.000 - per l'Estero L. 20.000  
Abbonamento annuo: per l'Italia L. 38.000 - per l'Estero L. 60.000  
c.c.p. 989202

Redazione e Amministrazione: Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano  
Responsabile: dott. D. Lofrese - Proprietario: Università Cattolica

# IL POLITICO

Rivista Trimestrale di Scienze Politiche  
Università di Pavia  
Direttore: Pasquale Scaramozzino

Sommario del fascicolo n. 2, anno LII, 1987

FELIKS GROSS - Reflexions on a Rational State and Europe <i>The Difficult Path to the Unity of Europe</i>	193
DONALD J. PUCHALA - Reforming the European Communities: "Airy Fairy" or "Gruyère Cheese?"	213
HUGO M. KAUFMANN - International Economic Policy: Coordination, Cooperation, Convergence, and the European Monetary System	233
CARL LANKOWSKI - Political Opposition in the E.C.: The Role of the Community form the Rome Treaty to the Danish Referendum of 1986	261
GLENDA G. ROSENTHAL - Bringing in the Old World to Redress the Balance of the New: A European Community Foreign Policy?	295
PIERRE-HENRI LAURENT - The European Technology Community, the Meeting of the Elites, and the Completion of the Internal Market	309

## ARTICOLI

LOUIS J. MUNOZ - Regionalism in Nigeria: the Transformation of Tradition	317
FRANCESCO CIRO RAMPULLA - Ideologia dell'amministrazione ed evoluzione della contrattazione collettiva nel pubblico impiego	343

## ATTIVITA' DEGLI ISTITUTI - NOTIZIARIO

II Conference on the Difficult Path to the Unity of Europe (New York, May 14-15, 1987)	365
DONATELLA BOLECH CECCHI - Yalta, un mito che resiste	367

## 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 Busto Arsizio 40, 20151 Milano  
Abbonamenti 1987: Italia lire 40.000. Estero lire 60.000. Ridotto studenti lire 32.000

## Table of Contents

Newsletter-November 1987

# BIOGRAPHY & SOCIETY BIOGRAPHIE & SOCIÉTÉ

### Letter from the Editor

#### I. THE ITALIAN CONTRIBUTIONS

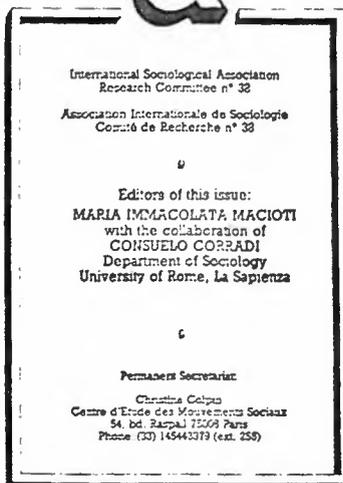
1. Franco Ferrarotti, *Forms of Autobiography*
2. Chiara Saraceno, *The Time Structure of Biographies*
3. Consuelo Corradi, *Time and The Polish Peasant*
4. Roberto Cipriani, *Studies on Time and Life Histories: The Contribution of Tamara Hareven*
5. Alessandro Portelli, *The Best Trash-Can Wiper in Town: Life and Times of Valtero Peppoloni, Worker*
6. Laura Bovone, *Socialization and Composite Life: A Generational Ideatype Supported by Life Stories*
7. Vittorio Dini, *Oral Sources and Material Culture*
8. Enrica Tedeschi, *The Time of Conversion*
9. Pietro Crespi, *Dimensione temporale e approccio biografico*

#### II. REVIEWS

#### III. INTERNATIONAL NEWS

Siares. Corso Vittorio Emanuele II n. 24  
00186 Roma

Prezzo L. 10.000



n° 9

Studi e Ricerche - 1  
SIARES - 1987

**Pubblicazioni pervenute**

# **Religioni e Società**

Rivista di scienze sociali della religione

Direttore Tullio Tentori

3, Anno II, gennaio-giugno 1987

## **il tempo e il sacro**

**Arnaldo Nesti, Preliminari**

saggi

**Maurilio Adriani, "Varianti" del tempo religioso**

**Gilberto Mazzoleni, Ciclicità e linearità del tempo: un dibattito storico-religioso**

**Franco Demarchi, L'esperienza mistica e il tempo ierofanico**

**Giacomo Marramao, Sacer/sanctus/sanctio. Lo spazio del potere fra tempo della tradizione e tempo della secolarizzazione**

**Carlo Molari, Dal tempo sacro al tempo salvifico**

**François Houtart, Geneviève Lemercinier, Dalla percezione della durata della tradizione e tempo sociale**

**Enzo Pace, Il tempo della conversione nei movimenti religiosi: il caso degli Arancioni.**

dialoghi/documenti

**Paul Ricoeur, Il tempo, il sacro, il racconto, a cura e con una nota di Domenico Jervolino**

note

**Giangiorgio Pasqualotto, Il presente come divino: Epicuro, Seneca, il Buddhismo Zen**

**Susanna Becherini, Il denaro, il tempo, la salvezza. Note sulla trattatistica del XVI secolo**

**Luigi Vannini, Tempo e finitudine in Alfred Schütz**

**Marcello Timillero, Il (T)tempo e l'(A)altro: lettura di Emmanuel Lévinas**

Rivista semestrale edita da Rosenberg & Sellier

Via Andrea Doria 14, 10123 Torino

Abbonamento annuo per l'Italia, L. 32.000

**Avviso agli abbonati**

Avvertiamo i nostri lettori all'estero che l'abbonamento annuo per il 1988 a LA CRITICA SOCIOLOGICA sarà di L. 60.000, il prezzo di una copia, L. 16.000

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in abbonamento postale Gruppo IV 70%

L. 8.000